This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

INSTITVTIO
ANDOVER TVS
FROM TH
PROF. E. C.
Ps. CXIX
169.
כדברך
חביני
ΑΚΡΟΓΩΝΙ

SOMME

THÉOLOGIQUE

SOMME

THÉOLOGIQUE

Vu les traités internationaux relatifs à la **propriété littéraire**, on ne peut réimprimer cet Ouvrage sans l'autorisation de l'Auteur ou de l'Éditeur.

56323

COULOMMIERS. — Typ. A. MOUSSIN

SOMME

THÉOLOGIQUE

DE S. THOMAS D'AQUIN

TRADUITE EN FRANÇAIS ET ANNOTÉE

PAR F. LACHAT

RENFERMANT LE TEXTE LATIN AVEC LES MEILLEURS COMMENTAIRES

TROISIÈME ÉDITION

TOME HUITIÈME

PARIS

LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

13, RUE DELAMBRE, 13.

1874

ANDOVER THEOL. SEMINARY
AUG 3 - 1905
— LIBRARY. —

58323

604.1
T30.6
1874
V.8

SOMME THÉOLOGIQUE

DE S. THOMAS D'AQUIN.

SECONDE PARTIE DE LA SECONDE

(SUITE).

TRAITÉ

DES VERTUS THÉOLOGALES

(Suite).

QUESTION XXVIII.

De la joie.

Après avoir parlé de l'acte principal de la charité, qui est l'amour, nous avons à nous occuper des effets qui en découlent. Et d'abord, des effets intérieurs; puis des effets extérieurs. En traitant des effets intérieurs, nous avons à considérer : premièrement, la joie; secondement, la paix ; troisièmement, la miséricorde.

Sur le premier point, quatre questions se présentent : 1° La joie est-

SECUNDA SECUNDÆ

(CONTINUATIO).

TRACTATUS DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS

(Continuatio).

QUÆSTIO XXVIII.

De gaudio, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus consequentibus charitatis actum principalem, qui est dilectio. Et primò de effectibus interioribus; secundò de exterioribus.

Circa primum tria consideranda sunt : 1° de gaudio ; 2° de pace ; 3° de misericordia.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm gaudium sit effectus charitatis. 2° Utrùm huju-

elle un effet de la charité? 2° Cette joie est-elle compatible avec la tristesse? 3° Cette joie peut-elle être pleine? 4° Est-elle une vertu?

ARTICLE I.

La joie est-elle en nous l'effet de la charité?

Il paroît que la joie n'est point en nous l'effet de la charité. 1° L'absence de l'objet aimé produit plutôt la tristesse que la joie. Or, Dieu, que nous aimons par la charité, est absent pour nous, tant que nous vivons sur la terre, d'après cette parole de l'Apôtre, II *Cor.*, V, 6 : « Pendant que nous habitons dans ce corps, nous sommes éloignés du Seigneur, et hors de notre patrie. » Donc la charité produit en nous la tristesse plutôt que la joie.

2° C'est surtout par la charité que nous méritons la béatitude. Or, parmi les choses au moyen desquelles nous méritons la béatitude, on compte les larmes, qui appartiennent à la tristesse, d'après ces paroles de saint Matthieu, V, 5 : « Heureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés. » Donc la tristesse est l'effet de la charité plutôt que la joie.

3° La charité est une vertu distincte de l'espérance, comme nous l'avons dit, quest. XVII, art. 6. Or, la joie est produite par l'espérance, d'après cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, XII, 12 : « Nous nous réjouissons dans l'espérance. » Donc elle n'est pas l'effet de la charité.

Mais le contraire résulte de ces paroles de saint Paul, *Rom.*, V, 5 : « La charité a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit saint, qui nous a été donné. » Or, l'Esprit saint produit la joie en nous, d'après ce que dit le même Apôtre, *Rom.*, XIV, 17 : « Le royaume de Dieu ne consiste pas

---

modi gaudium compatiatur secum tristitiam. 3° Utrùm illud gaudium possit esse plenum. 4° Utrùm sit virtus.

ARTICULUS I.

Utrùm gaudium in nobis sit effectus charitatis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd gaudium non sit effectus charitatis in nobis. Ex absentia enim rei amatæ magis sequitur tristitia quàm gaudium. Sed Deus, quem per charitatem diligimus, est nobis absens quamdiu in hac vita vivimus. « Quamdiu enim sumus in corpore, peregrinamur à Domino (2), » ut dicitur II *ad Cor.*, V. Ergo charitas in nobis magis causat tristitiam quàm gaudium.

2. Præterea, per charitatem maximè meremur beatitudinem. Sed inter ea per quæ beatitudinem meremur ponitur luctus, qui ad tristitiam pertinet, secundùm illud *Matth.*, V : « Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. » Ergo magis est effectus charitatis tristitia quàm gaudium.

3. Præterea, charitas est virtus distincta à spe, ut ex suprà dictis patet. Sed gaudium causatur ex spe, secundùm illud *Rom.*, XII : « Spe gaudentes. » Non ergo causatur ex charitate.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, V : « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. » Sed gaudium in nobis causatur ex Spiritu sancto, secundùm illud *Rom.*, XIV : « Non est regnum

(1) De his etiam infrà, qu. 35, art. 2 et 3; ut et III. part., qu. 89, art. 6; et *Opusc.*, IV, cap. 2.

(2) Seu *absentes ab illo sumus*, per oppositum ad id quod ibidem sequitur, *magis nos velle*

dans le boire et le manger, mais dans la justice, dans la paix et dans la joie que donne l'Esprit saint. » La charité est donc cause de la joie.

(CONCLUSION. — La joie spirituelle, qui a Dieu pour objet, naît de l'amour de la charité.)

Comme nous l'avons dit, I II quest. XXV, art. 1, 2 et 3, en traitant des passions, la joie et la tristesse procèdent également de l'amour, mais d'une manière opposée. En effet, on se réjouit par l'amour, ou de ce que l'on a présent le bien que l'on aime, ou bien de ce que l'objet aimé possède le bien qui lui est propre et le conserve. Ce second motif appartient surtout à l'amour de bienveillance, par lequel on se réjouit de l'état prospère d'un ami, même quand il est absent. Au contraire, on s'attriste par l'amour, ou de ce que l'on n'a pas avec soi l'objet que l'on aime, ou de ce qu'il est privé du bien qu'on lui désire, ou parce qu'il souffre quelque atteinte dans ce bien. Mais la charité, c'est l'amour de Dieu, dont le bien est immuable parce qu'il consiste dans sa bonté, qui est son essence même. Dès lors, par cela seul que Dieu est aimé, il existe dans le sujet qui l'aime, par son effet le plus noble, selon cette parole de saint Jean, I, IV, 16 : « Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui. » Par conséquent, la joie spirituelle que nous éprouvons au sujet de Dieu, est l'effet de la charité.

Je réponds aux arguments : 1° S'il est dit que nous sommes loin de Dieu, tant que nous habitons le corps, c'est comparativement à la manière dont il est présent à ceux qui jouissent de lui par la vision intuitive. Aussi l'Apôtre ajoute-t-il au même endroit : « Nous marchons guidés par la foi, et non par une claire vue. » Cependant, même dans cette vie, il est présent dans ceux qui l'aiment, en habitant en eux par sa grace.

Dei esca et potus, sed justitia et pax et gaudium in Spiritu sancto. » Ergo charitas est causa gaudii.

(CONCLUSIO. — Spirituale gaudium, quod de Deo habetur, ex charitatis dilectione nascitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cùm de passionibus ageretur, ex amore procedit et gaudium et tristitia, sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur, vel propter præsentiam boni amati, vel etiam propter hoc quòd ipsi bono amato proprium bonum inest et conservatur. Et hoc secundum maximè pertinet ad amorem benevolentiæ, per quem aliquis gaudet de amico prosperè se habente, etiamsi sit absens. E contrario autem ex amore sequitur tristitia, vel propter absentiam amati, vel propter hoc quòd amatum cui volumus bonum, suo bono privatur, aut aliquo modo deprimitur. Charitas autem est amor Dei, cujus bonum incommutabile est, quia ipse est sua bonitas. Et ex hoc ipso quòd amatur, est in amante per nobilissimum suum effectum, secundùm illud I *Joan.*, IV : « Qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo. » Et ideo spirituale gaudium quod de Deo habetur, ex charitate causatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamdiu sumus in corpore dicimur peregrinari à Domino, in comparatione ad illam præsentiam qua quibusdam est præsens per speciei visionem. Unde et Apostolus subdit ibidem : « Per fidem enim ambulamus, et non per speciem. » Est autem præsens se amantibus, etiam in hac vita, per gratiæ inhabitationem.

peregrinari à corpore, ac præsentes esse ad Dominum; ubi elegans allusio græcarum vocum ἐνδημοῦμεν et ἐκδημοῦμεν, etc.

2° Les larmes qui nous méritent la béatitude ont pour objet ce qui est contraire à la béatitude. Par conséquent, c'est en vertu du même principe que ces larmes et la joie spirituelle à l'égard de Dieu sont l'effet de la charité, parce que c'est en vertu d'une même cause que l'on se réjouit d'un bien, et que l'on s'attriste de ce qui est contraire à ce bien.

3° La joie spirituelle peut provenir, ou de ce que nous nous réjouissons du bien divin, considéré en lui-même, ou bien de ce que nous nous réjouissons de ce même bien, en tant que nous devons y participer. La première de ces deux joies est la meilleure, et elle procède de la charité uniquement, tandis que la seconde procède aussi de l'espérance, par laquelle nous attendons la jouissance du bien surnaturel : cette jouissance, du reste, qu'elle soit parfaite ou imparfaite, nous ne l'obtenons jamais que selon la mesure de notre charité (1).

ARTICLE II.

La joie spirituelle, qui est l'effet de la charité, est-elle susceptible d'être mêlée de tristesse?

Il paroît que la joie spirituelle, effet de la charité, n'est pas susceptible d'être mêlée de tristesse. 1° C'est le propre de la charité de se réjouir du

(1) La joie spirituelle est donc le premier effet ou le premier fruit de la charité ; et cette joie n'est autre chose que la jouissance anticipée, mais encore imparfaite, du souverain bien. Dans son traité des actes humains, I II quest. XI, art. 1, saint Thomas voulant définir cet acte de la volonté que les théologiens appellent jouissance, s'exprime ainsi : « La jouissance et le fruit (fruitio, fructus) paroissent avoir la même origine; ces deux mots dérivent l'un de l'autre. Il nous importe peu de savoir laquelle de ces deux choses a la priorité sur l'autre; il est probable seulement que celle qui frappe davantage a été nommée la première. Or, ces choses frappent davantage qui sont les plus sensibles. Conséquemment, il semble que les fruits sensibles ont dû servir à nommer la jouissance; et le fruit est la dernière chose que l'on attend d'un arbre et que l'on cueille avec plaisir. »

Il est vrai qu'un peu plus loin notre saint auteur démontre que la jouissance, telle qu'il vient de l'expliquer, ne peut avoir pour objet que la fin dernière; car une fin qu'on se propose en vue d'en obtenir une autre, n'est pas une fin véritable et ne sauroit être dès-lors l'objet de la jouissance. D'où il sembleroit résulter que la joie ne sauroit être non plus l'effet de la charité, tant que nous sommes encore dans le lieu de l'épreuve et du voyage. Mais saint Thomas distingue, comme il l'avoit déjà fait, entre la joie parfaite, qui n'existera que dans

---

Ad secundum dicendum, quòd luctus qui beatitudinem meretur, est de his quæ sunt beatitudini contraria. Unde ejusdem rationis est quòd talis luctus ex charitate causetur, et tale gaudium spirituale de Deo; quia ejusdem rationis est gaudere de aliquo bono, et tristari de his quæ ei repugnant.

Ad tertium dicendum, quòd de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter : uno modo, secundùm quòd gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo, secundùm quòd gaudemus de bono divino, prout à nobis participatur. Primum autem gaudium melius est, et hoc procedit principaliter ex charitate. Sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni fruitionem; quamvis etiam ipsa fruitio, vel perfecta, vel imperfecta, secundùm mensuram charitatis obtineatur.

ARTICULUS II.

Utrùm gaudium spirituale, quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd gaudium spirituale, quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ. Congaudere enim bonis proximi, ad charitatem pertinet, secun-

bien du prochain, d'après ces paroles de l'Apôtre, I *Corinth.*, XIII, 6 : « La charité ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle se réjouit de la vérité. » Or, cette joie est susceptible d'un mélange de tristesse, d'après le même Apôtre, qui veut, *Rom.*, XII : « Qu'on se réjouisse avec ceux qui sont dans la joie, et qu'on pleure avec ceux qui pleurent. » Donc la joie spirituelle de la charité est susceptible d'être mêlée de tristesse.

2° Saint Grégoire dit, *Hom.* 33 : « La pénitence consiste à pleurer les fautes passées, et à n'en plus commettre qui méritent de nouvelles larmes. » Or, il n'y a pas de vraie pénitence sans la charité. Donc la joie de la charité est mêlée de tristesse.

3° La charité fait que l'on désire d'être avec le Christ, suivant ces paroles de saint Paul, *Philip.*, I, 23 : « Je désire d'être délivré des liens du corps et d'être avec le Christ. » Or, ce désir implique dans l'homme une certaine tristesse, d'après cette parole du Psalmiste, CXIX, « Hélas ! je souffre d'être si longtemps exilé ! » Donc la joie de la charité est susceptible d'être mêlée de tristesse.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La joie de la charité, c'est la joie qui provient de la sagesse divine. Or, cette joie n'est point mêlée de tristesse ; car il est écrit, *Sap.*, VIII : « Son commerce n'a pas d'amertume. » Donc la joie de la charité est incompatible avec la tristesse.

(Conclusion. — Quoique la joie spirituelle, produite en nous par la charité, soit par elle-même incompatible avec la tristesse, il arrive néanmoins par accident qu'elle existe avec celle-ci.)

La charité produit en nous deux sortes de joie spirituelle, comme nous l'avons dit, article précédent : l'une, principale, qui est propre à la charité et qui consiste à se réjouir du bien divin, considéré en lui-même.

la patrie, et la joie imparfaite ou commencée, que nous pouvons posséder dans le cours de notre vie mortelle. Et c'est la charité seule qui peut nous donner cette dernière joie, puisqu'elle se repose en Dieu, qui sera lui-même notre suprême béatitude : elle nous donne ici-bas l'avant-goût de la récompense future.

---

dùm illud I *ad Cor.*, XIII : « Charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati. » Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiæ, secundùm illud *Rom.*, XII : « Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus. » Ergo gaudium spirituale charitatis admixtionem tristitiæ patitur.

2. Præterea, pœnitentia, sicut dicit Gregorius, est « antacta mala flere, et flenda iterum non committere. » Sed vera pœnitentia non est sine charitate. Ergo gaudium charitatis habet tristitiæ admixtionem.

3. Præterea, ex charitate contingit quòd aliquis desiderat esse cum Christo, secundùm illud *Philip.*, I : « Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo. » Sed ex isto desiderio sequitur in homine quædam tristitia, secundùm illud *Psalm.* CXIX : « Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est. » Ergo gaudium charitatis recipit admixtionem tristitiæ.

Sed contra est, quòd gaudium charitatis est gaudium de divina sapientia. Sed hujusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiæ, secundùm illud *Sap.*, VIII : « Non habet amaritudinem conversatio illius. » Ergo gaudium charitatis non patitur permixtionem tristitiæ.

(Conclusio. — Gaudium quod ex divina charitate in nobis procedit, etsi nullam per se admixtam tristitiam habeat, per accidens tamen contingit spirituali gaudio tristitiam admisceri.)

Respondeo dicendum, quòd ex charitate causatur duplex gaudium de Deo, sicut suprà dictum est. Unum quidem principale, quod est proprium charitatis, quo scilicet gaudemus de

Cette joie n'est pas susceptible d'être mêlée de tristesse, pas plus que le bien sur lequel elle porte ne peut être mêlé d'un mal quelconque. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre, *Philip.*, IV, 4 : « Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur. » L'autre joie spirituelle est celle par laquelle on se réjouit du bien divin, en tant que l'homme y participe. Or, cette participation peut être empêchée par quelque chose qui lui est contraire; et c'est pourquoi, sous ce rapport, la joie de la charité peut être mêlée de tristesse, en ce sens que l'on s'attriste de ce qui est un obstacle pour soi ou pour le prochain, que l'on aime comme soi-même, à la participation du bien divin (1).

Je réponds aux arguments : 1° C'est toujours un mal quelconque qui cause l'affliction du prochain. Or, tout mal implique un défaut de participation au souverain bien. Par conséquent la charité ne nous fait prendre part à la douleur du prochain qu'autant qu'il est empêché de participer au bien divin.

2° Le péché établit une séparation entre nous et Dieu, comme il est dit dans *Isaïe*, LIX, 2. Dès lors, quand nous gémissons sur nos péchés passés ou sur ceux du prochain, c'est encore parce qu'ils sont un obstacle à la participation du bien divin.

(1) Ainsi se trouve expliqué ce que le divin Sauveur disoit à ses apôtres dans cet admirable discours qu'il leur adressa la veille de sa mort, *Joan.*, XVI, 20, 21, 22 :

« Vous pleurerez et vous gémirez, vous serez dans la tristesse; mais votre tristesse sera changée en joie.

» Une femme dans le travail de l'enfantement éprouve sans doute de la tristesse, parce que son heure est venue; mais quand elle a donné le jour à un enfant, elle ne se souvient plus de ses angoisses, à cause de la joie qu'elle ressent, parce qu'un homme est venu au monde.

» Vous aussi vous êtes maintenant dans la tristesse; mais je vous verrai de nouveau, et votre cœur se réjouira, et nul ne pourra vous ravir votre joie. »

L'effet que doivent produire sur une ame fidèle l'obstacle qui la sépare actuellement de son Dieu et le danger où elle est de le perdre, selon la pensée de notre saint auteur, pouvoient-ils nous être représentés par des images plus touchantes? Où trouverions-nous également une idée plus vraie du travail que nous devons accomplir durant le cours de notre vie

---

bono divino secundùm se considerato. Et tale gaudium charitatis permixtionem tristitiæ non patitur, sicut nec illud bonum de quo gaudetur, potest aliquam mali admixtionem habere. Et ideo Apostolus dicit, *ad Philip.*, IV : « Gaudete in Domino semper (1). » Aliud autem est gaudium charitatis, quo gaudet aliquis de bono divino, secundùm quòd participatur à nobis. Hæc autem participatio potest impediri per aliquod contrarium. Et ideo ex hac parte gaudium charitatis potest habere permixtionem tristitiæ, prout scilicet aliquis tristatur de eo quod repugnat participationi divini boni, vel in nobis, vel in proximis quos tanquam nos ipsos diligimus.

Ad primum ergo dicendum, quòd fletus proximi non est nisi de aliquo malo; omne autem malum importat defectum participationis summi boni : et ideo in tantum facit charitas condolere proximo, in quantum participatio divini boni in eo impeditur.

Ad secundum dicendum, quòd peccata dividunt inter nos et Deum, ut dicitur *Isai.*, LIX. Et ideo hæc est ratio dolendi de peccatis præteritis nostris, vel etiam aliorum, in quantum per ea impedimur à participatione divini boni.

(1) Ubi quatuor conditiones veri gaudii notat S. Thomas, nimirum ut sit rectum quia de Deo, unde dicitur *in Domino;* ut continuum et peccato non interruptum, unde dicitur *semper;* ut sit multiplicatum de omnibus divinis operibus, unde subjungitur, *iterum dico;* ut sit denique moderatum non dissolutum, unde sequitur : *Modestia vestra nota sit, etc.*

3° Quoique, dans ce séjour de misère, nous participions en quelque sorte au bien divin par la connoissance et par l'amour, néanmoins les misères de cette vie nous empêchent d'y participer aussi parfaitement que nous y participerons dans le ciel. Par conséquent, cette tristesse qui nous fait gémir sur le délai de la gloire, se rapporte aussi à l'obstacle qui nous empêche de participer au bien divin.

ARTICLE III.

La joie spirituelle qui est l'effet de la charité, peut-elle être en nous pleine et entière?

Il paroît que la joie spirituelle, effet de la charité, ne peut pas être en nous pleine et entière. 1° Plus la joie que nous ressentons à cause de Dieu est grande, plus la joie spirituelle acquiert de plénitude en nous. Or, quand il s'agit de Dieu, notre joie ne peut jamais être proportionnée à son objet, par la raison que la bonté de Dieu, qui est infinie, excède la joie de la créature, qui est limitée. Donc la joie spirituelle ne peut jamais être pleine et entière.

2° Ce qui est dans sa plénitude ne peut pas être plus grand qu'il n'est. Or, la joie des bienheureux, même dans le ciel, peut être encore plus grande, puisque les uns ont une joie plus grande que les autres. Donc la joie spirituelle ne peut pas être dans la créature pleine et entière.

3° La compréhension (1) ne paroît pas être autre chose que la plénitude de la connoissance. Or, comme la puissance cognitive de la créature

terrestre et du bonheur qui doit en être le résultat et la récompense? C'est dans le même sens que doit être entendue la doctrine du grand Apôtre, lorsque, après avoir recommandé si souvent à ses disciples « de se réjouir en servant Dieu, de se réjouir dans le Seigneur, » il reconnoît qu'il y a une tristesse qui, bien loin de nous détourner de notre fin, nous aide à opérer les œuvres de la justice.

(1) Ce mot doit être pris ici dans son sens étymologique et absolu, comme la suite du raisonnement le prouve. Dans ce sens l'homme ni une créature quelconque ne peuvent, en effet, comprendre Dieu, par la raison toute simple que le fini ne sauroit embrasser l'infini. Mais si par ce mot on entend seulement la possession d'une chose, comme l'entend saint Paul

---

Ad tertium dicendum, quòd quamvis in incolatu hujus miseriæ, aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem et amorem, tamen hujus vitæ miseria impedit à perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria. Et ideo hæc etiam tristitia qua quis luget de dilatione gloriæ, pertinet ad impedimentum participationis divini boni.

ARTICULUS III.

Utrùm spirituale gaudium, quod ex charitate causatur, possit in nobis impleri.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd spirituale gaudium, quod ex charitate causatur, non possit in nobis impleri. Quantò enim majus gaudium de Deo habemus, tantò gaudium ejus in nobis magis impletur. Sed nunquam possumus tantum de eo gaudere, quantum dignum est ut de Deo gaudeatur; quia semper bonitas ejus, quæ est infinita, excedit gaudium creaturæ, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquam potest impleri.

2. Præterea, illud quod est impletum, non potest esse majus. Sed gaudium etiam beatorum potest esse majus, quia gaudium unius est majus quàm alterius. Ergo gaudium de Deo non potest in creatura impleri.

3. Præterea, nihil aliud videtur esse comprehensi, quàm cognitionis plenitudo. Sed sicut vis cognoscitiva creaturæ est finita, ita et vis

est limitée, de même aussi sa puissance appétitive. Par conséquent, la créature ne pouvant comprendre Dieu, il paroît qu'elle ne peut pas non plus avoir à son sujet une joie pleine et entière.

Mais le contraire est établi par ces paroles de Notre-Seigneur, s'adressant à ses disciples, *Joan.*, XV, 11 : « Afin que ma joie demeure en vous, et que votre joie soit pleine. »

(CONCLUSION. — Quoique la joie spirituelle que la charité produit en nous, ne puisse pas être ici-bas pleine et entière, elle le sera néanmoins dans la patrie, de telle sorte que tous nos désirs trouveront en elle leur satisfaction.)

La plénitude de la joie peut s'entendre de deux manières : premièrement, par rapport à la chose qui en est l'objet, de telle sorte que l'on s'en réjouisse autant qu'elle le mérite. Dans ce sens, il n'y a que Dieu qui puisse avoir à son propre sujet une joie pleine et entière, parce que la joie de Dieu est infinie, et par conséquent adéquate à sa bonté infinie, tandis que la joie de toute créature est nécessairement finie. Secondement, on peut entendre la plénitude de la joie par rapport au sujet qui se réjouit. Rappelons ici ce que nous avons dit dans le traité des passions, I II quest. XXV, art. 1, 2 et 4, que la joie est au désir comme le repos est au mouvement (1). Or, le repos est complet, quand il n'y a plus de mouvement. Par conséquent, la joie est pleine aussi, quand il n'y a plus rien à désirer. Tant que nous sommes sur la terre, nous ne cessons pas de désirer, parce que nous sommes toujours à même de nous rapprocher davantage de Dieu par la grace, comme nous l'avons montré,

quand il dit : « Ce n'est pas que j'aie encore saisi ma couronne (comprehenderim) ou que je sois parfait.... » et comme l'explique saint Thomas, dans son traité de la Béatitude, la compréhension peut s'appliquer à la prise de possession de Dieu par l'homme.

(1) Nous avons déjà fait remarquer à quel point ces analogies puisées dans l'ordre naturel, dans celui même des choses physiques, servoient heureusement à saint Thomas pour exposer l'économie du plan divin dans les choses spirituelles et surnaturelles.

---

appetitiva ejusdem. Cùm ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quòd non possit alicujus creaturæ gaudium de Deo impleri.

Sed contra est, quod Dominus discipulis dicit, *Joan.*, XV : « Ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur (1). »

(CONCLUSIO. — Spirituale gaudium, quod in nobis ex charitate causatur, quanquam in via impleri non possit, in patria tamen sic implebitur, ut in eo omne nostrum desiderium conquiescat.)

Respondeo dicendum, quòd plenitudo gaudii potest intelligi dupliciter. Uno modo ex parte rei de qua gaudetur, ut scilicet tantum gaudeatur de ea, quantum est dignum de ea gauderi : et sic Dei solum gaudium est plenum de seipso, quia gaudium Dei est infinitum, et hoc est condignum infinitæ bonitati Dei; cujuslibet autem creaturæ gaudium oportet esse finitum. Alio modo potest intelligi plenitudo gaudii ex parte gaudentis. Gaudium autem comparatur ad desiderium, sicut quies ad motum, ut suprà dictum est, cùm de passionibus ageretur (1, 2, qu. 25). Est autem quies plena cùm nihil restat de motu. Unde tunc gaudium est plenum quando jam nihil desiderandum restat. Quamdiu autem in hoc mundo sumus, non cessat in nobis desiderii motus, quia adhuc restat quòd Deo magis appropinquemus per gratiam, ut ex suprà dictis

(1) Et quidem Augustinus, Tract. LXXXIII. in *Joan.*, gaudium illud interpretatur quo beati futuri sumus; et quod in fide renascentium inchoatur, sed in præmio resurgentium implebitur.

quest. XXIV, art. 4 et 7. Mais quand nous serons parvenus à la béatitude parfaite, nous n'aurons plus rien à désirer, parce qu'alors nous jouirons pleinement de Dieu, et que l'homme trouvera dans cette jouissance tous les autres biens qu'il aura pu désirer, suivant cette parole du Psalmiste, CII, 5 : « Il remplit votre désir en vous comblant de tous les biens. » Ainsi ce ne sera pas seulement le désir que nous avons de Dieu, qui sera alors pleinement satisfait, mais il en sera de même de tous nos autres désirs. Par conséquent, la joie des bienheureux sera parfaitement pleine; elle sera même surabondante, puisqu'ils auront plus qu'ils n'ont pu désirer. « Car le cœur de l'homme n'a jamais conçu ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment, » dit l'Apôtre, I *Cor.*, II, 9. Et le divin Maître exprimant la même pensée dit, *Luc.*, VI, 38 : « On versera dans votre sein une bonne mesure, une mesure pressée, entassée, et qui débordera. » Toutefois, comme aucune créature ne peut être susceptible d'une joie ayant Dieu pour objet, qui soit adéquate à Dieu même, il s'ensuit que la joie spirituelle pleine et entière n'est pas contenue dans l'homme, mais que l'homme pénètre plutôt en elle, suivant cette parole de l'Evangile, *Matth.*, XXV, 21 : « Entrez dans la joie de votre Seigneur (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Ce raisonnement s'appuie sur la plénitude de la joie, considérée par rapport à la chose dont on se réjouit.

2° Quand nous serons parvenus à la béatitude, chacun aura atteint le terme qui lui étoit assigné par la prédestination divine, et il ne sera plus possible alors de tendre au-delà. Mais cela n'empêche pas, qu'une fois

(1) Remarquable expression, admirablement propre à nous montrer la plénitude de l'éternelle joie pour chacun des habitants de la patrie céleste. L'Evangile ne dit pas, comme l'observent les commentateurs et les interprètes, recevez la joie de votre Seigneur, mais bien entrez dans la joie de votre Seigneur, pour nous faire voir à quel point cette joie dépasse la capacité du cœur humain. C'est un océan sans fond et sans limites, pour employer encore une image familière aux mêmes auteurs, un océan de félicité, où l'homme et l'ange seront plongés dans les siècles des siècles.

---

patet (qu. 24, art. 4 et 7). Sed quando jam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit, quia ibi erit plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quidquid etiam circa alia bona desideraverit, secundùm illud *Psalm.* CII : « Qui replet in bonis desiderium tuum (1). » Et ideo quiescet desiderium, non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Unde gaudium beatorum est perfectè plenum. Est etiam *superplenum*, quia plus obtinebunt quàm desiderare suffecerint. « Non enim in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus diligentibus se, » ut dicitur I *ad Cor.*, II, Et hoc est quod dicitur *Luc.*, VI : « Mensuram bonam et superefluentem dabunt in sinum vestrum. » Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quòd istud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potiùs homo intrat in ipsum, secundùm illud *Matth.*, XXV : « Intra in gaudium Domini tui. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de plenitudine gaudii ex parte rei de qua gaudetur.

Ad secundum dicendum, quòd cum perventum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attinget terminum sibi præfixum ex prædestinatione divina; nec restabit ulterius aliquid quo ten-

(1) Ubi Theodoretus de præsenti etiam statu id explicat, in quo *bona desideria Deus implet;* sed Augustinus de futuro, quia *quodcumque bonum hic accendat desideratum, non satiat adeptum;* sicut legit pro *replet.*

parvenus à notre terme respectif, nous ne soyons plus rapprochés de Dieu les uns que les autres. Ainsi la joie de chacun sera pleine par rapport au sujet, parce que chacun sera pleinement satisfait dans ses désirs; mais, par rapport à l'objet, la joie sera plus grande dans les uns que dans les autres, parce qu'il y en aura qui participeront plus pleinement à la béatitude divine (1).

3° La compréhension implique la plénitude de la connoissance par rapport à la chose que l'on connoît, de telle sorte qu'elle soit connue autant qu'elle peut l'être. Mais il y a aussi une plénitude de connoissance par rapport au sujet qui connoît, comme nous venons de le voir pour la joie. De là ces paroles de l'Apôtre, *Coloss.*, I, 9 : « Je demande à Dieu qu'il vous remplisse de la connoissance de sa volonté, en vous donnant toute sagesse et toute intelligence spirituelle. »

ARTICLE IV.

La joie est-elle une vertu ?

Il paroît que la joie est une vertu. 1° Le vice est contraire à la vertu. Or, la tristesse compte parmi les vices, comme on le voit clairement dans la paresse et l'envie. Donc la joie doit compter parmi les vertus.

2° Comme l'amour et l'espérance sont des passions qui ont le bien pour objet, de même aussi la joie. Or, on met au rang des vertus l'amour et l'espérance. Donc on doit y mettre aussi la joie.

3° C'est sur les actes des vertus que portent les préceptes de la loi. Or, il nous est ordonné de nous réjouir en Dieu; car l'Apôtre nous dit, *Philip.*, IV, 4 : « Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur. » Donc la joie est une vertu.

(1) Pour mieux comprendre que l'inégalité des récompenses soit à jamais exempte de regret ou d'envie, songeons que la volonté des bienheureux sera complètement absorbée dans la

---

datur; quamvis in illa terminatione unus perveniat ad majorem propinquitatem Dei, alius ad minorem : et ideo uniuscujusque gaudium erit plenum ex parte gaudentis; quia uniuscujusque desiderium plenè quietabitur. Erit tamen gaudium unius majus quam alterius propter pleniorem participationem divinæ beatitudinis.

Ad tertium dicendum, quòd comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitæ; ut scilicet tantum cognoscatur res quantum cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut et de gaudio dictum est. Unde et Apostolus dicit *ad Coloss.*, I : « Impleamini agnitione voluntatis ejus in omni sapientia et intellectu spirituali. »

ARTICULUS IV.

Utrùm gaudium sit virtus.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd gaudium sit virtus. Vitium enim contrariatur virtuti. Sed tristitia ponitur vitium, ut patet de acedia et de invidia. Ergo etiam gaudium debet poni virtus.

2. Præterea, sicut amor et spes sunt passiones quædam, quarum objectum est *bonum*, ita et gaudium. Sed amor et spes ponuntur virtutes. Ergo et gaudium debet poni virtus.

3. Præterea, præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed præcipitur nobis quòd in Deo gaudeamus, secundum illud *ad Phil.*, IV : « Gaudete in Domino semper. » Ergo gaudium est virtus.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, puisque la joie ne compte ni parmi les vertus théologales, ni parmi les vertus morales, ni parmi les vertus intellectuelles, comme nous l'avons montré, I II quest. LVII, LX et LXII.

(Conclusion. — La joie n'est pas une vertu distincte de la charité; elle est un acte ou un effet de cette vertu.)

Ainsi qu'il a été dit, I II quest. LV, art. 2, la vertu est une habitude active. Il est donc de l'essence même d'une vertu qu'elle incline à produire un acte. Mais il arrive accidentellement qu'une même habitude produit plusieurs actes de la même nature, subordonnés entre eux de manière à ce que l'un résulte de l'autre. Et comme les actes postérieurs ne procèdent de l'habitude vertueuse qu'au moyen d'un premier acte, c'est par ce premier acte seulement que la vertu se définit et se dénomme, bien que les autres actes en proviennent également. Or, il est manifeste, d'après ce que nous avons dit, I II quest. XXV, art. 1, 2 et 4, que l'amour est la première passion de la puissance appétitive, laquelle produit aussi le désir et la joie. Ainsi, c'est l'habitude de la même vertu qui incline à aimer, à désirer le bien qu'on aime et à se réjouir de ce même bien; mais, l'amour étant le premier de ces actes, c'est de l'amour, et non de la joie ni du désir, que cette vertu prend sa dénomination; et on l'appelle charité. Par conséquent, la joie n'est pas une vertu distincte de la charité; mais elle est un acte ou un effet de cette vertu;

volonté divine, que le sentiment de la justice dominera dans leur cœur sur tout autre sentiment. Ils verront clairement en Dieu même la raison de tout ce qui est et la profonde harmonie des existences immortelles. Et cet amour de l'ordre universel, dont ils feront eux-mêmes partie, fera participer en quelque sorte chacun d'eux au bonheur et à la gloire de tous les autres.

Sed contra est, quòd neque connumeratur inter virtutes theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, ut ex supra dictis patet (1).

(Conclusio. — Gaudium non est virtus à charitate distincta, sed quidam est charitatis actus seu effectus.)

Respondeo dicendum, quòd virtus, sicut suprà habitum est, (1, 2, qu. 55, art. 2), est habitus quidam operativus : et ideo secundum propriam rationem, habet inclinationem ad aliquem actum. Est autem contingens ex uno habitu plures actus ejusdem rationis ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis, nisi per actum priorem, inde est quòd virtus non diffinitur, nec denominatur, nisi ab actu priori; quamvis etiam alii actus ab ea consequantur. Manifestum est autem ex his quæ suprà de passionibus dicta sunt (2), quod amor est prima affectio appetitivæ potentiæ; ex qua sequitur et desiderium et gaudium. Et ideo habitus virtutis idem est qui inclinat ad diligendum et desiderandum bonum dilectum, et ad gaudendum de eo. Sed quia dilectio inter hos actus est prior, ideo est quòd virtus non denominatur à gaudio nec à desiderio, sed à dilectione, et dicitur charitas. Sic ergo, gaudium non est aliqua virtus à charitate distincta, sed est quidam charitatis actus sive effectus.

(1) Putà 1, 2, qu. 57, quoad virtutes intellectuales; et qu. 60, quoad morales; et qu. 62, quoad theologicas. Quæ respectivè ibi numerantur nullâ gaudii factâ mentione.

(2) Sicut iterum 1, 2, qu. 25, art. 1 et 2 et 4, videre est vel implicitè vel explicitè; præsertim verò art. 2 ex professo : *Utrùm scilicet amor sit prima passionum concupiscibilis.*

et c'est pourquoi l'Apôtre la compte parmi les fruits, *Gal.*, V, 22 (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le vice de la tristesse a sa cause dans l'amour déréglé de soi-même, qui est, non pas un vice spécial, mais comme la racine de tous les vices, ainsi qu'il a été dit, I II quest. LXXVII, art. 4. Voilà pourquoi il a fallu regarder comme des vices spéciaux certaines tristesses particulières, provenant d'un vice général et non d'un vice spécial. Au contraire, l'amour de Dieu étant une vertu spéciale, à savoir la charité, on rapporte la joie à cette vertu, comme étant son acte propre, ainsi que nous venons de le dire.

2° L'espérance est l'effet de l'amour, aussi bien que la joie ; mais l'espérance présente dans son objet un caractère spécial, en ce qu'elle tend vers le bien difficile et possible à obtenir ; et c'est pourquoi elle est une vertu spéciale. Mais la joie n'ajoute à l'amour, sous le rapport de son objet, rien de particulier qui puisse en faire une vertu spéciale.

3° La joie est l'objet d'un précepte de la loi, en tant qu'elle est un acte de la charité, bien qu'elle n'en soit pas le premier acte.

(1) Saint Paul venoit d'énumérer et de signaler à la réprobation des fidèles les œuvres de la chair, en ajoutant que ces œuvres seroient un jour trappées de la réprobation éternelle ; dans le passage indiqué, il énumère les fruits de l'esprit, en prenant ce dernier par opposition avec la chair. Il est vrai qu'il range quelques vertus parmi ces fruits ; mais il est des vertus qui peuvent être à certains égards regardées comme des fruits véritables, soit parce qu'on y trouve le repos, soit parce qu'on peut y voir le dernier terme de plusieurs autres vertus moins parfaites : deux conditions exigées par l'existence et la nature du fruit, tel qu'il a été défini par le docteur angélique.

Et propter hoc connumeratur inter fructus, ut patet *Galat.*, V (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd tristitia quæ est vitium, causatur ex inordinato amore sui ; quod non est aliquod speciale vitium, sed quædam generalis radix vitiorum, ut suprà dictum est (2). Et ideo oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia ; quia non derivantur ab aliquo speciali vitio, sed à generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quæ est charitas, ad quam reducitur gaudium, ut dictum est (art. 2), sicut proprius actus ejus.

Ad secundum dicendum, quòd spes consequitur ex amore, sicut et gaudium. Sed spes addit ex parte objecti quamdam specialem rationem, scilicet *arduum*, et *possibile adipisci*. Et ideo ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte objecti nullam specialem rationem addit supra amorem, quæ possit causare specialem virtutem.

Ad tertium dicendum, quòd in tantum datur præceptum legis de gaudio, in quantum est actus charitatis, licet non sit primus actus ejus.

(1) Ubi dicitur vers. 22 : *Fructus* autem *Spiritus, charitas, gaudium, pax, etc.*
(2) Nempe 1, 2, qu. 77, art. 4 : *Utrùm amor sui sit principium omnis peccati.*

QUESTION XXIX.

De la paix.

Nous avons maintenant à nous occuper de la paix. Quatre questions se présentent à ce sujet : 1° La paix est-elle la même chose que la concorde ? 2° Tous les êtres désirent-ils la paix ? 3° La paix est-elle l'effet de la charité ? 4° La paix est-elle une vertu ?

ARTICLE I.

La paix est-elle la même chose que la concorde ?

Il paroît que la paix est la même chose que la concorde. 1° Saint Augustin dit, *De Civ. Dei*, XIX, 13 : « La paix qui unit les hommes c'est la concorde bien ordonnée. » Or, il ne s'agit ici que de cette paix. Donc la paix est la même chose que la concorde.

2° La concorde est l'union des volontés. Or, la paix consiste essentiellement dans cette union ; car, « elle opère l'union et l'accord entre tous les êtres, » dit saint Denis, *De div. Nom.*, XI. La paix est donc la même chose que la concorde.

3° Les choses dont le contraire est le même sont identiques. Or, la concorde et la paix ont le même contraire, à savoir la dissension. De là, en effet, cette parole de l'Apôtre, I *Cor.*, XIV, 33 : « Notre Dieu n'est pas un Dieu de dissension, mais un Dieu de paix. » Donc la paix est la même chose que la concorde.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Il peut y avoir concorde dans le

---

QUÆSTIO XXIX.

De pace, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de pace.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm pax sit idem quod concordia. 2° Utrùm omnia appetant pacem. 3° Utrùm pax sit effectus charitatis. 4° Utrum pax sit virtus.

ARTICULUS I.

Utrùm pax sit idem quod concordia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd pax sit idem quod concordia. Dicit enim Augustinus XIX, *De Civitate Dei* (cap. 23) : « Pax hominum est ordinata concordia. » Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.

2. Præterea, concordia est quædam unio voluntatum. Sed ratio pacis in tali unione consistit; dicit enim Dionysius XI, cap. *De div. Nom.*, quòd « pax est omnium unitiva, et consensus operativa. » Ergo pax est idem quod concordia.

3. Præterea, quorum est idem oppositum, et ipsa sunt idem (2). Sed idem opponitur concordiæ et paci, scilicet dissensio : unde dicitur I. *ad Cor.*, XIV. « Non est dissensionis Deus, sed pacis. » Ergo pax est idem quod concordia.

Sed contra est, quòd concordia potest esse

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 1, ad 6; et in II. *ad Thessal.*, III, lect. 2.

(2) Juxta topicum axioma quod ex libro II Boetii *De differentiis topicis* implicitè colligi potest.

mal entre plusieurs impies. Or, il est écrit, *Is.*, XLVIII, 22 : « Il n'y a point de paix pour les impies (1). » Donc la paix n'est pas la même chose que la concorde.

(CONCLUSION. — La paix n'implique pas seulement l'accord des appétits de divers individus, ce qui est le propre de la concorde, mais de plus l'accord des divers appétits dans un seul et même individu.)

La paix comprend la concorde, mais elle exprime quelque chose de plus. Par conséquent, partout où la paix existe, la concorde existe aussi; mais la paix, à prendre ce mot dans sa véritable signification, n'est pas partout où se trouve la concorde. La concorde, en effet, implique la pluralité du sujet, en tant qu'elle est la réunion des volontés de divers individus dans un même sentiment. Il arrive aussi que dans un seul et même individu la volonté ait des tendances diverses, et cela de deux manières : premièrement, par suite de la diversité même des puissances appétitives; ainsi le plus souvent l'appétit sensitif sollicite la volonté en sens contraire de l'appétit rationnel, selon l'expression de l'Apôtre, *Gal.*, V, 17 : « La chair conspire contre l'esprit. » Secondement, parce que la même puissance appétitive tend vers des objets divers qu'elle ne peut saisir à la fois, ce qui amène nécessairement lutte entre les mouvements de l'appétit. Or, l'accord entre ces mouvements est de l'essence de la paix; car l'homme n'a pas le cœur en paix tant qu'il n'a pas ce qu'il désire, et lors même qu'il possède ce qu'il désiroit, il lui reste encore à désirer quelque chose qu'il ne peut posséder en même temps; mais cet accord n'est pas de l'essence de la concorde. Par conséquent, la concorde

(1) Telle est la traduction de la Vulgate. Les Septante disent : « Pour les impies il n'est pas de joie, » en mettant, au lieu de ce dernier substantif le verbe correspondant οὐκ ἔστι χαίρειν. Mais la joie telle que l'entend ici le prophète, est une conséquence immédiate et nécessaire de la paix intérieure, ou plutôt se confond avec elle. C'est la remarque de saint Cyrille, *lib.* IV, *orat.* 3, sur ce passage d'Isaïe. L'apôtre saint Paul ne sépare pas non plus ces deux choses : « Soyez remplis de toute joie et de toute paix dans la lumière de la foi. » *Rom.*, XV, 13.

---

aliquorum impiorum in malo. « Sed non est pax impiis, » ut dicitur *Isa.*, XLVIII. Ergo pax non est idem quod concordia.

(CONCLUSIO. — Pax non modo unionem multorum appetituum diversorum appetentium importat, quod concordiæ convenit, sed etiam diversorum appetituum unius appetentis unionem addit.)

Respondeo dicendum, quòd pax includit concordiam, et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia; non tamen ubicumque est concordia, ibi est pax, si nomen pacis propriè sumatur. Concordia enim propriè sumpta est ad alterum, in quantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa. Et hoc dupliciter : uno quidem modo secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud *ad Gal.*, V : « Caro concupiscit adversus spiritum; » alio modo in quantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit, quæ simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis. Non enim homo habet pacatum cor, quamdiu non habet id quod vult, et si habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum, quod simul habere non potest. Hæc autem unio non est de ratione concordiæ. Unde concordia importat

exprime l'union des appétits dans divers individus, et la paix implique cette même union et de plus celle des appétits dans un seul et même individu.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin parle en cet endroit de la paix qui unit les hommes entre eux, et il appelle cette paix, non pas une concorde quelconque, mais la concorde bien ordonnée, c'est-à-dire celle qui fait régner l'accord entre deux individus, en maintenant les droits de chacun. Car si l'accord qui les unit, au lieu d'être l'effet d'une liberté réciproque, est forcée en quelque sorte par la crainte d'un mal dont l'un des deux est menacé, la concorde qui existe entre eux n'est pas une paix véritable, parce que l'ordre n'est pas observé à l'égard de chacune des parties, et qu'il est troublé par l'influence de la crainte. Aussi le saint docteur avoit-il dit plus haut, que « la paix est la tranquillité de l'ordre (1) ; » laquelle tranquillité consiste en ce que tous les mouvements appétitifs soient en repos dans le même individu.

2° De ce qu'un individu est en parfait accord avec un autre, il ne suit pas qu'il soit parfaitement d'accord avec lui-même, à moins que tous ses mouvements appétitifs ne s'accordent aussi entre eux.

3° Deux sortes de dissensions sont contraires à la paix : la dissension de l'homme avec lui-même, et celle d'un homme avec son semblable ; et il n'y a que cette dernière qui soit contraire à la concorde.

(1) Admirable pensée, et qui réunit au suprême degré toutes les qualités du sublime, la simplicité, la profondeur et l'étendue. Plus on l'étudiera en elle-même et dans ses applications, plus on la trouvera vraie et féconde. Appliquée au monde matériel, elle en explique la magnificence et l'harmonie; transportée au monde moral, elle renferme, avec le plus lumineux des principes, une leçon dont la force et la grandeur n'ont pas échappé aux moralistes chrétiens. Mais c'est là une mine qui est loin d'être épuisée; et l'usage qu'en fait ici le docteur angélique ne fait même que nous laisser entrevoir les utiles enseignements qu'on pourroit encore en tirer.

---

unionem appetituum diversorum appetentium. Pax autem supra hanc unionem importat etiam appetitnum unius appetentis unionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur ibi de pace, quæ est unius hominis ad alium, et hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quòd unus homo concordat cum alio secundum illud quod utrique convenit. Si enim homo concordat cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicujus mali sibi imminentis, talis concordia non est verè pax; quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc præmittit, quòd « pax est tranquillitas ordinis, » quæ quidem tranquillitas consistit in hoc quòd omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

Ad secundùm dicendum, quòd si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus ejus est omnino sibi unitus, nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi ejus sint consentientes.

Ad tertium dicendum, quòd paci opponitur duplex dissensio, scilicet dissensio hominis ad seipsum, et dissensio hominis ad alterum; concordiæ autem opponitur hæc sola secunda dissensio.

ARTICLE II.

Tous les êtres tendent-ils vers la paix?

Il paroît que tous les êtres ne tendent pas vers la paix. 1° D'après saint Denis, *De div. Nom.*, XI : « La paix produit l'union des sentiments. » Or, il ne peut y avoir union de sentiments pour les êtres dépourvus de connoissance. Donc ces êtres ne peuvent tendre vers la paix.

2° L'appétit ne se porte pas en même temps vers des objets contraires. Or, il y en a beaucoup qui aspirent après les guerres et les divisions. Donc tous les êtres ne tendent pas vers la paix.

3° Le bien est seul l'objet de l'appétit. Or, il y a une sorte de paix qui paroît être mauvaise; autrement le Seigneur ne diroit pas, *Math.*, X, 34 : « Je ne suis pas venu porter la paix. » Donc tous les êtres ne tendent pas vers la paix.

4° Le souverain bien, c'est-à-dire la fin dernière, paroît être ce à quoi tendent tous les êtres. Or, la paix n'est pas un bien de cette nature, puisqu'on la possède ici-bas; car le Seigneur n'a pas dit en vain, *Marc.*, IX, 49 : « Ayez la paix entre vous. » Donc tous les êtres ne tendent pas vers la paix.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De Civ. Dei*, XIX, 12 : « Tous les êtres tendent vers la paix (1). » Et saint Denis, *De div. Nom.*, XI, dit la même chose.

(CONCLUSION. — La paix consistant dans la tranquillité de l'ordre, il est

(1) Ce qui, dans la pensée de saint Augustin, comme dans celle de saint Thomas, doit être entendu, non-seulement des hommes, mais de tous les êtres sans exception, raisonnables ou irraisonnables, animés ou inanimés. On pourra s'en convaincre en lisant le passage tout entier du saint évêque d'Hippone.

ARTICULUS II.

Utrùm omnia appetant pacem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non omnia appetant pacem. Pax enim, secundum Dionysium (*De div. Nom.* cap. XI), est « unitiva consensus. » Sed in his quæ cognitione carent, non potest uniri consensus. Ergo hujusmodi pacem appetere non possunt.

2. Præterea, appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella et dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

3. Præterea, solum bonum est appetibile. Sed quædam pax videtur esse mala; alioquin Dominus non diceret *Matth.*, X : « Non veni mittere pacem (2). » Ergo non omnia pacem appetunt.

4. Præterea, illud quod omnia appetunt, videtur esse summum bonum, quod est ultimus finis. Sed pax non est hujusmodi, quia etiam in statu viæ habetur; alioquin frustra Dominus mandaret *Marc.*, IX : « Pacem habete inter vos. » Ergo non omnia pacem appetunt.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XIX, *De Civ. Dei*, quòd « omnia pacem appetunt. » Et idem etiam dicit Dionysius, cap. IX *De div. Nom.*

(CONCLUSIO. — Cùm pax in tranquillitate ordinis consistat, omnia pacem appetere ne-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 3, ad 5; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 4; et qu. 22, de verit., art. 1, ad 12; et in Dionysium, *De div. Nomin.*, cap. 11, lect. 1, col. 1.

(2) Vel emphaticè magis, vers. 33 : *Nolite arbitrari quia venerim pacem mittere in terram. Non veni pacem mittere, sed gladium.*

nécessaire que tous les êtres tendent vers la paix, en tant qu'ils cherchent tous à arriver sans violence et sans obstacle à ce qu'ils appètent.)

L'homme qui désire une chose, cherche par là même à l'obtenir, et veut par conséquent que rien ne l'en empêche. Or, il peut être empêché d'obtenir le bien qu'il désire par un appétit contraire, venant ou de lui-même, ou d'un autre. Et comme, dans l'un et l'autre cas, cet appétit est détruit par la paix, il s'ensuit nécessairement que partout où il y a appétit, il y a tendance vers la paix, tout être inclinant à arriver tranquillement et sans obstacle à l'objet qu'il appète; car c'est là l'essence de la paix, que saint Augustin définit, comme nous l'avons vu dans l'article précédent, « la tranquillité de l'ordre. »

Je réponds aux arguments : 1° La paix emporte l'union, non-seulement de l'appétit intellectuel, raisonnable ou animal, qui existe dans les êtres susceptibles de consentement, mais aussi de l'appétit naturel. Aussi saint Denis dit-il, à l'endroit même cité dans l'argument, que « la paix produit et le consentement et la connexité, » le consentement exprimant l'union des appétits dans les êtres doués de connoissance, et la connexité celle des appétits naturels.

2° Ceux qui cherchent les guerres et les divisions, ne veulent en cela même que la paix, qu'ils ne croient pas avoir. En effet, comme nous l'avons dit dans l'article précédent, la paix n'existe pas entre deux hommes s'accordant sur un point, mais dont l'un veut en outre une chose que l'autre ne veut pas. Et si les hommes cherchent souvent à détruire par la guerre la concorde qui les unit de cette manière, c'est qu'ils n'y trouvent point une paix qui les satisfasse pleinement, et qu'ils espèrent y parvenir. Ainsi, tous ceux qui font la guerre ne se proposent par là que d'arriver à une paix plus parfaite que celle qu'ils avoient auparavant (1).

(1) Et quand ces sentiments, les seuls légitimes, les seuls avouables, ne sont pas ceux des

---

cesse est, quatenus tranquillè et absque impedimento pervenire desiderant ad id quod appetunt.)

Respondeo dicendum, quòd ex hoc ipso quòd homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere ejus quod appetit assecutionem, et, per consequens, remotionem eorum quæ assecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius, vel alterius. Et utrumque tollitur per pacem, sicut suprà dictum est. Et ideo necesse est, quòd omne appetens appetat pacem; in quantum scilicet omne appetens appetit tranquille et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quàm Augustinus (ut suprà) diffinit « tranquillitatem ordinis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd pax importat unionem, non solum appetitus intellectualis, seu rationalis, aut animalis, ad quos potest pertinere consensus; sed etiam appetitus naturalis. Et ideo Dionysius dicit (ubi suprà), quòd « pax est operativa et consensus et connaturalitatis; » ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium, per connaturalitatem autem importetur unio appetituum naturalium.

Ad secundum dicendum, quòd illi etiam qui bella quærunt et dissensiones, non desiderant nisi pacem, quam se habere non existimant. Ut enim dictum est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quærunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant, in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc, omnes bellantes quærunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quàm prius haberent.

3° La paix consiste dans la quiétude et l'union des appétits. Or, comme l'appétit peut avoir pour objet le bien réel, ou le bien apparent, de même la paix peut aussi être vraie ou apparente. La véritable paix ne peut avoir lieu qu'avec le désir du bien réel, parce que tout mal, quoi qu'il ait quelque apparence de bien, et que sous ce rapport il puisse, en partie, calmer l'appétit, présente néanmoins un grand nombre de défauts qui laissent l'appétit inquiet et le troublent. Par conséquent, la paix véritable ne peut exister que dans les bons et relativement au bien. La paix des méchants est apparente, mais fausse, selon cette parole de la *Sagesse*, XIV, 22 : « Vivant dans une ignorance aussi funeste que la plus terrible guerre, ils appellent paix tant et de si grands maux. »

4° Quoique la paix ait seulement le bien pour objet, de même qu'on possède le bien véritable d'une manière parfaite, ou d'une manière imparfaite, de même aussi il y a deux sortes de paix : la paix parfaite et la paix imparfaite. La première consiste dans la possession parfaite du souverain bien, par laquelle tous les appétits s'unissent et se reposent dans un seul et même objet, suivant cette parole du Psalmiste, *Ps.* CXLVII, 14 : « Il a établi la paix jusqu'aux confins de tes états. » La seconde est celle que nous possédons ici-bas, où notre ame, bien que son mouvement principal se repose en Dieu, ressent toujours et au dedans et en dehors d'elle-même, quelque opposition qui l'empêche de jouir pleinement de la paix.

hommes qui font la guerre, quand on la fait sous l'impulsion d'un esprit incapable de calme et de repos, ou par le désir d'une fausse grandeur, on a toujours l'expression de ces mêmes sentiments sur les lèvres. Nul, plus que les esprits inquiets, dans la vie privée, que les ambitieux ou les conquérants, dans les agitations politiques, ne proteste de son amour pour la paix. Saint Thomas proclame le principe, sans se préoccuper des travers ou des mensonges des hommes. Saint Augustin dit également, dans le passage indiqué plus haut : « Ceux-là mêmes qui excitent les guerres, n'ont évidemment d'autre ambition que de vaincre ; c'est-à-dire que par le moyen de la guerre ils veulent arriver à une paix glorieuse. »

Ad tertium dicendum, quòd pax consistit in quietatione et unione appetitus. Sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter, vel boni apparentis : ita et pax potest esse et vera, et apparens. Vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni ; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quæ malorum est, est pax apparens, et non vera. Unde dicitur *Sap.*, XIV : « In magno viventes inscientiæ bello, tot et tam magna mala pacem appellant. »

Ad quartum dicendum, quòd cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfectè et imperfectè, ita est duplex pax vera, una quidem perfecta, quæ consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur, quietati in uno ; et hic est ultimus finis creaturæ rationalis, secundum illud *Psalm.* CXLVII : « Qui posuit fines tuos pacem. » Alia verò est pax imperfecta, quæ habetur in hoc mundo ; quia etsi principalis animæ motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra, quæ perturbant pacem.

ARTICLE III.

La paix est-elle l'effet propre de la charité?

Il paroît que la paix n'est pas l'effet propre de la charité. 1° On ne possède point la charité sans la grace sanctifiante. Or, il y en a qui possèdent la paix sans avoir la grace sanctifiante, comme c'est le cas des gentils, quand ils sont en paix. Donc la paix n'est pas l'effet propre de la charité.

2° Ce dont le contraire peut exister avec la charité, n'est pas l'effet de cette vertu. Or, la dissension, qui est contraire à la paix, peut exister avec la charité. Nous voyons, en effet, les saints docteurs eux-mêmes, saint Augustin et saint Jérôme, par exemple, divisés de sentiment sur certaines questions, *Aug. Epist.*, 8, 10, 11. Les *Actes des Apôtres*, XV, nous montrent également Paul et Barnabé en désaccord. Il paroît donc que le paix n'est pas l'effet de la charité.

3° Une même chose n'est pas l'effet propre de causes diverses. Or, la paix est l'effet de la justice, suivant cette parole d'Isaïe, XXXII, 17 : « La paix sera l'œuvre de la justice. » Donc elle n'est pas l'effet de la charité.

Mais il est écrit, au contraire, *Ps.* CXVIII, 166 : « Il y a une paix abondante pour ceux qui aiment votre loi. »

(Conclusion. — La paix est l'effet propre de la charité, puisque l'amour de charité s'étend à Dieu et au prochain.)

Il y a deux sortes d'union qui tiennent à l'essence de la paix, comme nous l'avons dit, article premier : l'union de nos propres appétits s'ordonnant vers un seul et même objet, et l'union de notre propre appétit

---

ARTICULUS III.

Utrum pax sit proprius effectus charitatis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd pax non sit proprius effectus charitatis. Charitas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax à quibusdam habetur, qui non habent gratiam gratum facientem, sicut et gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus charitatis.

2. Præterea, illud non est effectus charitatis, cujus contrarium cum charitate esse potest. Sed dissensio, quæ contrariatur paci, potest esse cum charitate. Videmus enim quòd etiam sacri doctores, ut Hieronymus et Augustinus, in aliquibus opinionibus dissenserunt. Paulus etiam et Barnabas dissensisse leguntur *Act.*, XV. Ergo videtur, quòd pax non sit effectus charitatis.

3. Præterea, idem non est proprius effectus diversorum. Sed pax est effectus justitiæ, secundum illud *Isa.*, XXXI : « Et erit opus justitiæ pax. » Ergo non est effectus charitatis.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* CXVIII : « Pax multa diligentibus legem tuam. »

(Conclusio. — Pax proprius est charitatis effectus, ut ipsa charitatis dilectio se ad Deum et proximum extendit.)

Respondeo dicendum, quòd duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est (art. 1) : quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia verò est secundum unionem appetitus proprii cum appe-

(1) De his etiam III. part., qu. 89, art. 6; et de malo, qu. 10, art. 2; et qu. 2, de virtut., art. 2, ad 15; et *Opusc.*, IV, cap. 2.

avec l'appétit d'un autre. Or, la charité les produit toutes deux : la première, en tant qu'elle nous fait aimer Dieu de tout notre cœur, et lui rapporter toutes choses, par où tous nos appétits se portent vers un seul et même objet; la seconde, en tant qu'elle nous fait aimer le prochain comme nous-mêmes, d'où il advient que l'homme est disposé à faire la volonté d'autrui comme la sienne propre. Aussi l'*identité d'élection* est-elle une des conditions de l'amitié, comme on le voit dans Aristote, *Ethic.*, IX, 4 (1). Et Cicéron dit aussi, *De amicitia:* « Le propre des amis est de vouloir ou de ne vouloir pas la même chose. »

Je réponds aux arguments : 1° Nul ne perd la grace sanctifiante qu'à cause du péché; parce que l'homme se détourne ainsi de la fin légitime, en plaçant sa fin dans quelque chose de mauvais. Son appétit alors n'adhère pas principalement au vrai bien final, mais au bien apparent : et c'est pourquoi la paix véritable ne peut exister sans la grace sanctifiante; il ne sauroit y avoir alors qu'une paix apparente.

2° Ainsi que le dit le Philosophe, *Ethic.*, IX, 6, l'amitié implique accord, non en matière d'opinions, mais dans les biens afférents à la vie, et principalement dans les biens importants; parce que la dissension qui porte sur des choses de peu d'intérêt, on ne la regarde pas comme une véritable dissension; et dès lors rien n'empêche que des hommes ayant la charité soient divisés d'opinion. D'ailleurs une dissension de cette nature ne répugne pas à la paix, par la raison que l'opinion appartient à l'intellect, et que cette faculté de l'ame est antérieure à l'appétit (2), lequel

(1) Il faut se souvenir ici de la manière dont saint Thomas, conformément à la doctrine d'Aristote, a défini l'élection dans le traité des actes humains. L'élection est un acte de la volonté s'appliquant aux moyens dans la poursuite de la fin perçue par l'intellect. Et de la sorte, la pensée du Stagyrite revient à celle du philosophe romain; elle se trouve seulement énoncée par celui-ci avec des termes puisés dans le langage commun et d'autant plus accessibles à l'intelligence de tout le monde.

(2) Ou qui précède naturellement l'appétit. La pensée, en effet, et comme saint Thomas l'a

---

titu alterius. Et utramque unionem efficit charitas. Primam quidem unionem, secundum quòd Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum; et sic omnes appetitus nostri feruntur in unum. Aliam verò prout diligimus proximum sicut nosipsos; ex quo contingit quòd homo vult implere voluntatem proximi, sicut et sui ipsius. Et propter hoc inter amicabilia unum ponitur « identitas electionis, » ut patet in IX, *Ethic.* (1); et Tullius dicit in libro *De Amicitia*, quòd « amicorum est idem velle et nolle. »

Ad primum ergo dicendum, quòd à gratia gratum faciente nullus deficit, nisi propter peccatum, ex quo contingit quòd homo sit aversus à fine debito, in aliquo indebito finem constituens. Et secundùm hoc appetitus ejus non inhæret principaliter vero finali bono, sed apparenti : et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in IX. *Ethic.*, ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, et præcipuè in magnis; quia dissentire in aliquibus parvis, quasi videtur non esse dissensus : et propter hoc nihil prohibet aliquos charitatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci, quia opiniones pertinent ad intellectum, qui præcedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam existente con-

(1) Nempe cap. 4, tum in antiquis, tum in græco-lat. codicibus æquivalenter, cùm amicus

est ordonné par la paix. Et c'est ce qui a également lieu par rapport à la charité ; le dissentiment sur des choses sans importance ne lui est pas opposé, quand il laisse exister l'accord sur les biens principaux, parce qu'ici encore le dissentiment provient de la diversité des opinions, les uns pensant, contrairement aux autres, que ce qui est l'objet de la contestation appartient au bien, au sujet duquel les sentiments sont unanimes. D'où l'on doit conclure qu'un dissentiment sur des choses non-importantes et en matière d'opinion est contraire à la paix parfaite, dans laquelle toute vérité sera connue et tout désir satisfait, mais qu'elle n'est pas incompatible avec la paix imparfaite, telle qu'on la possède ici-bas.

3° La paix est l'*œuvre de la justice* indirectement, en ce sens que la justice écarte ce qui fait obstacle à la paix ; mais elle est directement l'*œuvre de la charité*, parce que la charité la produit par sa nature même. Car l'amour est « une force unitive, » selon l'expression de saint Denis, *De div. Nom.* ; et la paix, c'est l'union des mouvements appétitifs.

parfaitement exposé dans sa théorie des facultés de l'ame humaine, première partie de la *Somme*, la pensée est antérieure à la volonté, selon l'ordre logique ou naturel. Si donc le dissentiment n'existe que dans le domaine de la pensée pure et ne descend pas à la volonté, d'où il passe si facilement dans la vie pratique, il ne porte pas une atteinte réelle et directe à la paix ; car il ne produit pas la haine. C'est ainsi que la diversité des opinions peut subsister avec l'union des volontés, ou bien avec la paix véritable. Mais, par la raison même que l'intellect est antérieur à la volonté, qu'il l'éclaire et la dirige, les dissentiments qui se manifestent dans la première de ces facultés sont bien souvent partagés par la seconde ; si même celle-ci ne les a pas secrètement inspirés. Le cœur prend aisément parti pour l'intelligence, jusque dans les questions les moins importantes ou les plus futiles. Et quand ces questions ont une importance réelle ou présumée, quand elles touchent surtout à la direction et aux intérêts de la vie, comme le remarque notre saint auteur lui-même, la paix en est presque toujours troublée, à moins que la charité de Jésus-Christ ne triomphe dans les ames, selon la belle expression d'un autre saint docteur, parlant d'une de ces querelles doctrinales survenues parfois au sein de l'Eglise catholique.

---

cordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra charitatem. Procedit etiam talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus existimat hoc de quo est dissensio, pertinere ad illud bonum in quo conveniunt ; et alius æstimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus, repugnat quidem paci perfectæ, in qua plenè veritas cognoscetur, et omnis appetitus complebitur ; non tamen repugnat paci imperfectæ, qualis habetur in via.

Ad tertium dicendum, quòd pax est *opus justitiæ* indirectè, in quantum scilicet removet prohibens. Sed est *opus charitatis* directè ; quia secundum propriam rationem, charitas pacem causat. Est enim amor *vis unitiva*, ut Dionysius dicit IV, cap. *De div. Nomin.* Pax autem est unio appetitivarum inclinationum.

dicitur συνδιάγων καὶ τᾶυτα αἱρούμενος, hoc est *convivens et eadem eligens*, ut et *eadem agens vel coagens*.

ARTICLE IV.

La paix est-elle une vertu?

Il paroît que la paix est une vertu. 1° Les préceptes ont uniquement pour objet les actes vertueux. Or, il y a des préceptes qui nous commandent d'avoir la paix, puisqu'il est écrit, *Marc.* IX, 49 : « Ayez la paix entre vous. » Donc la paix est une vertu.

2° Il n'y a de méritoire que les actes des vertus. Or, c'est une chose méritoire que de procurer la paix, selon cette parole de l'Evangile, *Matth.*, V, 9 : « Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu. » La paix est donc une vertu.

3° Les vices sont l'opposé des vertus. Or, les dissensions, qui sont opposées à la paix, sont au nombre des vices, comme on le voit, *Gal.*, V. Donc la paix est une vertu.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La vertu n'est pas la fin dernière; elle est la voie qui y conduit. Or, d'après saint Augustin, *De Civ. Dei*, XIX, 11, la paix est d'une certaine manière la fin dernière. Donc elle n'est pas une vertu.

(Conclusion. — La paix n'est pas une vertu; elle est, comme la joie spirituelle, un effet de la vertu de charité.)

Ainsi que nous l'avons dit, quest. XXVIII, art. 4, les actes qui dérivent les uns des autres, en procédant d'une cause qui agit de la même manière, sont tous l'effet d'une même force, et chacun de ces actes ne doit nullement être attribué à une force particulière, comme on le voit dans les causes physiques. De ce que le feu, par exemple, produit en échauffant la liquéfaction et la raréfaction, il n'a pas pour cela une vertu liquéfiante et une vertu raréfiante, différentes l'une de l'autre;

ARTICULUS IV.

Utrùm pax sit virtus.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd pax sit virtus. Præcepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur præcepta de habenda pace, ut patet *Marci*, IX : « Pacem habete inter vos. » Ergo pax est virtus.

2. Præterea, non meremur nisi per actus virtutum. Sed facere pacem est meritorium, secundum illud *Matth.*, V : « Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur. » Ergo pax est virtus.

3. Præterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quæ opponuntur paci, numerantur inter vitia, ut patet *ad Galat.*, V. Ergo pax est virtus.

Sed contra, virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum. Sed pax est quodammodo finis ultimus, ut Augustinus dicit XIX, *De Civit. Dei* (cap. 11). Ergo pax non est virtus.

(Conclusio. — Pax, non quidem virtus, sed virtutis charitatis, sicut etiam gaudium, effectus est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est qu. 28, art. 4, cum omnes actus se invicem consequuntur, secundum eamdem rationem ab agente procedentes, omnes hujusmodi actus, ab una virtute (1) procedunt, nec habent singuli singulas virtutes, à quibus procedant, ut patet in rebus corporalibus. Quia enim ignis calefaciendo liquefacit et rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva et

(1) Æquivocè *virtutem* usurpando, vel prout virtus physicè sumpta facultatem seu potentiam significat, ut conveniat corporalibus; vel moraliter, ut conveniat bonis habitibus.

c'est par sa seule et même vertu calorifique qu'il produit tous les effets de cette nature. Par conséquent, puisque la charité produit la paix par là même qu'elle produit l'amour de Dieu et du prochain; la paix n'est l'effet propre d'aucune vertu autre que la charité, comme nous l'avons dit de la joie, question précédente, art. 4.

Je réponds aux arguments : 1° S'il y a un précepte qui commande la paix, c'est parce que la paix est un acte de la charité (1). C'est aussi pour ce motif qu'elle est un acte méritoire et qu'à ce titre elle s'élève au rang des béatitudes, qui sont les actes de la vertu parfaite, ainsi que nous l'avons dit, I II quest. LXIX, art. 1, et quest. LXX, art. 3. On la compte aussi parmi les fruits, parce qu'elle est un bien final, accompagné d'une douceur spirituelle.

2° Cette objection se trouve clairement résolue par la réponse à la première.

3° Une seule et même vertu peut avoir pour contraires des vices différents, si on la considère par rapport à ses différents actes. Et, dans ce sens, sont, en effet, contraires à la charité, non-seulement la haine, par rapport à l'acte de l'amour, mais encore le dégoût et l'envie par rapport à la joie, et la dissension par rapport à la paix.

(1) On a pu dire dans le même sens, comme l'ont fait plus d'une fois les orateurs chrétiens, que la Religion nous commande d'être heureux, nous fait un devoir de notre propre bonheur; car les préceptes que la Religion nous impose, s'ils sont fidèlement observés, ont pour conséquence inévitable notre éternelle félicité dans le ciel et même la seule félicité possible sur la terre.

---

alia rarefactiva; sed omnes actus hos operatur ignis, per unam suam virtutem calefactivam. Cum ergo pax causetur ex charitate secundum ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est, non est alia virtus cujus pax sit actus proprius, nisi charitas, sicut etiam de gaudio dictum est (ubi suprà).

Ad primum ergo dicendum, quòd ideo præceptum datur de pace habenda, quia est actus charitatis; et propter hoc etiam est actus meritorius : et ideo ponitur inter beatitudines, quæ sunt actus virtutis perfectæ, ut suprà dictum est. Ponitur etiam inter fructus, in quantum est quoddam finale bonum spiritualem dulcedinem habens.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd uni virtuti multa vitia opponuntur secundum diversos actus ejus. Et secundum hoc, charitati non solum opponitur odium, ratione actus dilectionis; sed etiam acedia, vel invidia, ratione gaudii, et dissensio, ratione pacis.

QUESTION XXX.

De la miséricorde.

Quatre questions se présentent touchant la miséricorde : 1° Quelle est la cause de la miséricorde dans celui qui en est l'objet ? 2° Quelle est la cause de la miséricorde dans celui qui l'éprouve ? 3° La miséricorde est-elle une vertu ? 4° Est-elle la plus grande des vertus ?

ARTICLE I.

Le mal est-il le motif propre qui excite à la miséricorde?

Il paroît que le mal n'est pas le motif propre qui excite à la miséricorde. 1° Ainsi que nous l'avons établi, quest. XIX, art. 6 et ailleurs, la faute est un mal plutôt que la peine. Or, la faute ne provoque pas à la miséricorde, mais plutôt à l'indignation. Donc le mal n'est pas le motif de la miséricorde.

2° Nous voyons l'excès du mal en quelque sorte dans ce qui est cruel et atroce. Or, le Philosophe dit, *Rhet.*, XI, 8 (1) : « Un état atroce est autre qu'un état malheureux, il exclut la miséricorde. » Donc le mal, comme tel, n'est pas le motif qui excite à la miséricorde.

3° Ce qui n'est qu'un signe du mal, n'est pas un mal réel. Or, c'est le signe du mal qui provoque surtout la miséricorde, comme l'observe le

(1) La réponse que notre saint docteur fera à cette objection, est assurément très-belle et très-décisive, comme on va le voir. Disons toutefois d'avance que le texte d'Aristote sur lequel elle est appuyée, est tiré de son traité de Rhétorique, et perd beaucoup de sa valeur absolue, de sa portée métaphysique, en s'appliquant surtout à des convenances oratoires.

QUÆSTIO XXX.

De misericordia, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de misericordia.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm malum sit causa misericordiæ ex parte ejus cujus miseremur. 2° Quorum sit misereri. 3° Utrùm misericordia sit virtus. 4° Utrum sit maxima virtutum.

ARTICULUS I.

Utrùm malum sit propriè motivum ad misericordiam.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd malum non propriè sit motivum ad misericordiam. Ut enim suprà ostensum est (1), culpa est magis malum quam pœna. Sed culpa non est provocativum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordiæ provocativum.

2. Præterea, ea quæ sunt crudelia seu dira, videntur quemdam excessum mali habere. Sed Philosophus dicit in II *Rhet.*, quòd « dirum est aliud à miserabili, et expulsivum miserationis. » Ergo malum in quantum hujusmodi, non est motivum ad misericordiam.

3. Præterea, signa malorum non verè sunt mala. Sed signa malorum magis provocant ad misericordiam, ut patet per Philosophum in II

(1) Partim hac ipsa part., qu. 19, art. 1; partim 1, 2, qu. 79, art. 1, ad 4; et I. part., qu. 48, art. 6, in corp.

Philosophe, *Rhet.*, XI, 8. Donc le mal n'est pas le motif propre de la miséricorde.

Mais saint Jean Damascène dit, au contraire, *De fid. orth.*, II, 14, que « la miséricorde est une sorte de tristesse. » Or, c'est le mal qui porte à la tristesse. Donc c'est le mal aussi qui porte à la miséricorde.

(CONCLUSION. — Le mal, et principalement le mal injustement souffert, est ce qui nous porte à la miséricorde.)

D'après saint Augustin, *De Civ. Dei*, IX, 5, « La miséricorde est un sentiment qui nous fait compatir au malheur d'autrui et éprouver le besoin de lui venir en aide, si nous le pouvons. » La miséricorde, en effet, est ainsi nommée, parce que celui qu'elle affecte sent son *cœur* affligé de la misère qui afflige son semblable. Or, le malheur est opposé à la félicité; et il est de l'essence de la béatitude ou de la félicité, qu'on possède ce qu'on veut, si ce qu'on veut est juste, suivant cette parole de saint Augustin, *De Trin.*, XIII, 1 : « L'homme heureux est celui qui a tout ce qu'il veut, et qui ne veut rien de mauvais. » D'où il suit qu'il est de l'essence du malheur, au contraire, que l'homme souffre ce qu'il ne veut pas. Or, il y a trois manières de vouloir une chose : on la veut, premièrement, par instinct ou naturellement; et c'est ainsi que l'homme veut exister et vivre. On la veut ensuite par élection et délibérément. En troisième lieu, on la veut dans sa cause tout en ne la voulant pas en elle-même; et nous disons, dans ce sens, de quelqu'un qui s'obstine à prendre des aliments nuisibles, qu'il veut être malade. Il résulte de là que le motif qui nous porte à la miséricorde tient toujours en quelque manière du mal de nos semblables, et que nous le trouvons premièrement dans ce qui contrarie l'inclination de la volonté, c'est-à-dire dans les maux qui altèrent notre être ou nous contristent, et dont nous recherchons natu-

---

Rhetor. Ergo malum non est propriè provocativum misericordiæ.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in II. lib. (cap. 14), quòd « misericordia est species tristitiæ. » Sed motivum ad tristitiam est malum. Ergo motivum ad misericordiam est malum.

(CONCLUSIO. — Malum, præcipuè quod quis injustè patitur, motivum est ad misericordiam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, IX. *De Civit. Dei* (cap. 5), « misericordia est alienæ miseriæ in nostro corde compassio, qua utique si possemus, subvenire compellimur. » Dicitur enim misericordia ex eo quòd aliquis habet miserum cor super miseria alterius (1). Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de ratione beatitudinis sive felicitatis, ut aliquis potiatur eo quod vult et quod pertinet ad justitiam; nam sicut Augustinus dicit, XV. *De Trin.* (cap. 5), « beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil mali vult. » Et ideo è contrario ad miseriam pertinet, ut homo patiatur quæ non vult. Tripliciter autem aliquis vult aliquid : uno quidem modo, appetitu naturali, sicut omnes homines volunt esse et vivere; alio modo, homo vult aliquid per electionem ex aliqua præmeditatione; tertio modo, homo vult aliquid non secundùm se, sed in causa sua, putà qui vult comedere nociva, quodammodo dicimus eum velle infirmari. Sic ergo motivum misericordiæ est tanquam ad miseriam pertinens. Primò quidem, illud quod contrariatur appetitui naturali voluntatis, scilicet mala corruptiva et contristantia, quorum contraria homines naturaliter appetunt. Unde

(1) Sic Augustinus ipse, lib. *Contra Adimantum*, cap. 11, derivat.

rellement les contraires. C'est ce qui fait dire à Aristote, *Rhet.*, II, 8 : « La miséricorde est une sorte de tristesse, causée par la vue d'un mal qui produit en nous l'altération ou l'abbattement. » En second lieu, nous le trouvons, et plus puissant, dans ces mêmes maux, quand ils sont contraires à l'élection de la volonté, comme quand il arrive un mal d'où l'on espéroit un bien; et de là cette remarque du Philosophe, au même endroit : « Les maux dignes de compassion sont ceux qu'amènent les caprices de la fortune. » Troisièmement enfin, ce motif est plus puissant encore lorsque ces maux sont directement et tout-à-fait contraires à la volonté, comme c'est le cas dans celui qui a toujours cherché le bien et à qui il n'arrive que du mal. Et de là cette autre parole du Philosophe, toujours au même endroit : « Ce qui excite le plus la commisération, c'est le malheur d'un homme qui souffre sans l'avoir mérité (1). »

Je réponds aux arguments : 1° La faute est essentiellement volontaire; et sous ce rapport elle provoque le châtiment plutôt que la miséricorde. Toutefois, comme la faute est, d'une certaine manière, une peine, en ce sens qu'elle entraîne quelque chose de contraire à la volonté du pécheur (2), elle peut sous cet autre rapport exciter la compassion; et c'est ainsi que nous avons pitié des pécheurs. Saint Grégoire dit, en effet, *Homil.* XXXIV : « La vraie justice a pour eux, non du dédain, mais de la compassion. » Nous lisons aussi dans l'Evangile, *Matth.*, XI, 36,

(1) Il seroit difficile, nous le croyons, de rencontrer ailleurs, dans aucun moraliste ou psycologue, une analyse mieux déduite ou plus approfondie de ce sentiment que notre auteur s'est proposé d'étudier. Des articles de ce genre sont extrêmement utiles, non-seulement à l'orateur chrétien ou bien au confesseur, appelés par devoir à scruter les phénomènes de la conscience et les plus secrets replis du cœur humain, mais encore à tout homme qui veut comprendre à fond les divers sentiments dont on voit la manifestation dans le monde, et la pensée des auteurs qui les ont retracés avec le plus de vérité. Ne pourroit-on pas voir ici un profond commentaire de ce mot de Virgile : *Non ignara mali, miseris succurrere disco?*

(2) Le remords, par exemple, la dégradation morale et les malheurs même temporels qui résultent souvent du péché.

Philosophus dicit in II. *Rhetor.* (ubi suprà), quòd « misericordia est tristitia quædam super apparenti malo corruptivo vel contristativo. » Secundò, hujusmodi magis efficiuntur ad misericordiam provocantia, si sint contra voluntatem electionis. Unde et Philosophus ididem dicit, quòd « illa mala sunt miserabilia, quorum fortuna est causa; » ut putà cùm aliquod malum evenit unde sperabatur bonum. Tertiò autem, sunt adhuc magis miserabilia, si sunt contra totam voluntatem, putà si aliquis semper sectatus est bona, et eveniunt ei mala. Et ideo Philosophus dicit in eodem libro, quòd « misericordia est maximè super malis ejus qui indignus patitur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd de ratione culpæ est quòd sit voluntaria; et quantum ad hoc non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi (1). Sed quia culpa potest esse aliquo modo pœna, in quantum scilicet habet aliquid annexum, quod est contra voluntatem peccantis, secundùm hoc potest habere rationem miserabilis. Et secundùm hoc miseremur et compatimur peccantibus, sicut Gregorius dicit in quadam Homilia, quòd « vera justitia non habet dedignationem (scilicet ad peccatores), sed com-

(1) Supple *facti*, ut *puniendi* pro genitivo intelligatur per oppositum *facti miserabilis*, id est commiseratione digni.

que « Jésus, voyant la foule, eut pitié de tant de malheureux, couchés çà et là comme des brebis qui n'ont pas de pasteur. »

2° La miséricorde, c'est-à-dire la compassion que l'on éprouve pour le malheur de son semblable, se rapporte, à proprement parler, à autrui; et, de même que la justice, elle ne se rapporte à nous-mêmes que par analogie, selon que l'homme est considéré sous différents rapports (1), ainsi que le dit Aristote, *Eth.*, V, *cap. ult.* C'est dans ce sens qu'il est écrit, *Eccli.*, XXX, 24 : « Ayez pitié de votre ame en vous rendant agréable à Dieu. » De même donc que, si nous souffrons d'un mal cruel, ce n'est pas, à proprement parler, de la miséricorde que nous éprouvons envers nous-mêmes, mais de la douleur; de même, quand nous voyons dans le malheur des personnes qui nous sont unies au point d'être, en quelque sorte, une partie de nous-mêmes, comme nos enfants ou nos proches, ce n'est pas de la miséricorde qu'elles excitent en nous; nous souffrons de leurs maux, comme s'ils nous étoient personnels. C'est dans ce sens que le Philosophe dit : « Un état atroce exclut la miséricorde. »

3° Comme l'espérance et le souvenir des biens produisent en nous la délectation, de même la pensée des maux qui nous menacent, et de ceux que nous avons déjà soufferts, nous cause de la tristesse, mais une tristesse moins vive que celle qui résulte des maux actuellement présents. Voilà comment les objets qui rappellent les maux passés, sont éminemment propres à exciter la miséricorde, parce qu'ils nous les rendent en quelque sorte présents (2).

(1) Ou bien, en tant que l'homme agit sur lui-même par un acte réflexe, et qu'il y a dès-lors en lui comme deux êtres, celui qui souffre et celui qui est ému de compassion ou de pitié.

(2) De là les divers artifices auxquels on a si souvent recours devant les tribunaux pour attendrir l'ame des juges, sur les théâtres pour émouvoir les spectateurs, dans les assemblées délibérantes ou dans les comices populaires pour exalter les partis. C'est ainsi que le triumvir Antoine excita les Romains contre Brutus et Cassius, en leur montrant les habits ensanglantés de César et en énumérant les coups dont ces habits avoient été percés par les poignards des républicains.

---

passionem; » et *Matth.*, IX, dicitur : « Videns Jesus turbas, misertus est eis, qui erant vexati et jacentes, sicut oves non habentes pastorem. »

Ad secundum dicendum, quòd quia misericordia est compassio miseriæ alterius, propriè misericordia est ad alterum, non autem ad seipsum, nisi secundùm quamdam similitudinem, sicut et justitia, secundùm quòd in homine considerantur diversæ partes, ut dicitur in III. *Ethic.* (cap. ult.). Et secundùm hoc dicitur *Eccles.*, III : « Miserere animæ tuæ placens Deo. » Sicut ergo misericordia non est propriè ad seipsum, sed dolor, putà cùm patimur aliquid crudele in nobis, ita etiam, si sint aliquæ personæ ita nobis conjunctæ ut sint quasi aliquid nostri, putà filii aut parentes, in eorum malis non miseremur, sed dolemus sicut in vulneribus propriis. Et secundùm hoc Philosophus dicit, quòd « dirum (1) est expulsivum miserationis. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut ex spe et memoria bonorum sequitur delectatio, ita ex spe et memoria malorum sequitur tristitia, non tamen tam vehemens sicut ex sensu præsentium. Et ideo signa malorum, in quantum repræsentant nobis mala miserabilia sicut præsentia, commovent ad miserendum.

(1) Aut (ut suprà) *crudele* sive *atrox*, ex græco δεινὸν.

ARTICLE II.

La miséricorde accuse-t-elle un défaut dans celui qui l'éprouve?

Il paroît que la miséricorde n'accuse pas un défaut dans celui qui l'éprouve. 1° C'est le propre de Dieu d'exercer la miséricorde, d'après cette parole du Psalmiste, *Ps.* CXLIV, 9 : « Ses miséricordes s'étendent sur toutes ses œuvres. » Or il n'y a en Dieu aucun défaut. Donc la miséricorde n'accuse point un défaut dans celui qui l'éprouve.

2° Si le défaut est le principe de la miséricorde, les plus défectueux seront par là même les plus miséricordieux. Or cela est faux ; car le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 8 : « L'homme qui est dans le malheur extrême est inaccessible à la miséricorde. » Donc elle ne s'explique pas par un défaut dans celui qui l'éprouve.

3° L'outrage accuse un défaut dans celui qui le subit. Or le Philosophe dit, au même endroit : « Ceux qui sont sous l'impression d'un outrage ne sauroient éprouver le sentiment de la miséricorde. » Donc la miséricorde n'accuse point un défaut dans celui qui l'éprouve.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La miséricorde est une tristesse. Or la tristesse accuse toujours un défaut : et de là vient, en effet, qu'elle est plus facile à exciter chez les personnes foibles, ainsi qu'il a été dit précédemment. Donc la miséricorde accuse toujours un défaut.

(Conclusion. — On peut toujours trouver le principe de la miséricorde dans l'état défectueux de celui qui l'éprouve, soit parce qu'en vertu de l'union produite par l'amour il regarde le mal d'autrui comme le sien propre, soit parce que ce mal peut l'atteindre réellement.)

ARTICULUS II.

Utrùm defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis. Proprium enim Dei est misereri (1); unde dicitur in *Psalm.* CXLIV : « Miserationes ejus super omnia opera ejus. » Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

2. Præterea, si defectus est ratio miserendi, oportet quòd illi qui sunt maximè cum defectu, maximè misereantur. Sed hoc est falsum; dicit enim Philosophus in II. *Rhetor.* (ubi suprà), quòd « qui ex toto perierunt (2), non misereantur. » Ergo videtur quòd defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

3. Præterea, sustinere aliquam contumeliam, ad defectum pertinet. Sed Philosophus dicit ibidem, quòd « illi qui sunt in contumeliativa dispositione, non miserentur. » Ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.

Sed contra est, quòd misericordia est tristitia quædam. Sed defectus est ratio tristitiæ; unde infirmi faciliùs contristantur, ut suprà dictum est. Ergo ratio miserendi est defectus miserentis.

(Conclusio. — Semper aliquis defectus potest alicui esse ratio miserendi, vel quatenus quis alterius malum ut suum reputat propter unionem amoris, vel quia possibile est ipsum quoque similia pati.)

(1) Ut in Collecta quadam de peccatis : *Deus cui proprium est misereri semper et parcere;* quam et in Sacramentario Gregorius inter cæteras de peccatis recenset.

(2) Ex græco ὁ παντελῶς ἀπολωλότες, vel *omnino perditi.*

La miséricorde est, comme nous l'avons dit, art. précéd., la compassion que nous éprouvons pour le malheur d'autrui. Dès-lors la miséricorde et la peine que nous éprouvons pour le malheur d'autrui ont la même cause. Et comme la tristesse et la peine ont pour objet le mal personnel, il s'ensuit que nous ne sommes attristés ou peinés du malheur d'autrui, qu'autant que nous le regardons comme notre malheur propre (1). Or il y a deux causes d'où résulte pour nous cette disposition. Elle résulte d'abord de l'union affective, produite par l'amour : c'est, en effet, parce qu'un ami regarde son ami comme un autre lui-même, qu'il voit son mal propre dans le mal de celui-ci, et qu'il en souffre comme s'il en étoit réellement atteint. Aussi le partage des peines est-il une des conditions qu'Aristote assigne à l'amitié, *Ethic.*, IX, 4. Et l'Apôtre lui-même nous dit, *Rom.*, XII, 15 : « Réjouissez-vous avec ceux qui se réjouissent; pleurez avec ceux qui pleurent. » Cette disposition résulte, en second lieu, de l'union réelle, c'est-à-dire quand le mal que nous voyons dans les autres est près de passer d'eux à nous. C'est ce qui fait dire au Philosophe, *Ethic.*, II, 8, que « les hommes sont miséricordieux envers ceux qui leur ressemblent et leur sont unis, » étant avertis par là même qu'ils peuvent éprouver le même sort. De là vient aussi que les vieillards et les sages, les foibles et les timides sont plus accessibles au sentiment de la miséricorde, parce qu'ils sont plus préoccupés des maux qui peuvent leur arriver. Au contraire, les hommes riches et puissants s'imaginant que le malheur ne sauroit les atteindre, sont par cela même moins compatis-

(1) Pour la parfaite intelligence de cet article et du précédent, il n'est pas inutile d'insister sur le sens du mot composé, *compatir*, (cum pati) souffrir avec quelqu'un, prendre part à sa souffrance; et la même observation s'applique au sens étymologique du mot *miséricorde*, tel que l'auteur vient de l'expliquer d'après saint Augustin, dans le corps du dernier article, ce qui nous dispense d'y revenir ici. Un homme ne souffre que parce qu'une chose lui manque ou lui fait défaut; car c'est ainsi qu'il faut entendre cette dernière expression, soit dans le texte même, soit dans la traduction. Or, nous ne souffrons avec lui qu'autant que l'amour, cette force unitive, comme l'appelle saint Denis, nous fait épouser ses souffrances et nous les rend propres en quelque sorte; ce à quoi nous disposent admirablement, selon la remarque de saint Thomas, les maux que nous éprouvons et ceux mêmes que nous craignons.

Respondeo dicendum, quòd cùm misericordia sit compassio super miseria aliena, ut dictum est, ex hoc contingit quòd aliquis misereatur ex quo contingit quòd de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia seu dolor est de proprio malo, in tantum aliquis de miseria aliena tristatur aut dolet, in quantum miseriam alienam apprehendit ut suam. Hoc autem contingit dupliciter : uno modo secundùm unionem effectùs, quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquam seipsum, malum ipsius reputat tanquam suum malum : et ideo dolet de malo amici, sicut de suo. Et inde est quòd Philosophus in IX. *Ethic.*, inter alia amicabilia ponit hoc quod est condolere amico. Et Apostolus dicit, *ad Rom.*, XII : « Gaudete cum gaudentibus, flete cum flentibus. » Alio modo contingit secundùm unionem realem, ut pote cùm malum aliquorum propinquum est ut ab eis ad nos transeat. Et ideo Philosophus dicit, II *Ethic.*, quòd « homines miserentur super illos qui sunt eis conjuncti et similes; » quia per hoc fit eis æstimatio quòd ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam quòd senes et sapientes, qui considerant se posse in mala incidere, et debiles et formidolosi sunt magis misericordes. E contrario autem illi qui reputant se esse felices, et in tantum potentes quòd nihil mali putant se posse pati, non ita commiserentur. Sic ergo semper defectus est

sants. Par conséquent, la miséricorde accuse toujours un défaut dans celui qui l'éprouve; soit parce qu'en vertu de l'union, effet de l'amour, l'homme compatissant s'identifie avec ceux qui souffrent, soit parce qu'il est sujet à éprouver lui-même les maux dont il est témoin dans les autres.

Je réponds aux arguments : 1° Dieu n'est miséricordieux qu'en vertu de l'amour, en ce sens qu'il nous aime comme si nous étions une même chose avec lui.

2° Ceux qui sont au comble du malheur ne redoutent plus aucun mal; et c'est pour cela qu'ils sont inaccessibles à la miséricorde : ils sont tellement absorbés par le sentiment de leurs maux, qu'ils ne font pas attention à ceux des autres.

3° Qu'un homme soit outragé lui-même, ou qu'il soit disposé à outrager les autres, il se sent provoqué à la colère et à l'audace, deux passions qui tiennent de la force, transportent le cœur de l'homme, et, dans l'exaltation de ses idées, lui font s'imaginer que le malheur ne sauroit l'atteindre. C'est pourquoi l'homme ainsi affecté n'éprouve pas le sentiment de la miséricorde, suivant cette parole de l'Ecriture, *Prov.*, XXVII, 4 : « La colère est sans pitié ainsi que la fureur qui éclate. » Pour la même raison, les orgueilleux sont étrangers à ce sentiment : comme ils méprisent les autres et qu'ils les croient mauvais, à leurs yeux, le malheureux ne souffre que ce qu'il mérite. De là cette parole de saint Grégoire, *Hom.* 24, *in Ev.* : « La fausse justice (celle des hommes superbes) n'a pas de compassion; elle ne connoît que le dédain. »

---

ratio miserendi, vel in quantum aliquis defectum alicujus reputat suum propter unionem amoris, vel propter possibilitatem similia patiendi.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus non miseretur nisi propter amorem, in quantum amat nos tanquam aliquid sui.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui jam sunt in infinitis malis non timent se ulteriùs pati aliquid; et ideo non miserentur. Similiter etiam nec illi qui valde timent, quia tantùm intendunt propriæ passioni quòd non intendunt miseriæ alienæ.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia sint contumeliam passi, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram et ad audaciam, quæ sunt passiones virilitatis, extollentes animum hominis ad arduum : unde inferunt homini æstimationem quòd non sit aliquid in futurum passurus. Unde tales, dum sunt in hac dispositione, non miserentur, secundùm illud *Proverb.*, XVII : « Ira non habet misericordiam, neque erumpens furor. » Et ex simili ratione superbi non miserentur, quia contemnunt alios, et reputant eos malos : unde reputant quòd dignè patiantur quidquid patiuntur. Unde et Gregorius dicit (ubi suprà), quòd « falsa justitia (scilicet superborum) non habet compassionem, sed dedignationem (1). »

(1) Quippe *qui nullâ peccantibus misericordiâ condescendunt* (ibidem).

ARTICLE III.

La miséricorde est-elle une vertu?

Il paroît que la miséricorde n'est pas une vertu. 1° Comme on le voit dans Aristote, *Ethic.*, II, 5, l'élection est ce qu'il y a de principal dans la vertu. Et l'élection étant, d'après ce philosophe, *Ethic.*, II, 3, l'acte de l'appétit éclairé par le conseil, il s'ensuit que ce qui entrave le conseil ne peut être appelé une vertu. Or la miséricorde entrave le conseil, d'après ce passage de Salluste, *Catil. orat. Cæs.* : « Les hommes qui délibèrent sur des affaires douteuses doivent être également exempts de colère et de compassion : l'esprit discerne difficilement la vérité, si une de ces deux passions l'obscurcit. » Donc la miséricorde n'est pas une vertu.

2° Rien de ce qui est contraire à une vertu n'est louable. Or l'indignation est contraire à la miséricorde, comme le dit le Philosophe, *Rhet.*, II, 9; et néanmoins, d'après le Philosophe lui-même, au même endroit, l'indignation est une passion louable (1). Donc la miséricorde n'est pas une vertu.

3° Ni la joie ni la paix ne sont des vertus spéciales, puisqu'elles sont des effets de la charité, ainsi que nous l'avons dit, quest. précéd., art. 4. Or la miséricorde aussi est un effet de la charité; car c'est également en

(1) Quand elle est inspirée, bien entendu, par le sentiment de la justice et de la vérité. C'est le sens propre du mot latin, *nemesis*, que nous traduisons par *indignation*, très-imparfaitement, il faut le reconnoître, mais faute de mieux dans notre langue. Le mot *justice* sembleroit au premier abord plus exact, si l'on en juge surtout par l'étymologie, très-plausible d'ailleurs, exposée au bas du texte dans la note latine, et par le role que les idées mythologiques assignoient à la déesse Nemesis. Mais on verra sans peine, en lisant attentivement la suite de l'article, les motifs pour lesquels nous avons dû préférer le mot indignation, entendu dans le sens que nous venons de déterminer.

ARTICULUS III.

Utrum misericordia sit virtus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd misericordia non sit virtus. Principale enim in virtute est electio, ut patet per Philosophum in II *Ethic.* (cap. 4 vel 5). Electio autem est appetitus præconsiliati, ut in eodem libro et capite dicitur. Id ergo quod impedit consilium non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium, secundùm illud Salustii (*De conjuratione Catilinæ*) : « Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab ira et misericordia vacuos esse decet. Non enim animus facilè verum providet, ubi ista officiunt. » Ergo misericordia non est virtus.

2. Præterea, nihil quod est contrarium virtutis, est laudabile. Sed nemesis (2) contrariatur misericordiæ, ut Philosophus dicit in II. *Rhetor.* (cap. 9). Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur in II. *Rhetor.* (ibidem). Ergo misericordia non est virtus.

3. Præterea, gaudium et pax non sunt speciales virtutes, quia consequuntur ex charitate, ut suprà dictum est. Sed etiam misericordia consequitur ex charitate; sic enim ex charitate

(1) De his etiam 1, 2, qu. 59, art. 1, ad 2; ut et III, *Sent.*, dist. 23, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2, ad 2; et qu. 10, de malo, art. 2, ad 8.

(2) A Latinis indignatio de improborum prosperitate dici solet, quòd sit indignum eos prosperari. Dicitur autem græcè νέμεσις, à distributione bonorum et malorum ex verbo νέμειν, quod idem est ac *distribuo*, ut in lib. *De mundo* Philosophus explicat.

vertu de la charité, que nous pleurons avec ceux qui pleurent et que nous nous réjouissons avec ceux qui se réjouissent. Donc la miséricorde n'est pas une vertu spéciale.

4° La miséricorde n'est, ni une vertu intellectuelle, puisqu'elle appartient à la puissance appétitive, ni une vertu théologale, puisqu'elle n'a pas Dieu pour objet. Elle n'est pas non plus une vertu morale; car elle ne se rapporte ni aux actions humaines, qui sont l'objet de la justice, ni aux passions, puisqu'elle ne revient à aucun des douze moyens-termes que distingue le Philosophe, *Ethic.*, II, 7. Donc la miséricorde n'est pas une vertu.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De Civit. Dei*, IX, 5 : « Jamais Cicéron n'a fait entendre une parole plus vraie, plus humaine, plus religieuse, que lorsqu'il disoit, en faisant l'éloge de César, *Orat. pro Dejotaro* : De toutes vos vertus, César, la plus admirable, celle qui vous rend plus cher à nos cœurs, c'est la miséricorde. » La miséricorde est donc une vertu.

(Conclusion. — La miséricorde est nécessairement une vertu, si on la considère, non dans le mouvement de l'appétit sensitif, mais dans celui de l'appétit intellectif, dirigé par la raison et dirigeant lui-même les mouvements de l'appétit inférieur.)

La miséricorde emporte l'idée d'une peine qu'on éprouve à la vue du malheur d'autrui. Cette peine peut désigner, ou un mouvement de l'appétit sensitif; et, dans ce cas, la miséricorde est une passion et non une vertu, ou bien au mouvement de l'appétit intellectif, en ce sens que le mal de nos semblables nous cause de la peine. Or ce dernier mouvement peut être réglé par la raison, et, comme tel, il peut régler lui-même les mouvements de l'appétit inférieur. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, parlant de la miséricorde, *De Civ. Dei*, IX, 5 : « Ce mouvement de

---

flemus cum flentibus, sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia non est specialis virtus.

4. Præterea, cùm misericordia ad vim appetitivam pertineat, non est virtus intellectualis; nec est virtus theologica, cùm non habeat Deum pro objecto. Similiter etiam non est virtus moralis, quia nec est circa operationes, hoc enim pertinet ad justitiam; nec est circa passiones, non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum, quas Philosophus ponit in II. *Ethic.* (cap. 7 vel 8). Ergo misericordia non est virtus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in IX. *De Civit. Dei* (cap. 5) : « Longè melius et humanius et piorum sensibus accommodatius, Cicero in Cæsaris laude locutus est, ibi ait (*Orat. pro Dejotaro*) : Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordia est. » Ergo misericordia est virtus.

(Conclusio. — Misericordia, non quæ motus est sensitivi appetitûs, sed intellectivi, à ratione directus et dirigens inferioris appetitûs motum, virtus necessariò est.)

Respondeo dicendum, quòd misericordia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare : uno quidem modo, motum appetitûs sensitivi; et secundùm hoc misericordia passio est, et non virtus. Alio verò modo potest nominare motum appetitûs intellectivi, secundùm quòd alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundùm rationem regulatus, et potest secundùm hunc motum ratione regulatum, regulari motus inferioris appetitûs. Unde Augustinus dicit in IX. *De Civit. Dei* (ubi suprà), quòd « iste

l'ame relève de la raison, toutes les fois que la miséricorde s'exerce conformément à cette faculté, soit qu'elle secoure l'indigence, soit qu'elle pardonne au repentir. » Et comme l'essence de la vertu humaine consiste en ce que le mouvement de la volonté soit réglé par la raison, ainsi que nous l'avons démontré précédemment (1), il s'ensuit que la miséricorde est une vertu.

Je réponds aux arguments : 1° Ce passage de Salluste s'entend de la miséricorde considérée comme une passion que la raison ne règle pas. Comme telle, elle entrave, en effet, les conseils de la raison et la fait s'écarter de la justice.

2° Le Philosophe considère, en cet endroit, la miséricorde et l'indignation comme deux passions de l'ame. Elles sont, en effet, contraires quant à la manière d'envisager les maux de ceux qui souffrent : l'homme miséricordieux s'en afflige, parce qu'il pense qu'ils ne les ont point mérités; l'homme porté à l'indignation s'en réjouit, au contraire, parce qu'il y voit un juste châtiment, comme aussi il s'attriste en voyant que les méchants prospèrent. Ces deux sentiments sont également louables, et « ils résultent de la même disposition morale, » selon l'expression du Philosophe, à l'endroit même cité dans l'objection. Mais, à proprement parler, c'est l'envie qui est le contraire de la miséricorde, ainsi que nous le verrons, quest. XXXVI, art. 3 (2).

3° La joie et la paix n'ajoutent rien à la nature du bien, qui est l'objet de la charité; et c'est pourquoi elles ne supposent pas d'autres vertus que la charité. Mais la miséricorde a un objet spécial, à savoir, le malheur de celui que nous prenons en pitié.

(1) Dans le traité des actes humains, quand l'auteur a démontré que nos actes sont soumis à deux règles, l'une immédiate et secondaire, c'est notre propre raison, l'autre supérieure et éloignée, c'est la raison divine.

(2) L'indignation, telle que nous l'avons comprise, repousse également ces deux contraires :

---

motus animi (scilicet misericordia), servit rationi, quando ita præbetur misericordia ut conservetur justitia, sive cùm indigenti tribuitur, sive cùm ignoscitur pœnitenti. » Et quia ratio virtutis humanæ consistit in hoc quòd motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus patet, consequens est misericordiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa Salustii intelligitur de misericordia, secundùm quòd est passio ratione non regulata. Sic enim impedit consilium rationis, dum facit à justitia discedere.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus loquitur ibi de misericordia et nemesi, secundùm quòd utrumque est passio; et habent quidem contrarietatem ex parte æstimationis quam habent de malis alienis : de quibus misericors dolet, in quantum æstimat aliquem indigna pati; nemesiticus autem gaudet, in quantum æstimat aliquos digna pati, et tristatur si indignis benè accidat. Et utrumque est laudabile, et « ab eodem more descendens, » ut ibidem dicitur (1). Sed propriè misericordiæ opponitur invidia, ut infrà dicetur (qu. 36, art. 3).

Ad tertium dicendum, quòd gaudium et pax nihil adjiciunt super rationem boni, quod est objectum charitatis. Et ideo non requirunt alias virtutes quàm charitatem. Sed misericordia respicit quamdam specialem rationem, scilicet miseriam ejus cujus miseretur.

(1) Juxta græcum ἀπο τοῦ αὐτοῦ ἤθους, quod non ut ἔθος consuetudinem tantùm, sed moralem virtutem significat, licèt ab assuetudine sic vocatam ac levi vocis mutatione derivatam, ut Philosophus ipse, lib. II *Ethic.* statim ab initio notat.

4° La miséricorde, considérée comme vertu, est une vertu morale, ayant pour objet les passions; et elle revient au moyen-terme appelé indignation, ces deux sentiments provenant de la même disposition morale, comme nous venons de le dire. Si le Philosophe fait des moyens-termes autant de passions au lieu d'en faire des vertus, c'est que ce sont des passions louables, même en les considérant comme telles. Toutefois rien n'empêche qu'elles ne proviennent d'une habitude élective et qu'elles ne prennent par là le caractère de vertu.

ARTICLE IV.

La miséricorde est-elle la plus grande des vertus ?

Il paroît que la miséricorde est la plus grande des vertus. 1° Le culte divin semble appartenir éminemment à la vertu. Or la miséricorde l'emporte sur le culte divin; car il est écrit, *Os.*, VI et *Matth.*, XII, 7 : « Je veux la miséricorde, et non le sacrifice (1). » Donc la miséricorde est la plus grande des vertus.

2° Au sujet de ces paroles de l'Apôtre, I. *Tim.*, IV, 8, « La piété est utile à tout, » la Glose dit : « Toute la morale chrétienne consiste sommairement dans la miséricorde et la piété (2). » Or la morale chrétienne embrasse toutes les vertus. Donc la vertu tout entière consiste sommairement dans la miséricorde.

3° La vertu rend bon celui qui la possède, a dit le Philosophe. Par conséquent une vertu est d'autant plus excellente qu'elle rend l'homme plus

elle condamne les sentiments injustes et dépravés de l'envie ou de la malveillance; elle se tient à l'abri de la compassion ou de la miséricorde; elle obéit uniquement à la froide et rigoureuse justice.

(1) Qui est l'acte principal et l'abrégé du culte divin; ce qu'il faut nécessairement entendre ur que le texte vienne à l'appui de l'argument.

(2) Quelques Pères de l'Eglise, et, à leur suite, quelques commentateurs ont restreint au

---

Ad quartum dicendum, quòd misericordia secundùm quòd est virtus, est virtus moralis, circa passiones existens; et reducitur ad illam medietatem, quæ dicitur *nemesis*, quia « ab eodem more procedunt, » ut in II *Rhetor.* dicitur (ubi suprà). Has autem medietates Philosophus non ponit virtutes, sed passiones, quia etiam secundùm quòd sunt passiones, laudabiles sunt. Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electivo proveniant, et secundùm hoc assumunt rationem virtutis.

ARTICULUS IV.

Utrùm misericordia sit maxima virtutum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd misericordia sit maxima virtutum. Maximè enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino præfertur, secundùm illud *Oseæ*, VI et *Matth.*, XII : « Misericordiam volo (1), et non sacrificium. » Ergo misericordia est maxima virtus.

2. Præterea, super illud I *ad Timoth.*, IV : « Pietas ad omnia utilis est, » dicit Glossa Ambrosii : « Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia et pietate est. » Sed disciplina christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordia consistit.

3. Præterea, « virtus est quæ bonum facit habentem » (ut Philosophus dicit). Ergo tantò aliqua virtus est melior, quantò facit hominem

(1) Ex græco θέλω utrobique, ut et *Matth.*, IX, v. 13; quamvis *Oseæ*, VI, in Vulgata : *Misericordiam volui*, v. 6.

semblable à Dieu, puisque la mesure de notre bonté, c'est le degré de notre ressemblance avec Dieu. Or telle est éminemment la miséricorde; car il est écrit, *Ps.* CXLIV, 9 : « Les miséricordes du Seigneur s'étendent sur toutes ses œuvres; » ce qui faisoit dire au Christ, *Luc*, VI, 36 : « Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux. » Donc la miséricorde est la plus grande des vertus.

Mais l'Apôtre établit le contraire *Coloss.* III, 12 et 14, où, après avoir dit : « Revêtez-vous, comme les bien-aimés de Dieu, des entrailles de la miséricorde, » il ajoute : « Mais surtout ayez la charité. » D'où il suit que la miséricorde n'est pas la plus grande des vertus.

(Conclusion. — Quoique la miséricorde soit en elle-même la plus grande des vertus, néanmoins, par rapport au sujet, elle n'est telle qu'en Dieu; dans tout autre sujet la charité l'emporte sur elle.)

Une vertu peut être la plus grande de deux manières : en elle-même, ou par rapport au sujet. En elle-même, la miséricorde est la plus grande des vertus. En effet, le propre de la miséricorde, c'est de se répandre en bienfaits, et, ce qui l'élève davantage, de suppléer dans les autres ce qui leur manque, caractère distinctif d'un être supérieur. Aussi la miséricorde est-elle regardée comme un des attributs de Dieu, et celui par lequel surtout il manifeste sa puissance. Mais, relativement à son sujet, la miséricorde n'est point la plus grande des vertus, à moins que ce sujet ne soit l'être par excellence, duquel relèvent tous les êtres. Car l'être inférieur à un autre trouve son bien et sa noblesse à être uni à celui-ci, plutôt qu'à suppléer ce qui manque à un être d'un rang inférieur au sien. Voilà pourquoi, relativement à l'homme, qui est inférieur à Dieu,

seul exercice de la miséricorde le sens du mot *piété* dans ce texte de l'Apôtre. Quoique ce mot semble, au premier abord, embrasser tous les devoirs que la Religion nous impose, il est vrai que, dans certaines occasions, il s'entend plus spécialement de nos devoirs envers le prochain. C'est une observation que le lecteur sera à même de renouveler plus tard.

Deo similiorem; quia per hoc melior est homo, quòd Deo est similior. Sed hoc maximè facit misericordia, quia de Deo dicitur in *Ps.* CXLIV, quòd « miserationes ejus sunt super omnia opera ejus. » Unde et *Luc.*, VI : « Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est. » Misericordia igitur est maxima virtutum.

Sed contra est, quod Apostolus, *ad Coloss.*, III, cùm dixisset : « Induite vos, sicut dilecti Dei (1), viscera misericordiæ, etc., » postea subdit : « Super omnia charitatem habete. » Ergo misericordia non est maxima virtutum.

(Conclusio. — Misericordia, quamvis secundùm se maxima sit, respectu tamen habentis solùm in Deo maxima est; in cæteris autem charitas major est quàm misericordia.)

Respondeo dicendum, quòd aliqua virtus potest esse maxima dupliciter : uno modo secundùm se; alio modo per comparationem ad habentem. Secundùm se quidem, misericordia maxima est; pertinet enim ad misericordiam quòd alii effundat, et quod plus est, quòd defectus aliorum sublevet, et hoc maximè superioris est. Unde et misereri ponitur proprium Dei, et in hoc maximè dicitur ejus omnipotentia manifestari. Sed quoad habentem, misericordia non est maxima, nisi ille qui habet sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Ei enim qui supra se aliquem habet, majus est et melius conjungi superiori, quàm supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, charitas,

(1) Sic etiam in manuscripto, sed plenius in sacro textu : *Sicut electi Dei, sancti et dilecti.* Quod sic explicat ibi S. Thomas, ut in *electis* remotio à malo, in *sanctis* autem donum gratiæ,

la charité, par là même qu'elle nous unit à Dieu, l'emporte sur la miséricorde, par laquelle nous venons en aide au prochain. Toutefois, de toutes les vertus qui ont le prochain pour objet, la miséricorde est la plus excellente, puisqu'elle est l'acte d'un être supérieur; car, abstraction faite de toute autre circonstance, l'être qui supplée ce qui manque à un autre, est par là même supérieur à celui-ci et plus parfait.

Je réponds aux arguments : 1° Le culte extérieur que nous rendons à Dieu par nos sacrifices ou par nos offrandes, a pour motif notre propre intérêt et celui du prochain, et nullement l'intérêt de Dieu même. Il n'a pas besoin, en effet, de nos sacrifices; et s'il exige que nous lui en offrions, c'est qu'ils excitent notre dévotion et qu'ils attirent sur la société les bénédictions célestes. Voilà pourquoi la miséricorde, qui nous fait subvenir aux besoins des autres, est un sacrifice que Dieu agrée davantage, comme procurant plus immédiatement le bien de nos semblables, suivant cette parole de l'Apôtre, *Hebr.*, XIII, 16 : « Souvenez-vous d'exercer la charité, et de faire part de vos biens aux autres; car c'est par de semblables hosties qu'on se rend Dieu favorable. »

2° La religion chrétienne consiste sommairement dans la miséricorde, pour ce qui est des œuvres extérieures. Mais l'amour intérieur de la charité, qui nous unit à Dieu, l'emporte sur l'amour et la miséricorde que nous avons pour le prochain.

3° La charité nous rend semblables à Dieu, en ce sens qu'elle nous unit à lui par l'amour; et c'est pourquoi cette vertu l'emporte sur la miséricorde, qui ne nous assimile à Dieu que sous le rapport de l'opération (1).

(1) Dieu donne à ses créatures, avons-nous déjà vu dans notre saint auteur, non-seulement d'être bonnes en elles-mêmes et pour elles-mêmes, mais d'être encore pour les autres un principe de bonté. C'est un dernier trait de ressemblance qu'il est donné d'avoir avec lui. Cette bonté expansive est néanmoins subordonnée, on le comprend, à la charité qui les unit à Dieu, source unique et première de toute sorte de biens.

---

per quam Deo unitur, est potior quàm misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes quæ ad proximum pertinent, potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus. Nam supplere defectum alterius, in quantum est hujusmodi, est superioris et melioris.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deum non colimus per exteriora sacrificia aut munera, propter ipsum, sed propter nos et propter proximos; non enim indiget sacrificiis nostris, sed vult sibi ea offerri propter nostram devotionem et proximorum utilitatem. Et ideo misericordia qua subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquiùs utilitatem proximorum inducens, secundùm illud *Hebr.*, ult. : « Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus. »

Ad secundum dicendum, quòd summa religionis christianæ in misericordia consistit, quantum ad exteriora opera; interior tamen affectio charitatis, qua conjungimur Deo, præponderat et dilectioni et misericordiæ in proximos.

Ad tertium dicendum, quòd per charitatem assimilamur Deo, tanquam ei per affectum uniti: et ideo potior est quàm misericordia, per quam assimilamur Deo secundùm similitudinem operationis.

in *dilectis* præparatio ad gloriam intelligatur. Viscera verò misericordiæ dici notat velut misericordiam ex intimo affectu procedentem.

QUESTION XXXI.

De la bienfaisance.

Après avoir parlé des actes intérieurs de la charité, étudions-en les actes extérieurs ou les effets : la bienfaisance d'abord ; puis l'aumône, qui fait comme partie de la bienfaisance ; enfin, la correction fraternelle, qui est une sorte d'aumône.

Touchant la bienfaisance, quatre questions se présentent : 1° La bienfaisance est-elle un acte de la charité ? 2° Doit-elle s'étendre à tous nos semblables ? 3° Doit-elle s'appliquer d'une manière particulière à ceux qui nous sont le plus unis ? 4° La bienfaisance est-elle une vertu spéciale ?

ARTICLE I.

La bienfaisance est-elle un acte de la charité ?

Il paroît que la bienfaisance n'est pas un acte de la charité. 1° La charité a surtout Dieu pour objet. Or, nous ne pouvons pas nous montrer bienfaisant envers Dieu, puisqu'il est dit, *Job*, XXXV, 7 : « Que lui donnerez-vous, ou que peut-il recevoir de votre main ? » Donc la bienfaisance n'est pas un acte de la charité.

2° La bienfaisance consiste surtout dans les dons que l'on fait. Or, ceci appartient à la libéralité. Donc la bienfaisance elle-même est un acte de cette dernière habitude, et non de la charité.

3° Quand nous donnons une chose, nous la regardons comme due ou comme gratuite. Or, le don que nous faisons à titre de dette appartient à la justice ; et celui que nous faisons d'une manière purement gratuite,

---

QUÆSTIO XXXI.

De beneficentia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de exterioribus actibus vel effectibus charitatis. Et primò, de beneficentia ; secundò, de eleemosyna, quæ est quædam pars beneficentiæ ; tertiò, de correctione fraterna, quæ est quædam eleemosyna.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm beneficentia sit actus charitatis. 2° Utrùm sit omnibus benefaciendum. 3° Utrùm magis conjunctis sit magis benefaciendum. 4° Utrùm beneficentia sit virtus specialis.

ARTICULUS I.

Utrùm beneficentia sit actus charitatis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd beneficentia non sit actus charitatis. Charitas enim maximè habetur ad Deum. Sed ad Deum non possumus esse benefici, secundùm illud *Job*, XXXV : « Quid dabis ei, aut quid de manu tua accipiet (1) ? » Ergo beneficentia non est actus charitatis.

2. Præterea, beneficentia maximè consistit in collatione donorum. Sed hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non est actus charitatis, sed liberalitatis.

3. Præterea, quod quis dat, vel dat sicut debitum, vel sicut non debitum. Sed beneficium quod impenditur tanquam debitum, pertinet ad justitiam ; quod autem impenditur tanquam

(1) Vel Eliu Job ipsum alloquentis, v. 7, ubi præmittit : *Si justè egeris, quid dabis ei, etc.*

appartient par là même à la miséricorde. Toute bienfaisance, par conséquent, est un acte de justice ou un acte de miséricorde; ce n'est donc pas là un acte de la charité.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La charité, comme nous l'avons dit, quest. XXIII, art. 1, est une sorte d'amitié. Or, parmi les actes de l'amitié, le Philosophe, *Ethic.*, IX, 4, distingue celui-ci : « Faire du bien à ses amis, » c'est-à-dire se montrer bienfaisant envers eux. Donc la bienfaisance est un acte de la charité.

(Conclusion. — La bienfaisance, considérée d'une manière générale, est un acte de l'amitié ou de la charité; considérée dans le bien spécial qu'elle fait, elle peut être l'acte d'une autre vertu.)

La bienfaisance, si l'on s'en tient à l'étymologie du mot, signifie faire du bien à quelqu'un. Or, ce bien que l'on fait, peut être considéré sous un double rapport : d'abord, dans sa nature générale de bien; et dans ce sens il appartient à la bienfaisance également prise dans sa notion générale; ce qui en fait un acte de l'amitié, et par conséquent de la charité. Dans l'acte de la dilection, en effet, se trouve toujours comprise la bienveillance, ou cette disposition qui nous fait vouloir du bien à un ami; c'est ce que nous avons déjà dit plusieurs fois. Mais la volonté, par sa nature même, tend à la réalisation de son objet, quand cela nous est possible; et, dès lors, faire du bien à un ami est une chose qui découle de l'acte même de la dilection. Voilà pourquoi la bienfaisance, considérée d'une manière générale, est un acte de l'amitié ou de la charité (1). Si, au contraire, en faisant du bien à quelqu'un, nous envisageons ce bien

(1) Des trois actes intérieurs de la charité, les deux premiers, la joie et la paix, n'ont de rapport qu'avec le sujet même de cette vertu; la miséricorde, qui est le troisième, bien que n'étant encore qu'une disposition de l'ame, implique néanmoins une certaine tendance vers un autre objet, et se rapproche déjà des actes extérieurs distingués par le théologien. De même, la bienfaisance, le premier de ces actes, quoique réellement inséparable de l'effet

---

non debitum, gratis datur, et secundùm hoc pertinet ad misericordiam. Ergo omnis beneficentia vel est actus justitiæ, vel est actus misericordiæ; non est ergo actus charitatis.

Sed contra : charitas est amicitia quædam, ut dictum est (qu. 23, art. 1). Sed Philosophus in IX *Ethic.*, inter alios amicitiæ actus ponit hoc unum quod est « operari bonum ad amicos, » quod est amicis benefacere. Ergo beneficentia est actus charitatis.

(Conclusio. — Beneficentia, secundùm suam communem rationem, amicitiæ seu charitatis actus est; secundùm specialem autem boni rationem, possibile est esse alicujus alterius virtutis actum.)

Respondeo dicendum, quòd beneficentia nihil aliud importat, quàm facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter. Uno modo secundùm communem rationem boni, et hoc pertinet ad communem rationem beneficentiæ; et hoc est actus amicitiæ, et per consequens charitatis. Nam in actu dilectionis includitur benevolentia per quam vult aliquis bonum amico, ut suprà habitum est (1). Voluntas autem est effectiva eorum quæ vult, si facultas adsit : et ideo, ex consequenti, benefacere amico ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc beneficentia secundùm communem rationem est amicitiæ vel charitatis actus. Si autem bonum quod quis facit alteri, accipiatur

Sicut per oppositum v. 6 jam præmiserat : *Si peccaverit, quid ei nocebis? vel quid facies contra eum?*

(1) Tum qu. 23, art. 1, tum qu. 27, art. 2, expressiùs et ex professo.

comme étant d'une nature spéciale, ou d'une espece particulière, la bienfaisance elle-même prendra ce caractère spécial et rentrera de la sorte dans le domaine d'une autre vertu en particulier.

Je réponds aux arguments : 1° Comme le dit saint Denis, *De divin. Nom.*, IV, « L'amour est une force qui fait entrer en rapport les choses coordonnées entre elles; il meut les êtres inférieurs vers les êtres supérieurs pour qu'ils en soient perfectionnés, et réciproquement, toujours pour le bien des inférieurs. » Ainsi comprise, la bienfaisance est un effet de la dilection. Et de la sorte nous n'avons aucun bien à faire à Dieu, nous devons seulement lui rendre honneur par notre soumission ; c'est à lui qu'il appartient, au contraire, de nous faire du bien en vertu de la dilection.

2° Dans les dons que l'on fait il y a deux choses à considérer, le don matériel lui-même et l'amour des richesses, ou la complaisance dont elles sont l'objet. Or, il appartient à la libéralité de régler en nous cette passion intérieure, en sorte que nous ne sortions pas des justes limites dans le désir ou l'amour des richesses; et c'est ainsi que l'homme parvient à s'en dessaisir aisément. D'où il résulte que si un homme fait un don considérable, mais avec regret ou bien avec le désir de le retenir, ce n'est nullement là un acte de libéralité; mais, à ne considérer que le don extérieur, le bienfait appartient en général à l'amitié ou à la charité. Qu'on ait donc le désir de garder le bien qu'on donne par amour, ce n'est

extérieur, tient beaucoup plus que les deux autres, l'aumône et la correction fraternelle, à la disposition intérieure du sujet. C'est une sorte de transition et d'enchaînement qu'on peut établir entre ces deux ordres d'actes ou d'effets.

Il résulte également de là que la bienfaisance est de sa nature même plus inhérente à la charité, s'il est permis de le dire ; elle est comme l'exercice naturel, nécessaire, de cette vertu ; elle est l'action vivifiante de ce feu divin. Le bien, dit saint Thomas, est essentiellement expansif, il aspire à se répandre, à se communiquer, *bonum est sui communicativum*. Et la bienfaisance n'est autre chose que l'expansion de la charité. Voilà pourquoi elle envisage le bien dans sa notion générale, dans sa nature de bien. Elle ne devient l'acte d'une vertu différente de la charité que par accident, à raison d'un bien particulier qu'on s'y propose, tel que un renoncement, une restitution, une expiation prescrite ou spontanée; et ainsi des autres œuvres semblables.

---

sub aliqua speciali ratione boni, sic beneficentia accipit specialem rationem, et pertinebit ad aliquam specialem virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*, « amor movet coordinata ad mutuam habitudinem, et inferiora convertit in superiora, ut ab eis perficiantur, et superiora movet ad inferiorum provisionem; » et quantum ad hoc beneficentia est effectus dilectionis. Et ideo nostrum non est Deo benefacere, sed eum honorare, nos ei subjiciendo; ejus autem est ex dilectione nobis benefacere.

Ad secundum dicendum, quòd in collatione donorum duo sunt attendenda : quorum unum est exteriùs datum; aliud autem est interior passio quam habet quis ad divitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem autem pertinet moderari interiorem passionem, ut scilicet aliquis non superexcedat, concupiscendo et amando divitias; ex hoc enim efficitur homo facilè amissivus divitiarum. Unde si homo det aliquod donum magnum, et tamen cum quadam concupiscentia retinendi, datio non est liberalis. Sed ex parte exterioris dati, collatio beneficii pertinet in generali ad amicitiam vel charitatem. Unde hoc non derogat amicitiæ, si aliquis rem quam concupiscit retinere, dat alteri prop-

pas une atteinte portée à l'amitié, c'est au contraire une preuve de sa force et de sa perfection.

3° L'amitié ou la charité envisage le bienfait sous la notion générale de bien ; la justice y voit une dette à acquitter ; la miséricorde se propose de soulager la misère ou de réparer un défaut.

ARTICLE II.

Doit-on faire du bien à tous ses semblables ?

Il paroît qu'on ne doit pas faire du bien à tous ses semblables. 1° Saint Augustin dit, *De doct. Christ.*, I, 8 : «Nous ne pouvons pas nous rendre utiles à tous. » Or, la vertu ne nous incline pas vers une chose impossible. Donc on ne doit pas faire du bien à tous ses semblables.

2° Il est écrit, *Eccli.*, XII, 5 : « Donnez au bon, et n'accueillez pas le pécheur. » Mais beaucoup d'hommes sont pécheurs. Donc il ne faut pas faire du bien à tous.

3° Il est encore écrit, I *Corinth.*, XIII, 4 : « La charité n'agit point mal. » Or, faire du bien à certains hommes c'est mal agir : ainsi, par exemple, faire du bien aux ennemis de l'Etat, ou rendre service à un excommunié, ce qui seroit communiquer avec lui. Donc, puisque la bienfaisance est un acte de la charité, elle ne doit pas s'exercer à l'égard de tous les hommes.

Mais le contraire esi ainsi commandé par l'Apôtre, *Galat.* ult., 9 : « Tandis que nous en avons le temps, faisons le bien à l'égard de tous. »

(CONCLUSION. — Nous devons faire du bien à tous nos semblables, mais seulement de la manière que l'exigent les circonstances légitimes de temps et de lieu.)

---

ter amorem ; sed magis ex hoc ostenditur amicitiæ perfectio.

Ad tertium dicendum, quòd sicut amicitia seu charitas respicit in beneficio collato communem rationem boni, ita justitia respicit ibi rationem debiti ; misericordia verò respicit ibi rationem relevantis miseriam vel defectum.

ARTICULUS II.

Utrùm sit omnibus benefaciendum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit omnibus benefaciendum. Dicit enim Augustinus in I. *De doctrina Christ.* (cap. 8), quòd « omnibus prodesse non possumus. » Sed virtus non inclinat ad impossibile. Ergo non oportet omnibus benefacere.

2. Præterea, *Eccles.*, XII, dicitur : « Da bono (2), et non recipias peccatorem. » Sed multi homines sunt peccatores. Non ergo omnibus est benefaciendum.

3. Præterea, « charitas non agit perperam, » ut dicitur I *ad Cor.*, XIII. Sed benefacere quibusdam est agere perperam, putà si aliquis benefacit inimicis reipublicæ, vel si benefaciat excommunicato, quia per hoc ei communicat. Ergo, cùm benefacere sit actus charitatis, non est omnibus benefaciendum.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit *ad Gal.* ult. : « Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes. »

(CONCLUSIO. — Benefaciendum est omnibus, secundum tamen debitas loci et temporis circumstantias.)

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 6, quæstiunc. 3; et *Opusc.*, IV, cap. 8.

(2) Ut. vers. 5 videre est, et græcè τῷ ἀγαθῷ, sed priùs vers. 4, *misericordi*, græcè autem εὐσεβεῖ, hoc est *pio*, ut et vers. 2 similiter : *Benefac pio*, sed in Vulgata, *justo*.

La bienfaisance est comprise dans l'amour en tant qu'elle incline les êtres supérieurs à pourvoir au bien des êtres inférieurs. Or, l'inégalité qui existe entre les hommes n'est pas immuable, comme l'est celle qui existe entre les anges; car les hommes sont sujets à des défauts sans nombre, et celui qui est supérieur sous un rapport est souvent ou peut devenir inférieur sous un autre (1). Voilà pourquoi, comme la dilection de la charité s'étend à tous, il doit en être de même de la bienfaisance, suivant les diverses circonstances, néanmoins, de temps et de lieu; car tous les actes vertueux doivent être ainsi déterminés par les circonstances légitimes (2).

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute, absolument parlant, nous ne pouvons pas faire du bien à chaque homme en particulier; mais il n'en est aucun qui ne puisse se trouver dans le cas où nous devons lui faire du bien. Aussi la charité exige-t-elle, non précisément que nous fassions un bien actuel à tous, mais que nous soyons intérieurement disposés à faire du bien à chacun, si le cas l'exigeoit (3). Il est néanmoins un bien que nous pouvons faire à tous, si non en particulier, du moins en général; ainsi quand nous prions pour tous les hommes sans distinction de religion ou de race.

2° Il y a deux choses à considérer dans le pécheur, la faute et la nature. Il faut venir au secours du pécheur dans les nécessités qui affectent sa nature, mais non dans le but de corroborer sa faute; car se seroit là lui faire du mal, loin de lui faire du bien.

(1) Un bienfait établit par lui-même une sorte de supériorité dans celui qui l'accorde, relativement à celui qui le reçoit. Voilà pourquoi, parmi les anges, dont la hiérarchie est immuable, les esprits d'un ordre supérieur peuvent seuls, comme il a été dit dans la première partie de la *Somme*, illuminer les esprits d'un ordre inférieur. Mais, parmi les hommes, les bienfaits sont toujours ou peuvent toujours devenir réciproques; la supériorité n'est jamais ni absolue ni définitive, à raison de l'imperfection et de l'instabilité des choses humaines, comme le remarque très-bien saint Thomas.

(2) Ce n'est pas seulement de leur fin ou de leur objet que dépend la moralité des actes humains: mais elle dépend encore des circonstances, comme cela a été démontré d'une manière directe et complète, dans les principes généraux de la morale, *prima secundæ*.

(3) Observation qui détermine le sens dans lequel il faut entendre la question posée et résolue dans cet article.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, beneficentia consequitur amorem ex parte qua movet superiora ad provisionem inferiorem. Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in angelis; quia homines possunt pati multiplices defectus : unde qui est superior secundum aliquid, vel est, vel potest esse inferior secundum aliud. Et ideo, cum dilectio charitatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen et tempore; omnes enim actus virtutum sunt secundum debitas circumstantias limitandi.

Ad primum ergo dicendum, quòd simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali; nullus tamen est, de quo non possit occurrere casus, in quo oporteat ei benefacere, etiam in speciali. Et ideo charitas requirit ut homo, etiamsi non actu aliquibus benefaciat, habeat tamen hoc in animi sui præparatione ut benefaceret cuicumque, si tempus adesset. Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali : sicut cum oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus.

Ad secundum dicendum, quòd in peccatore duo sunt, scilicet culpa et natura. Est ergo subveniendum peccatori, quantum ad sustentationem naturæ; non est autem ei subveniendum ad fomentum culpæ, hoc enim non esset benefacere, sed potius malefacere.

3° On doit refuser ses bienfaits aux excommuniés et aux ennemis de l'Etat, en vue de les retirer de leur faute. Et cependant si la nécessité l'exigeoit, par égard pour la nature dont ils sont revêtus, il y auroit obligation de les secourir, mais dans les limites voulues; ainsi, pour qu'ils ne mourussent pas de faim ou de soif, ou bien encore pour qu'ils n'eussent pas à souffrir un dommage contraire à la justice.

ARTICLE III.

Devons-nous faire plus de bien à ceux qui nous sont plus unis?

Il paroît que nous ne devons pas faire plus de bien à ceux qui nous sont plus unis. 1° L'Evangile dit, *Luc.*, XIV, 12: « Quand vous donnez un dîner ou un souper, n'appelez point vos amis, ni vos frères, ni vos parents. » Or, ce sont bien là ceux qui nous sont le plus unis. Donc ce n'est pas à ceux-là qu'il faut faire le plus de bien, c'est plutôt aux étrangers qui se trouvent dans l'indigence; car l'Evangile ajoute : « Mais quand vous donnez un festin, appelez les pauvres et les infirmes... »

2° Le plus grand des bienfaits c'est de donner secours à un homme dans la guerre. Or, dans une telle circonstance, le soldat doit aider un étranger qui est son compagnon d'armes, de préférence à un parent qui est parmi les ennemis. Donc ce n'est pas à ceux qui nous sont le plus unis que nous devons faire le plus de bien.

3° On doit acquitter une dette avant de faire un don gratuit. Or, nous acquittons une dette quand nous faisons du bien à ceux qui nous en ont fait à nous-mêmes. Donc il faut faire du bien à ses bienfaiteurs plutôt qu'à ses proches.

4° On doit aimer les parents plus que les enfants, comme nous l'avons

---

Ad tertium dicendum, quòd excommunicatis et reipublicæ hostibus sunt beneficia subtrahenda, in quantum per hoc arcentur à culpa. Si tamen imminet necessitas, ne natura deficeret, esset eis subveniendum, debito tamen modo; puta ne fame aut siti morerentur, aut aliquod hujusmodi dispendium, nisi secundum ordinem justitiæ, paterentur.

ARTICULUS III.

Utrùm sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis conjuncti.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis conjuncti. Dicitur enim *Luc.*, XIV : « Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque fratres, neque cognatos. » Sed isti sunt magis conjuncti. Ergo non est magis benefaciendum conjunctis, sed potius extraneis indigentibus; sequitur enim : « Sed cum facis convivium, voca pauperes, et debiles, etc. »

2. Præterea, maximum beneficium est quòd homo aliquem in bello adjuvet. Sed miles in bello magis debet juvare extraneum commilitonem, quam consanguineum hostem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis conjunctis.

3. Præterea, prius sunt debita restituenda quam gratuita beneficia impendenda. Sed debitum est quod aliquis impendat beneficium ei à quo accepit. Ergo benefactoribus magis est benefaciendum, quam propinquis.

4. Præterea, magis sunt diligendi parentes.

(1) De his etiam infrà, qu. 32, art. 9; ut et IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 6, quæstiunc. 3, et *Quodlib.*, IV, art. 1.

établi, quest. XXVI, art. 9. Mais les bienfaits doivent plutôt se répandre sur les enfants : « Ce n'est pas aux enfants à thésauriser pour les parents, » mais au contraire, ainsi que le dit l'Apôtre, II *Corinth.*, XII, 14. Donc ce n'est pas à ceux qui nous sont le plus unis que nous devons faire le plus de bien.

Mais le contraire nous est ainsi enseigné par saint Augustin, *De doct. Christ.*, I, 8 : « Ne pouvant pas faire du bien à tous, nous devons surtout songer à ceux qui, par les circonstances de temps, de lieu ou de relation sociale, ont une destinée plus étroitement unie à la nôtre (1). »

(Conclusion. — En principe général c'est à nos proches que nous devons principalement faire du bien ; mais, dans un cas de nécessité, nous devons quelquefois leur préférer les étrangers.)

La grace et la vertu imitent l'ordre de la nature, qui est lui-même établi par la sagesse de Dieu. Or, l'ordre de la nature est tel que tout agent, appartenant à cet ordre, exerce d'abord et plus efficacement son action sur les choses les plus rapprochées de lui. C'est ainsi, par exemple, que le feu répand son calorique. Dieu lui-même communique les dons de sa bonté d'une manière plus directe et plus abondante aux êtres les plus rapprochés de lui, comme le montre saint Denis, *De cœlest. Hierarch.*, VII. Or, c'est par les bienfaits que se manifeste l'action de la charité. Notre bienfaisance doit, par conséquent, s'exercer avant tout à l'égard de ceux qui nous sont le plus unis. Disons maintenant que l'union des hommes entre eux peut être considérée sous différents aspects, d'après les divers genres de rapports qu'ils peuvent avoir ensemble : nous pouvons distinguer, par exemple, les liens du sang formés par la nature, les

(1) Ou bien, d'une manière plus littérale, « ceux que le sort en quelque sorte nous a plus étroitement unis. » Ce qu'on pourroit prendre dans saint Augustin pour une réminiscence de Quintilien, qui se sert absolument de la même expression en parlant de la naissance des hommes.

---

quàm filii, ut suprà dictum est (quæst. 26, art. 9). Sed magis est benefaciendum filiis, quia « non debent filii thesaurizare parentibus, sed è converso, » ut dicitur II *ad Cor.*, XII (1). Non est ergo magis benefaciendum magis conjunctis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I *De doctrina Christ.* (cap. 8) : « Cùm omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur. »

(Conclusio. — Quamquam conjunctis magis benefaciendum sit quam extraneis, in casu tamen necessitatis nonnunquam extraneis magis benefaciendum est.)

Respondeo dicendum, quòd gratia et virtus imitantur naturæ ordinem, qui ex divina sapientia est institutus. Est autem talis ordo naturæ ut unumquodque agens naturale per prius et magis diffundat suam actionem ad ea quæ sunt sibi magis propinqua; sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter Deus in substantias sibi propinquiores per prius et copiosius dona suæ bonitatis diffundit, ut patet per Dionysium, VII c. *Cœl. Hier.* Exhibitio autem beneficiorum est quædam actio charitatis in alios : et ideo oportet quod ad magis propinquos simus magis benefici. Sed propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundum diversa, in quibus sibi ad invicem homines communicant : ut consan-

(1) Sic enim vers. 14, ut Apostolus inde ostendat quòd non quærat eorum bona quibus prædicat, etc.

liens politiques ou civils, et les liens spirituels ou religieux. C'est d'après ces différentes sortes d'unions que notre bienfaisance doit diversement s'exercer ; car il faut que nos bienfaits, suivant leur nature, s'appliquent de préférence à ceux qui nous sont le plus unis dans le même genre de rapport. Cela doit s'entendre d'une manière générale et absolue ; car cet ordre peut varier selon les temps, les lieux et les autres relations qui s'établissent dans la vie ; il est tel cas, celui d'extrême nécessité, par exemple, où nous devons venir en aide à un étranger plutôt qu'à un père, quand celui-ci ne se trouve pas dans une nécessité semblable.

Je réponds aux arguments : 1° Le Seigneur ne défend pas absolument d'appeler à sa table les amis ou les parents ; ce qu'il défend c'est de les appeler dans l'espoir d'une invitation réciproque, ce qui seroit l'effet, non de la charité, mais de la cupidité. Il peut arriver néanmoins qu'il faille quelquefois inviter les étrangers à raison de leur indigence. Mais, en général et toutes choses égales, c'est à ceux qui nous sont le plus unis que nous devons faire le plus de bien. De deux hommes maintenant, l'un nous touchant de plus près, l'autre étant le plus indigent, quel est celui auquel il faut d'abord venir en aide ? C'est une question qu'on ne sauroit résoudre par une règle générale, puisqu'il y a différents degrés d'indigence et d'union ; on doit à cet égard s'en rapporter au jugement d'un homme prudent et sage.

2° Le bien commun du grand nombre a quelque chose de plus divin que le bien d'un seul (1) ; et de là vient que pour le bien commun de l'état ou de la religion la vertu exige qu'un homme expose même sa propre vie. Aussi l'union des hommes dans la guerre ayant pour but le

(1) Sentence que notre saint auteur a tirée d'Aristote, *Ethic.*, I, 13. Il est à remarquer seulement que chez le philosophe, le mot *divin* n'est pas seul et qu'il est amené par une gradation : « Procurer le bien commun, dit-il, est quelque chose de plus grand, de plus beau, de plus divin que de procurer le bien particulier. »

---

guinei, in naturali communicatione; concives, in civili; fideles, in spirituali; et sic de aliis. Et secundum diversas conjunctiones sunt diversimodè diversa beneficia dispensanda; nam unicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem secundum quam est magis nobis conjunctus, simpliciter loquendo. Tamen hoc potest variari secundum diversitatem locorum, et temporum, et negotiorum; nam in aliquo casu est magis subveniendum extraneo, puta si sit in extrema necessitate, quam etiam patri, non tantam necessitatem patienti.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus non prohibet simpliciter vocare amicos, aut consanguineos ad convivium; sed vocare eos ea intentione quòd te ipsi reinvitent; hoc enim non erit charitatis, sed cupiditatis. Potest tamen contingere quòd extranei sint magis invitandi in aliquo casu propter majorem indigentiam. Intelligendum est enim quòd magis conjunctis magis est, cæteris paribus, benefaciendum. Si autem duorum unus est magis conjunctus, et alter magis indigens, non potest universali regula determinari cui sit magis subveniendum, quia sunt diversi gradus et indigentiæ et propinquitatis; sed hoc requirit prudentis judicium.

Ad secundum dicendum, quòd bonum multorum commune divinius est, quàm bonum unius : unde pro bono communi reipublicæ vel spirituali, vel temporali, virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et ideo, cum communicatio in bellicis actibus ordinetur ad conservationem reipublicæ, in hoc miles impendens commilitoni auxilium, non

salut de la patrie, quand un soldat vient en aide à un compagnon d'armes, ce n'est pas un homme en particulier, c'est la patrie tout entière qui est l'objet de son action (1). Il ne faut donc pas s'étonner si, dans ce cas, un étranger se trouve préféré à un parent.

3° Il y a deux sortes de biens qui sont dus : l'un qui ne compte pas au nombre des biens de celui qui doit, mais qui compte plutôt parmi les biens de celui à qui il est dû ; ainsi quand un homme possède une somme ou toute autre chose appartenant à un autre, que cette chose ait été volée, prêtée, déposée, peu importe. Dans ce cas le débiteur doit rendre la chose due plutôt que de s'en servir pour faire du bien à ses proches. Exceptons néanmoins le cas d'une nécessité telle qu'on fût même en droit de prendre le bien d'autrui pour venir au secours du nécessiteux ; et encore faudroit-il que celui à qui la chose est due ne se trouvât pas dans une nécessité semblable ; et dans ce cas il faudroit peser avec attention la situation de l'un et de l'autre de ces deux hommes, en tenant compte de toutes les considérations propres à former un jugement équitable ; car on ne peut pas alors, avons-nous dit, poser une règle générale à cause de la diversité des cas particuliers, suivant la remarque du Philosophe, *Ethic.*, IX, 2. Il est un autre bien dû qui compte au nombre des biens de celui qui doit, et non de celui à qui il est dû ; c'est quand la dette résulte, non d'une justice rigoureuse, mais d'une sorte d'équité morale, comme cela a lieu par suite de bienfaits gratuitement reçus. Il n'y a pas de bienfaiteurs qu'on puisse égaler aux parents ; voilà pourquoi, dans ces sortes de dettes, les parents doivent passer avant tous les autres, à moins qu'il n'y ait, d'autre part, selon la restriction admise plus haut, une nécessité prépondérante ou toute autre raison légitime, comme le bien général de l'Eglise ou de l'Etat. Dans toute autre circonstance il faut

(1) C'est là plus qu'un raisonnement péremptoire, plus qu'une forte pensée, c'est une parole sublime, comme il en échappe parfois à l'auteur, quand il prétend seulement indiquer une raison ou poser simplement un principe.

---

impendit ei tanquam privatæ personæ, sed sicut totam rempublicam juvans. Et ideo non est mirum si in hoc præfertur extraneus conjuncto secundum carnem.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est debitum. Unum quidem quod non est numerandum in bonis ejus qui debet, sed potius in bonis ejus cui debetur; puta, si aliquis habet pecuniam aut rem aliam alterius, vel furtò sublatam, vel mutuo acceptam, sive depositam, vel aliquo alio simili modo. Et quantum ad hoc debet homo priùs reddere debitum, quàm ex eo benefacere conjunctis; nisi fortè esset tantæ necessitatis articulus, in quo etiam liceret ipsi rem alienam accipere ad subveniendum necessitatem patienti; nisi fortè et ille cui res debetur, in simili necessitate esset : in quo tamen casu pensanda esset utriusque conditio, secundum alias conditiones prudentis judicio requisitas; quia in talibus non potest universalis regula dari propter varietatem singularium casuum, ut Philosophus dicit in IX *Ethic.* Aliud autem est debitum, quod computatur in bonis ejus qui debet, et non ejus cui debetur : putà si debeatur non ex justitiæ necessitate, sed ex quadam morali æquitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum, sicut parentum : et ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis præferendi; nisi necessitas ex alia parte præponderaret, vel alia conditio, putà communis utilitas Eccle-

considérer le degré de l'union et la grandeur du bienfait, choses qu'on ne peut non plus déterminer par une règle générale.

4° Les parents doivent être considérés comme des êtres supérieurs; leur amour doit donc être un amour de bienfaisance, et l'amour des enfants doit être surtout un amour de respect et d'honneur. Dans le cas d'extrême nécessité, néanmoins, il seroit plutôt permis d'abandonner les enfants que les parents; car ceux-ci ne peuvent jamais être abandonnés, à raison des bienfaits que nous en avons reçus; c'est ce que démontre le Philosophe, *Ethic.*, VIII, ult.

ARTICLE IV.

La bienfaisance est-elle une vertu spéciale?

Il paroît que la bienfaisance est une vertu spéciale. 1° Les préceptes se rapportent aux vertus, puisque le but des législateurs est de rendre les hommes vertueux, comme il est dit, *Ethic.*, II, 1. Or, il y a des préceptes divers pour la bienfaisance et pour la dilection; car il est écrit, *Matth.*, V, 44 : « Aimez vos ennemis, et faites du bien à ceux qui vous haïssent. » Donc la bienfaisance est une vertu distincte de la charité.

2° Les vices sont l'opposé des vertus. Or, à la bienfaisance sont opposés des vices spéciaux, ceux par lesquels nous nuisons au prochain, ainsi la rapine, le vol, etc. Donc la bienfaisance est une vertu spéciale.

3° La charité ne se divise pas en plusieurs espèces; tandis qu'on distingue autant d'espèces de bienfaisance qu'il y a d'espèces de bienfaits. Donc la bienfaisance est une vertu autre que la charité.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. L'acte intérieur et l'acte extérieur peuvent appartenir à la même vertu. Or, la bienfaisance et la bienveillance se distinguent uniquement parce que l'une est extérieure et l'autre

---

siæ vel reipublicæ. In aliis autem est æstimatio habenda et conjunctionis et beneficii suscepti : quæ similiter non potest communi regula determinari.

Ad quartum dicendum, quòd parentes sunt sicut superiores. Et ideo amor parentum est ad benefaciendum; amor autem filiorum, ad honorandum parentes. Tamen in necessitatis extremæ articulo magis liceret deserere filios, quàm parentes; quos nullo modo deserere licet, propter obligationem beneficiorum susceptorum, ut patet per Philosophum in VIII, *Ethic.*, cap. ult.

ARTICULUS IV.

Utrùm beneficentia sit virtus specialis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beneficentia sit specialis virtus. Præcepta enim ad virtutes ordinantur; quia legislatores intendunt facere homines virtuosos, sicut dicitur in II *Ethic.* Sed seorsum datur præceptum de beneficentia, et de dilectione; dicitur enim *Matth.*, V : « Diligite inimicos vestros; benefacite his qui oderunt vos. » Ergo beneficentia est virtus distincta à charitate.

2. Præterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed beneficentiæ opponuntur aliqua specialia vitia, per quæ nocumentum proximo infertur, puta rapina, furtum, et alia hujusmodi. Ergo beneficentia est specialis virtus.

3. Præterea, charitas non distinguitur in multas species. Sed beneficentia videtur distingui in multas species, secundum diversas beneficiorum species. Ergo beneficentia est alia virtus à charitate.

Sed contra est, quòd actus interior et exterior non requirunt diversas virtutes. Sed beneficentia et benevolentia non differunt, nisi sicut

intérieure, la première n'étant que la réalisation sensible de l'autre. Donc la bienfaisance n'est pas une vertu différente de la charité, pas plus que la bienveillance.

(Conclusion. — La bienfaisance n'est pas une vertu qu'on puisse distinguer de la charité; elle en est simplement un acte ou un effet spécial.)

Les vertus se distinguent entre elles suivant les divers rapports sous lesquels elles envisagent leur objet. Or, le rapport formel sous lequel la bienfaisance et la charité se proposent leur objet est le même; car l'une et l'autre se proposent le bien en général, comme cela résulte de ce qui a été dit plus haut, art. 2. Par conséquent, la bienfaisance n'est pas une vertu autre que la charité; on désigne seulement par là un acte spécial de cette dernière vertu.

Je réponds aux arguments : 1° Les préceptes ne regardent pas les habitudes vertueuses, mais bien les actes vertueux (1). Aussi la diversité des préceptes n'indique-t-elle pas différentes habitudes, elle indique seulement des actes différents.

2° De même que tous les bienfaits répandus sur le prochain, envisagés sous la notion générale du bien, rentrent dans l'amour; de même tous les préjudices causés au prochain, envisagés sous la notion générale du mal, rentrent dans la haine. Mais si l'on y voit un bien ou un mal particulier, on les rapporte par cela même à une habitude spéciale, vertueuse ou vicieuse; et c'est ainsi qu'on distingue les diverses espèces de bienfaits.

De ce que nous venons de dire résulte clairement la réponse au troisième argument.

(1) Rendre les hommes vertueux, nous l'avons vu plusieurs fois dans le docteur angélique, spécialement dans son admirable traité des Lois, c'est le but que le législateur doit se pro-

---

actus exterior et interior; quia beneficentia est executio benevolentiæ. Ergo sicut benevolentia non est alia virtus à charitate, ita nec benevolentia.

(Conclusio. — Beneficentia non est virtus à charitate distincta, sed est illius quædam specialis actus, vel effectus.)

Respondeo dicendum, quòd virtutes diversificantur secundum diversas rationes objecti. Eadem autem est ratio formalis objecti charitatis et beneficentiæ; nam utraque respicit rationem communem boni, ut ex prædictis (art. 2) patet. Unde beneficentia non est alia virtus à charitate, sed nominat quemdam charitatis actum.

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus. Et ideo diversitas præceptorum non significat diversos habitus virtutum, sed diversos actus (1).

Ad secundum dicendum, quòd sicut omnia beneficia proximo exhibita, in quantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem; ita omnia nocumenta, in quantum considerantur secundum communem rationem mali, reducuntur ad odium. Prout autem considerantur secundum aliquas speciales rationes, vel boni, vel mali, reducuntur ad aliquas speciales virtutes, vel vitia. Et secundum hoc etiam sunt diversæ beneficiorum species.

Unde patet responsio ad tertium.

(1) Non quòd etiam actus illi qui sub præceptum cadunt, ad habitus diversos pertinere non possint, putà præcepta charitatis, fidei, spei, justitiæ, vel similia; sed quia ex actuum diversitate, ut sic, non infertur necessariò diversitas etiam habituum, cùm possint ab eodem habitu procedere propter subordinationem quam ad invicem habent; quod sufficit ad sensum hujus loci.

QUESTION XXXII.

De l'aumône.

C'est de l'aumône que nous avons maintenant à nous occuper ; et sur ce sujet dix questions se présentent :

1° L'aumône est-elle un acte de la charité? 2° Comment distingue-t-on les aumônes? 3° Quelle est l'aumône la plus parfaite, l'aumône spirituelle ou l'aumône corporelle? 4° Les aumônes corporelles ont-elles un effet spirituel? 5° Y a-t-il un précepte de donner l'aumône? 6° Faut-il faire l'aumône corporelle avec le nécessaire? 7° Peut-on la faire d'un bien injustement acquis? 8° Quels sont ceux qui doivent faire l'aumône? 9° A qui faut-il la faire? 10° De quelle manière faut-il faire l'aumône?

ARTICLE I.

L'aumône est-elle un acte de la charité?

Il paroît que donner l'aumône n'est pas un acte de la charité. 1° Un acte de la charité ne peut pas évidemment exister sans cette vertu. Or, il est possible de donner l'aumône, même avec abondance, sans avoir

poser. Cette doctrine, si profondément ignorée ou méconnue par la plupart des philosophes et des publicistes modernes, étoit également celle des anciens; et saint Thomas l'appuie souvent sur leur autorité. Voici comment s'exprime Aristote, *Ethic.*, II, 1 : « C'est par la pratique soutenue de la justice que nous devenons des hommes justes. De là ce qui a lieu dans les Etats bien réglés : les législateurs rendent les citoyens bons en les assujettissant à la pratique des actes vertueux. Telle est, en effet, la volonté sage et réfléchie, Βούλημα, d'un législateur vraiment digne de ce nom. » Un peu plus haut, *ibid.*, I, 13, le même philosophe avoit dit : « Le politique doit s'efforcer avant tout de procurer le bien de la vertu; son but est de rendre les citoyens bons et vertueux par leur obéissance aux lois qu'il leur impose. »

Rien n'est plus vrai, sans doute; mais cela n'est nullement opposé à ce que saint Thomas dit ici. La loi ne commande pas précisément la vertu, c'est-à-dire, l'habitude; elle prescrit les actes vertueux ou défend les actes contraires; et la vertu est le résultat ultérieur et final que le législateur veut obtenir.

QUÆSTIO XXXII.

De eleemosyna, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de eleemosyna.

Et circa hoc quæruntur decem : 1° Utrùm eleemosynæ largitio sit actus charitatis. 2° De distinctione eleemosynarum. 3° Quæ sint potiores eleemosynæ, utrum spirituales, vel corporales. 4° Utrùm corporales eleemosynæ habeant effectum spiritualem. 5° Utrùm dare eleemosynas sit in præcepto. 6° Utrùm corporalis eleemosyna sit danda de necessario. 7° Utrùm sit danda de injustè acquisito. 8° Quorum sit dare eleemosynam. 9° Quibus sit danda. 10° De modo dandi eleemosynas.

ARTICULUS I.

Utrùm dare eleemosynam sit actus charitatis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd dare eleemosynam non sit actus charitatis. Actus enim charitatis non potest esse sine charitate. Sed largitio eleemosynarum potest esse

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist 15, qu. 2, art. 1, quæstiuno. 3.

la charité, selon cette parole de saint Paul, I *Corinth.*, XIII, 3 : « Lors même que je distribuerois tous mes biens pour nourrir les pauvres, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien. » Par conséquent, donner l'aumône n'est pas un acte de la charité.

2° L'aumône est rangée parmi les œuvres satisfactoires, d'après cette parole du Prophète, *Daniel*, IV, 24 : « Rachetez vos péchés par des aumônes. » Or, la satisfaction est un acte appartenant à la justice. Donner l'aumône est donc un acte de cette dernière vertu, et non de la charité.

3° Offrir une hostie à Dieu c'est accomplir un acte de latrie. Or donner l'aumône est offrir une hostie à Dieu, comme le dit l'Apôtre, *Heb.*, ult. 19 : « N'oubliez pas les devoirs de la bienfaisance et de l'union fraternelle ; c'est par de telles hosties que vous attirez Dieu en vous. » Ce n'est donc pas à la vertu de charité, mais au culte de latrie qu'il faut rapporter l'aumône.

4° Le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, 1, que donner une chose en vue du bien lui-même, c'est accomplir un acte de libéralité. Mais c'est là ce qui a lieu surtout dans la pratique de l'aumône. Donner l'aumône n'est donc pas un acte de charité.

Mais le contraire résulte de ces paroles, I *Joan.*, III, 17 : « Si celui qui possède les biens de ce monde, voyant son frère dans la nécessité, lui ferme ses entrailles, pourroit-il en aucune façon posséder la charité de Dieu ? »

(Conclusion. — Donner l'aumône par un sentiment de miséricorde est un acte de la charité.)

Les actes extérieurs dépendent de la vertu à laquelle appartient le motif qui nous excite à les produire. Or le motif qui nous pousse à

---

sine charitate, secundum illud I *Cor.*, XIII : « Si distribuero in cibos pauperum (1) omnes facultates meas, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest. » Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

2. Præterea, eleemosyna computatur inter opera satisfactionis, secundum illud *Daniel*, IV : « Peccata tua eleemosynis redime. » Sed satisfactio est actus justitiæ. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis, sed justitiæ.

3. Præterea, offerre hostiam Deo est actus latriæ. Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo, secundum illud *ad Hebr.*, ult. : « Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus » (ubi suprà). Ergo non est actus charitatis dare eleemosynam, sed magis latriæ.

4. Præterea, Philosophus dicit in IV *Ethic.* (cap. 1), quòd dare aliquid propter bonum est actus liberalitatis. Sed hoc maximè fit in largitione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

Sed contra est, quod dicitur I *Joan.*, III : « Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo ? »

(Conclusio. — Eleemosynam dare actus charitatis est, interveniente misericordiæ affectu.)

Respondeo dicendum, quòd exteriores actus ad illam virtutem referuntur, ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum hujusmodi actus. Motivum autem ad dandum eleemosynas

(1) Græcè tantùm, ἐὰν ψωμίζω πάντα τὰ ὑπάρχοντα μου ; quasi dicat : *Si minutatim dévisero bona omnia mea.* Sed quia hoc in cibis dividendis intelligitur, et in gratiam egentium fieri debet, ex græco ψωμὸς quod buccellam vel frustum significat, nec uno verbo sic exprimi potuit à Latinis, rectè per periphrasim redditum est : *Si distribuero in cibos pauperum, etc.*

donner l'aumône c'est de venir au secours du malheureux. De là vient que plusieurs définissent l'aumône : un acte par lequel on donne quelque chose à un indigent par un sentiment de compassion et en vue de Dieu (1). Le motif ainsi compris appartient à la miséricorde, d'après ce que nous avons dit, quest. XXX, art. 2; d'où il suit évidemment que donner l'aumône est, à proprement parler, un acte de miséricorde. Cela se trouve indiqué par l'étymologie même du mot; car le mot latin *eleemosyna* dérive clairement du grec, ou plutôt n'est qu'un mot grec dérivant lui-même d'un autre qui signifie miséricorde; et comme la miséricorde est un effet de la charité, ainsi que nous l'avons montré, quest. XXX, art. 2 et 3, il s'ensuit que l'aumône est un acte de la charité produit au moyen de la miséricorde (2).

Je réponds aux arguments : 1° L'acte d'une vertu peut s'entendre de deux manières : on peut d'abord entendre par là l'acte purement matériel; ainsi faire des choses justes c'est l'acte matériel de la justice. Un tel acte d'une vertu peut exister sans cette vertu même; car plusieurs ne possédant nullement l'habitude ou la vertu de la justice, font néanmoins des choses justes, ou par l'impulsion de leur raison naturelle, ou par la crainte d'un mal, ou par l'espérance d'acquérir un bien. L'acte d'une vertu peut, en second lieu, être considéré d'une manière formelle; et, dans ce sens, l'acte propre de la justice est de faire des choses justes comme un homme juste les fait, c'est-à-dire avec promptitude et plaisir. Ainsi compris, l'acte d'une vertu ne sauroit exister sans cette vertu même. D'après cela, donner l'aumône d'une manière matérielle est assurément un acte qui peut avoir lieu sans la charité; mais donner l'aumône d'une manière formelle, c'est-à-dire en vue de Dieu, avec plaisir, avec promptitude et

(1) Cette définition se trouve dans Albert-le-Grand, le maître de saint Thomas; on la voit aussi dans Pierre Lombard, *Sentent.*, dist. XV, quest. 1. Mais les théologiens scholastiques l'ont eux-mêmes tirée des Pères de l'Eglise, en particulier de saint Augustin et de saint Jean Chrysostôme.

(2) L'aumône émane donc immédiatement de la miséricorde et médiatement de la charité; elle est un acte élicite par rapport à celle-ci, un acte commandé par rapport à celle-là.

---

est ut subveniatur necessitatem patienti. Unde quidam diffinientes eleemosynam dicunt, quòd » eleemosyna est opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum. » Quod quidem motivum pertinet ad misericordiam, ut suprà dictum est (quæst. 30, art. 2). Unde manifestum est, quòd dare eleemosynam propriè est actus misericordiæ. Et hoc apparet ex ipso nomine; nam in Græco *eleemosyna* à misericordia derivatur, sicut in latino *miseratio*. Et quia misericordia est effectus charitatis, ut suprà ostensum est, (qu. 30, art. 2 et 3), ex consequenti dare eleemosynam est actus charitatis, misericordia mediante.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter : uno modo materialiter; sicut actus justitiæ est facere justa. Et talis actus virtutis potest esse sine virtute; multi enim non habentes habitum justitiæ, justa operantur ex naturali ratione, vel ex timore, sive ex spe aliquid adipiscendi. Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter; sicut actus justitiæ est agere justa eo modo quo justus facit, scilicet promptè et delectabiliter. Et hoc modo, actus virtutis non est sine virtute. Secundum hoc ergo dare eleemosynas materialiter, potest esse sine charitate; formaliter autem eleemosynas dare, id est, propter Deum

toutes les autres conditions requises, est une chose impossible sans la charité (1).

2° Rien n'empêche qu'un acte qui appartient proprement à une vertu comme acte élicite, soit attribué à une autre vertu, comme acte commandé, et soit subordonné à la fin de cette dernière vertu. C'est ainsi que l'aumône est rangée parmi les œuvres satisfactoires, en tant que la pitié pour le malheureux a pour objet ou pour fin de satisfaire pour les fautes commises. Si elle a pour fin d'apaiser Dieu, elle revêt les caractères du sacrifice et rentre dans le culte de latrie.

De là résulte clairement la réponse au troisième argument.

4° Voici comment l'aumône peut appartenir à la libéralité. La libéralité fait disparoître l'obstacle que l'aumône peut rencontrer, à savoir le trop grand amour des richesses, amour qui les concentre dans la main de celui qui les possède.

ARTICLE II.

A-t-on convenablement distingué les divers genres d'aumônes?

Il paroît que les divers genres d'aumône n'ont pas été convenablement distingués. 1° On pose d'abord sept sortes d'aumônes corporelles : donner à manger à celui qui a faim, donner à boire à celui qui a soif, vêtir celui qui est nu, exercer l'hospitalité, visiter les malades, racheter les captifs, ensevelir les morts ; ce qu'on s'est efforcé de réunir dans ce vers latin : « visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo. » On pose également sept sortes d'aumônes spirituelles : instruire les ignorants, donner conseil à

(1) Saint Augustin dit, dans son commentaire des Epîtres de saint Jean, lib. I, tract. 8 : « La miséricorde nourrit le pauvre, l'orgueil parfois le nourrit aussi; c'est par le mobile intérieur que nous distinguons les œuvres.... »

---

delectabiliter, et promptè, et omni eo modo quo debet, non est sine charitate.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet actum qui est propriè unius virtutis elicitivè, attribui alteri virtuti, sicut imperanti et ordinanti ad suum finem. Et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria, in quantum miseratio in defectum patientis, ordinatur ad satisfaciendum pro culpa, secundum autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificii, et sic imperatur à latria.

Unde patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quòd dare eleemosynam pertinet ad liberalitatem, in quantum liberalitas aufert impedimentum hujus actus, quod esse posset ex superfluo amore divitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentivus earum.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter eleemosynarum genera distinguantur.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter eleemosynarum genera distinguantur. Ponuntur enim septem eleemosynæ corporales, scilicet « pascere esurientem, potare sitientem, vestire nudum, recolligere hospitem, visitare infirmum, redimere captivum (2), et sepelire mortuum; » quæ in hoc versu continentur.

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Ponuntur etiam aliæ septem eleemosynæ spirituales, scilicet « docere ignorantem, con-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1 et 2.

(2) Vel in carcere quovis modo detentum, ut *Matth.*, XXV, v. 36 et 39, indicatur.

ceux qui sont dans le doute, consoler ceux qui sont dans la tristesse, corriger les pécheurs, remettre les offenses, supporter les défauts d'autrui, prier pour tous; encore un vers latin pour exprimer toutes ces choses : « Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora. » Mais ici le *conseil* et *l'instruction* se trouvent compris dans le même mot (1). Cette distinction entre les divers genres d'aumônes ne sauroit être acceptée. L'aumône, en effet, a pour but de secourir le prochain. Or, donner la sépulture aux morts ce n'est leur être d'aucun secours; car comment expliquer autrement cette parole du Sauveur, *Matth.*, X, *Luc*, XII : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, et qui, après cela, ne peuvent plus rien faire. » Aussi le Sauveur lui-même, *Matth.*, XXV, parlant des œuvres de miséricorde, ne fait aucune mention des morts à ensevelir. Donc la distinction établie entre les divers genres d'aumônes n'est pas admissible.

2° L'aumône est faite, avons-nous dit, pour subvenir aux nécessités du prochain. Or la vie humaine est sujette à bien des nécessités qui ne sont pas comprises dans cette classification : l'aveugle a besoin d'un guide, le boiteux d'un soutien; le pauvre soupire après les richesses. Donc l'énumération que l'on vient de faire est incomplète.

3° Donner l'aumône est un acte de la miséricorde. Mais corriger le pécheur est un acte qui semble appartenir à la sévérité plutôt qu'à la miséricorde. Donc il ne doit pas être rangé parmi les aumônes spirituelles.

4° Le but de l'aumône est encore de corriger un défaut. Or il n'est pas d'homme en qui ne se trouve un défaut d'ignorance, sous quelque rapport. Donc tout homme est susceptible d'être instruit par un autre homme quelconque, puisque l'un sait ce que l'autre ignore.

(1) C'est pour cela qu'à ce dernier vers on a substitué celui-ci : « Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora. »

---

sulere dubitanti, consolari tristem, corrigere peccantem, remittere offendenti, portare onerosos et graves, et pro omnibus orare; » quæ etiam in hoc versu continentur.

Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.

Ita tamen quod sub eodem intelligatur *consilium* et *doctrina*. Videtur autem quod inconvenienter hujusmodi eleemosynæ distinguantur. Eleemosyna enim ordinatur ad subveniendum proximo. Sed per hoc quod mortuus sepelitur, in nullo ei subvenitur; alioquin non esset verum quod Dominus dicit *Matth.*, X; *Luc.*, XII : « Nolite timere eos qui occidunt corpus, et post hoc non habent amplius quid faciant. » Unde et Dominus *Matth.*, XXV, commemorans misericordiæ opera, de sepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quòd inconvenienter hujusmodi eleemosynæ distinguantur.

2. Præterea, eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus proximi, sicut dictum est. Sed multæ aliæ sunt necessitates humanæ vitæ, quàm prædictæ : sicut quod cæcus indiget ductore, claudus sustentatione, pauper divitiis. Ergo inconvenienter prædictæ eleemosynæ enumerantur.

3. Præterea, dare eleemosynam est actus misericordiæ (1). Sed corrigere delinquentem magis videtur ad severitatem pertinere, quàm ad misericordiam. Ergo non debet computari inter spirituales eleemosynas.

4. Præterea, eleemosyna ordinatur ad subveniendum defectui. Sed nullus est homo qui defectum ignorantiæ non patiatur in aliquibus. Ergo videtur quòd quilibet debeat docere quemlibet, si ignoret id quod ipse scit.

(1) Sive *opus misericordiæ*, ut Magister, *Sentent.*, lib. IV, dist. 15, lit. C, id est § 3, vocat, et ex nomine ipso patet, ut suprà.

Mais saint Grégoire nous enseigne le contraire dans une de ses homélies : « Que celui qui possède l'intelligence songe sérieusement à ne pas tenir ce trésor enfoui ; que le riche ne se lasse pas de répandre miséricordieusement ses biens sur les pauvres ; que l'homme possédant un art utile à la direction de sa vie, en étende avec soin l'usage et les bienfaits à son prochain ; que celui qui à l'oreille des riches redoute la condamnation dont il seroit frappé s'il négligeoit de faire valoir son talent, c'est-à-dire s'il laissoit échapper l'occasion de parler en faveur du pauvre. » Donc la distinction que nous avons admise entre les divers genres d'aumônes est fondée en raison, comme reposant sur les inégalités d'abondance et de pénurie qui existent entre les hommes.

(CONCLUSION. — On distingue sept œuvres de miséricorde ou bien sept genres d'aumônes corporelles, répondant à autant de genres d'indigence qui peuvent se rencontrer dans le prochain ; on distingue également sept sortes d'aumônes spirituelles, répondant à autant de défauts de même nature.)

La distinction établie entre les divers genres d'aumônes a sa raison et sa base dans les divers défauts dont le prochain peut être affligé (1). Les uns le frappent dans son ame, et à ceux-là répondent les aumônes spirituelles ; les autres l'affectent dans son corps, et à ceux-là répondent les aumônes corporelles. Un défaut corporel existe ou pendant la vie ou après la mort. Si c'est pendant la vie, ou bien c'est un défaut commun et qui regarde les biens dont tout homme a besoin, ou bien c'est un défaut particulier et qui provient d'un malheur accidentel. Dans le premier cas ce défaut est encore ou intérieur ou extérieur. Intérieur, il offre encore

1 Il faut suivre avec la plus grande attention le développement que l'auteur va donner à ce principe. Les considérations auxquelles il se livre et l'enchaînement de ces mêmes considérations ont quelque chose de vraiment remarquable, quoiqu'il n'y ait rien là que de très-naturel et de très-vrai. Rien de plus instructif qu'une telle façon d'expliquer un point de théologie, qui est en même temps une leçon du catéchisme. C'est l'enseignement commun de la Religion élevé à la hauteur d'une théorie philosophique.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit in quadam Homilia (1) : « Habens intellectum, curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam, vigilet ne à misericordiæ largitate torpescat; habens artem, qua regitur, magnoperè studeat ut usum atque utilitatem illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem, damnationem pro retento talento timeat, si cum valeat non apud eum pro pauperibus intercedat. » Ergo prædictæ eleemosynæ convenienter distinguuntur secundum ea in quibus homines abundant et deficiunt.

(CONCLUSIO. — Septem sunt misericordiæ opera, seu corporales eleemosynæ, in corporalibus defectibus proximis exhibenda, et totidem spiritualis eleemosynæ genera in spiritualibus defectibus exhibenda.)

Respondeo dicendum, quòd prædicta eleemosynarum distinctio convenienter sumitur secundum diversos defectus proximorum : quorum quidam sunt ex parte animæ, ad quos ordinantur spirituales eleemosynæ ; quidam verò ex parte corporis, ad quos ordinantur eleemosynæ corporales. Defectus enim corporalis est in vita, aut est post vitam. Si quidem est in vita, aut est communis defectus respectu eorum quibus omnes indigent, aut est specialis propter aliquod accidens superveniens. Si primo modo,

(1) Scilicet IX. in *Evang.*, ubi talenta servis à patrefamilias data explicat versùs finem.

une double nuance : ou bien il est tel qu'on y subvient par une nourriture substantielle, et c'est en vue de celui-là qu'il est dit, donner à manger à celui qui a faim ; ou bien il est tel qu'on y subvient par un breuvage, et c'est en vue de celui-là qu'il est dit, donner à boire à celui qui a soif. Parmi les défauts communs, mais qui réclament un secours extérieur, on peut également distinguer d'abord le défaut de vêtement, aussi nous est-il prescrit de vêtir celui qui est nu ; puis le défaut d'habitation ou d'asile, et voilà pourquoi le devoir d'exercer l'hospitalité. Pareillement, quand il s'agit d'un défaut spécial, ou ce défaut provient d'une cause intrinsèque, telle que la maladie, et c'est pour cela qu'on dit, visiter les infirmes ; ou il provient d'une cause intrinsèque, et c'est en vue de celui-là qu'il est dit, racheter les captifs. Après la mort, le seul besoin corporel est celui de la sépulture.

Pour ce qui concerne les défauts spirituels, les aumônes de même nature y subviennent de deux manières : d'abord, en implorant le secours de Dieu, et voilà le devoir de la prière que nous adressons à Dieu les uns pour les autres ; puis, en venant nous-même au secours du prochain, et cela de trois manières : Premièrement, en vue de réparer les défauts de son intelligence ; et le remède consiste dans l'instruction que nous lui donnons, quand le défaut est propre à l'intellect spéculatif ; il consiste dans le conseil, quand le défaut est propre à l'intellect pratique. Secondement, notre secours s'applique à un défaut affectant la puissance appétitive, et le plus grand défaut de ce genre c'est la tristesse, à laquelle on remédie par la consolation. Troisièmement, le défaut peut résider dans un acte déréglé ; et ce dernier défaut se présente sous un triple aspect : ou bien il est le fait de celui en qui il se trouve, en tant qu'il émane de sa mauvaise volonté, et celui-là a pour remède la correction fraternelle ; ou

---

aut defectus est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex : unus quidem, cui subvenitur per alimentum siccum, scilicet fames ; et secundum hoc ponitur *pascere esurientem*. Alius autem est cui subvenitur per alimentum humidum, scilicet sitis ; et secundum hoc dicitur *potare sitientem*. Defectus autem communis respectu exterioris auxilii est duplex : unus respectu tegumenti, et quantum ad hoc dicitur *vestire nudum* ; alius autem respectu habitaculi, et quantum ad hoc ponitur suscipere hospitem. Similiter autem si sit defectus aliquis specialis, aut est ex causa intrinseca, sicut infirmitas, et quantum ad hoc ponitur *visitare infirmum* ; aut est ex causa extrinseca, et quantum ad hoc ponitur *redemptio captivorum*. Post vitam autem exhibetur mortuis sepultura.

Similiter autem spiritualibus defectibus, per spirituales actus subvenitur dupliciter : uno modo, poscendo auxilium à Deo, et quantum ad hoc ponitur oratio qua quis pro aliis orat ; alio modo, impendendo humanum auxilium, et hoc tripliciter. Uno modo contra defectum intellectûs ; et si quidem sit defectus speculativi intellectûs, adhibetur ei remedium per doctrinam ; si autem practici intellectûs, adhibetur ei remedium per consilium (1). Alio modo est defectus ex passione appetitivæ virtutis, inter quos maximus est tristitia, cui subvenitur per consolationem. Tertio modo ex parte inordinati actûs ; qui quidem tripliciter considerari potest : uno modo ex parte ipsius peccantis, in quantum procedit ab ejus inordinata voluntate, et sic adhibetur remedium per correptionem ; alio

(1) Hinc fortè in prædictis versibus uno verbo utrumque illud expressum est, quia utrumque ad defectum intellectûs pertinet licèt alio modo, et secundùm aliam rationem.

ou ce défaut est considéré dans celui sur lequel il retombe ; si nous en sommes nous-mêmes l'objet, le remède consiste dans le pardon des offenses ; s'il est dirigé contre Dieu ou contre le prochain, il ne nous appartient pas de le pardonner, comme le dit saint Jérôme expliquant l'Evangile de saint Matthieu (1). Ou bien ce défaut est considéré dans les conséquences de l'acte déréglé, conséquences qui, indépendamment de l'intention du pécheur, retombent sur ceux qui vivent avec lui ; et le remède alors consiste dans le support du prochain, de celui surtout qui pèche par infirmité, selon cette parole de saint Paul, *Rom.*, XV, 1 : « Nous devons, nous qui sommes plus forts, supporter les foiblesses des autres. » Et ce n'est pas seulement en raison de leur foiblesse, ou de la peine que nous causent leurs actes désordonnés, que nous devons exercer cette œuvre de miséricorde ; tous les fardeaux sans exception, qui nous viennent de la part du prochain, doivent être supportés avec patience, selon cette autre parole du même Apôtre, *Gal.*, VI,2 : « Portez les fardeaux les uns des autres. »

Je réponds aux arguments : 1° Les honneurs de la sépulture ne sauroient, sans nul doute, affecter d'une manière sensible ou corporelle celui qui en est l'objet ; et c'est dans ce sens que le Seigneur a dit que ceux qui tuent le corps ne peuvent rien au-delà ; c'est encore pour ce motif qu'il ne mentionne pas la sépulture en parlant des autres œuvres de miséricorde ; il rappelle uniquement les œuvres dont la nécessité est la plus évidente. On ne sauroit dire toutefois que les soins dont notre corps est l'objet après notre mort nous soient une chose indifférente ; soit parce que nous vivons encore dans la mémoire des hommes, et que notre souvenir est comme flétri quand notre corps est privé de sépulture ; soit à cause de l'affection que tout homme durant sa vie porte à son propre corps, affection qui subsiste en quelque sorte dans les soins pieux dont il est l'objet après sa mort. Voilà pourquoi plusieurs ont été loués du zèle

(1) Le prêtre seul, au tribunal de la pénitence, a le pouvoir de remettre et d'effacer de semblables torts, en imposant au pécheur une satisfaction convenable. Mais là le prêtre n'agit

---

modo ex parte ejus in quem peccatur, et si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus remittendo offensam, si autem sit in Deum vel proximum, non est nostri arbitrii remittere, ut Hieronymus dicit super *Matth.*; tertio modo ex parte sequelæ ipsius actûs inordinati, ex qua gravantur ei conviventes, etiam præter peccantis intensionem ; et sic remedium adhibetur supportando, maximè in his qui ex infirmitate peccant, secundùm illud *Rom.*, XV : « Debemus, nos firmiores, infirmitates aliorum sustinere. » Et non solùm secundùm quòd infirmi sunt, sive graves ex inordinatis actibus, sed etiam quæcumque eorum onera sunt supportanda, secundùm illud *Galat.*, VI : « Alter alterius onera portate. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sepultura mortui non confert ei quantum ad sensum, quem corpus post mortem habeat ; et secundùm hoc Dominus dicit quòd interficientes corpus non habent ampliùs quid faciant, et propter hoc etiam Dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiæ opera, sed enumerat solùm illa quæ sunt evidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum quid de ejus corpore agatur, tum quantum ad hoc quòd vivit in memoriis hominum, cujus honor dehonestatur, si insepultus remaneat ; tum etiam quantum ad affectum quem adhuc vivens habebat de suo corpore, cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius : et secundùm hoc commendantur aliqui de mortuorum sepultura, ut

qu'ils ont montré pour ensevelir les morts, tels que Tobie et les disciples qui ensevelirent le corps du Seigneur, comme le fait ressortir saint Augustin dans un traité spécial sur ce sujet, cap. III (1).

2° Tous les genres de nécessités peuvent être ramenés à ceux que nous avons énumérés plus haut. L'aveugle et le boiteux, en effet, ne sont autre chose que des infirmes; guider l'aveugle, par conséquent, et soutenir le boiteux, sont des œuvres de miséricorde qui rentrent dans la visite des infirmes. Pareillement, protéger un homme contre un genre d'oppression quelconque est un acte qui se rattache à la rédemption des captifs. Les richesses enfin, qui servent à secourir le pauvre, n'ont pas d'autre objet que de réparer l'un des défauts énumérés; il n'y avoit donc pas lieu à en faire une mention spéciale.

3° La correction fraternelle, considérée dans l'acte même par lequel elle s'exerce, comprend au besoin la sévérité de la justice. Mais dans l'intention de celui qui la pratique et qui a seulement pour but de retirer un homme du mal moral, elle appartient à la miséricorde, elle est un acte de dilection, selon cette parole de l'Ecriture, *Prov.*, XXVII, 6 : « Les coups de celui qui aime sont préférables aux baisers trompeurs de celui qui hait. »

4° Une ignorance quelconque n'accuse pas un défaut dans l'homme, il n'y a que celle qui tombe sur les choses dont il doit être instruit; et l'aumône spirituelle, sous ce rapport, consiste à réparer ce défaut par une instruction convenable. Il faut néanmoins observer dans cette œuvre les circonstances voulues de personne, de temps et de lieu, de même que dans tous les autres actes de vertu.

pas comme homme et ne prononce pas en son propre nom; il agit au nom de Dieu, dont il tient la place et dont il exerce le pouvoir.

(1) En rangeant parmi les œuvres de charité le soin de rendre aux morts les honneurs de la sépulture, la Religion nous donne un témoignage de plus de la résurrection des corps; les

---

Tobias, et illi qui Dominum sepelierunt, ut patet per Augustinum in lib. *De cura pro mortuis agenda* (cap. 8).

Ad secundum dicendum, quòd omnes aliæ necessitates ad has reducuntur. Nam et cæcitas et claudicatio sunt infirmitates quædam : unde dirigere cæcum, et sustentare claudum, reducuntur ad visitationem infirmorum. Similiter etiam subvenire homini contra quamcumque oppressionem illatam extrinsecùs, reducitur ad redemptionem captivorum. Divitiæ autem, quibus paupertati subvenitur, non quæruntur nisi ad subveniendum prædictis defectibus : et ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda (1).

Ad tertium dicendum, quòd correptio peccantium quantum ad ipsam executionem actûs, severitatem justitiæ continere videtur. Sed quantum ad intensionem corripientis, qui vult hominem à malo culpæ liberare, pertinet ad misericordiam et dilectionis affectum, secundùm illud *Proverb.*, XXVII : « Meliora sunt vulnera diligentis, quàm fraudulenta oscula odientis. »

Ad quartum dicendum, quòd non quælibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solùm ea qua quis nescit ea quæ convenit eum scire; cui defectui per doctrinam subvenire, ad eleemosynam pertinet. In quo tamen observandæ sunt debitæ circumstantiæ personæ et loci et temporis, sicut et in aliis actibus virtuosis.

(1) Præsertim cùm pauperem ditare non sit necessarium ad misericordiam, sed sublevare sufficiat; imò nec sublevare absolutè, sed juxta facultatem propriam.

ARTICLE III.

Les aumônes corporelles sont-elles préférables aux aumônes spirituelles?

Il paroît que les aumônes corporelles sont préférables aux aumônes spirituelles. 1° L'aumône la plus louable est celle qui s'applique au plus indigent, puisque l'aumône n'est elle-même une chose louable que parce qu'elle vient au secours de l'indigence. Mais le corps, objet des aumônes corporelles, est par sa nature même plus indigent que l'ame, objet des aumônes spirituelles. Donc celles-là sont préférables à celles-ci.

2° Le mérite et l'honneur de l'aumône diminuent quand elle est suivie d'une récompense; et de là vient que le Seigneur a dit, *Luc*, XIV, 12: « Quand vous faites un dîné ou un souper n'invitez pas ceux de vos voisins qui sont riches, de peur qu'ils vous invitent à leur tour. » Mais dans les aumônes spirituelles il y a toujours une récompense; car celui qui prie pour un autre se fait toujours du bien à lui-même, suivant cette parole, *Psalm.* XXXIV, 13: « Ma prière reviendra à mon propre cœur. » Celui qui en instruit un autre, augmente sa propre instruction; ce qui n'a pas lieu dans les aumônes corporelles. Donc celles-ci doivent être préférées.

3° Une chose qui tourne à l'honneur de l'aumône, c'est que le pauvre en reçoive une consolation, ce qui fait dire à Job : « Si ses entrailles ne

devoirs qu'elle prescrit ou les conseils qu'elle donne sont toujours en parfaite harmonie avec les vérités qu'elle enseigne. Quand la mort nous a frappés, tout n'est pas fini pour notre dépouille matérielle. L'homme doit la revêtir de nouveau, selon l'admirable expression de l'Ecriture; et il ne sauroit demeurer indifférent à la manière dont elle est traitée par ceux qui lui survivent. C'est toujours là une portion de lui-même; il en est séparé pour un temps, mais il doit la reprendre pour l'immortalité. Nous pouvons même ajouter sans crainte que le sentiment naturel et l'usage invariable de tous les peuples, en consacrant un tel devoir, atteste la dignité du corps humain et implique la vérité de ce que le christianisme nous apprend touchant sa destinée future.

ARTICULUS III.

Utrùm eleemosynæ corporales sint potiores quàm spirituales.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd eleemosynæ corporales sint potiores quàm spirituales. Laudabilius enim est magis indigenti eleemosynam facere; ex hoc enim eleemosyna laudem habet, quòd indigenti subvenit. Sed corpus cui subvenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturæ quàm spiritus, cui subvenitur per eleemosynas spirituales. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores.

2. Præterea, recompensatio beneficii laudem et meritum eleemosynæ minuit; unde et Dominus dicit, *Luc.*, XIV : « Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare vicinos divites, ne fortè et ipsi te reinvitent. » Sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio; quia qui orat pro alio, sibi proficit, secundùm illud *Psalm.* XXXIV : « Oratio mea in sinu meo convertetur. » Qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit; quod non contingit in eleemosynis corporalibus. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores quàm spirituales.

3. Præterea, ad laudem eleemosynæ pertinet, quòd pauper ex eleemosyna data consoletur (2);

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 134, ad 3.

(2) Passivo sensu quamvis inusitato, id est, *ut solatium recipiat*, sicut et *Eccles.*, XXXV, v. 21 et alibi passivè usurpatur.

m'ont pas béni..... » Et l'Apôtre ne dit-il pas à Philémon : « Par vous, mon frère, les entrailles des saints ont goûté le repos. » Or, souvent l'aumône corporelle est plus agréable au pauvre que l'aumône spirituelle. Donc celle-là l'emporte sur celle-ci.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Sur cette parole du Sauveur, *Luc*, VI, 30 : « Donnez à celui qui vous demandera (1), » saint Augustin dit, *De Serm. Dom. in mont.*, I, 20 : « Il faut donner ce qui n'est nuisible ni à vous-même ni à votre prochain. Et quand vous lui refusez ce qu'il vous demande, montrez-lui la justice de votre refus, pour ne pas le renvoyer entièrement déçu ; il arrivera même que vous lui aurez donné mieux qu'il ne vous demandoit en lui faisant sentir l'injustice de sa demande. » Ceci est une véritable correction fraternelle ; et comme cette correction est une aumône spirituelle, il s'ensuit que les aumônes de ce genre sont préférables aux aumônes corporelles.

(Conclusion. — En thèse générale, les aumônes spirituelles sont sans doute préférables aux aumônes corporelles ; il est des cas néanmoins où celles-ci l'emportent sur celles-là.)

La comparaison entre ces deux genres d'aumônes peut s'établir à deux points de vue. On peut les comparer, d'abord, d'une manière générale et absolue ; et l'aumône spirituelle l'emporte alors pour un triple motif : premièrement, parce que le don qui est fait est plus noble en lui-même, un bien spirituel étant de soi préférable à un bien corporel, selon cette parole, *Prov.*, IV, 2 : « Je vous ferai un don excellent, n'abandonnez pas ma loi. » Secondement, du côté même de celui à qui le bien est fait, puisque l'esprit est plus noble que le corps, et, comme l'homme doit, en ce qui le concerne lui-même, pourvoir au bien de son esprit plutôt qu'à celui de son corps, le même ordre lui est imposé par rapport au prochain,

(1) A Quiconque vous demandera, « omni petenti te, » dit le texte. Sur quoi le même saint Augustin remarque avec raison : « Le Sauveur ne dit pas, donnez quoi que ce soit qu'on

---

unde *Job*, XXXI, dicitur : « Si non benedixerunt mihi latera ejus. » Et *ad Philemonem* dicit Apostolus : « Viscera sanctorum requieverunt per te, frater. » Sed quandoque magis est grata pauperi eleemosyna corporalis, quàm spiritualis. Ergo eleemosyna corporalis potior est quàm spiritualis.

Sed contra est, quod Augustinus in lib. *De serm. Domini in monte*, super illud : « Qui petit à te, da ei, » dicit : « Dandum est quod nec tibi nec alteri noceat. Et cùm negaveris quod petit, indicanda est justitia, ut et non eum inanem dimittas. Et aliquando melius aliquid dabis, cùm injustè petentem correxeris. » Correctio autem est eleemosyna spiritualis. Ergo spirituales eleemosynæ sunt corporalibus præferendæ.

(Conclusio. — Cùm simpliciter spirituales eleemosynæ sint corporalibus præferendæ, aliqua tamen corporalis eleemosyna in casu est spirituali eminentior ac præstantior.)

Respondeo dicendum, quòd comparatio istarum eleemosynarum potest attendi dupliciter. Uno modo simpliciter loquendo ; et secundùm hoc eleemosynæ spirituales præeminent triplici ratione : primò quidem, quia id quod exhibetur, nobilius est, scilicet donum spirituale, quod præeminet corporali, secundùm *Proverb.*, IV : « Donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis ; » secundò, ratione ejus cui subvenitur, quia spiritus nobilior est corpore : unde sicut homo sibi ipsi magis debet providere quantum ad spiritum, quàm quantum ad corpus, ita et proximo quem debet sicut seip-

qu'il est obligé d'aimer comme lui-même. Troisièmement, enfin, eu égard aux actes par lesquels on vient en aide au prochain, puisque les actes spirituels sont également plus nobles que les actes corporels. Les deux sortes d'aumônes peuvent être comparées, en second lieu, dans tel cas particulier; et il se peut alors qu'une aumône corporelle l'emporte sur une aumône spirituelle. Ainsi un homme qui meurt de faim, on doit le nourrir avant de songer à l'instruire ; c'est également ce que dit le Philosophe, *Topic.*, III, 2 : «Le premier besoin de l'indigent, c'est d'être secouru et non de philosopher,» quoique en soi la nourriture intellectuelle soit préférable aux aliments corporels (1).

Je réponds aux arguments : 1° Toutes choses égales, il vaut mieux, sans doute, secourir d'abord le plus indigent; mais si le moins indigent l'emporte par ses qualités et réclame des secours d'une nature supérieure, c'est lui qu'on doit préférablement secourir; et tel est le sens général de la thèse.

2° Le mérite et l'honneur de l'aumône ne sont point amoindris par la récompense dont elle est suivie, quand l'aumône n'a pas été faite dans ce but : c'est ainsi que la gloire humaine n'amoindrit nullement la vertu, quand elle n'en est pas le mobile et l'objet. Voilà pourquoi Salluste dit en parlant de Caton : « Plus il fuyoit la gloire, plus la gloire s'attachoit à lui. » Il y a quelque chose de semblable dans les aumônes spirituelles; mais le bien spirituel qu'on peut en espérer, n'en diminue pas le mérite, comme le feroit le bien corporel qu'on s'y proposeroit.

3° Le mérite de celui qui donne l'aumône consiste dans ce qui doit

vous demande, mais bien, donnez à qui que ce soit qui vous demande. Ainsi ne donnez pas un argent dont on se serviroit pour opprimer ou corrompre l'innocence. »

(1) Et, selon l'expression d'Aristote, « quoique la philosophie soit un bien supérieur aux richesses. » Ainsi donc, au double point de vue de la raison et de la foi, l'aumône spirituelle l'emporte sur l'aumône corporelle, par sa substance d'abord, puis par la nature même de l'acte, et enfin par la dignité de l'être auquel le bienfait est appliqué.

---

sum diligere; tertiò, quantum ad ipsos actus quibus subvenitur proximo, quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodo serviles. Alio modo possunt comparari secundùm aliquem particularem casum, in quo quædam corporalis eleemosyna alicui spirituali præfertur. Putà, magis est pascendus fame moriens, quàm docendus, sicut et indigenti, secundùm Philosophum : « Melius est ditari quàm philosophari; » quamvis hoc sit simpliciter melius.

Ad primum ergo dicendum, quòd dare magis indigenti melius est, cæteris paribus; sed si minùs indigens sit melior, et melioribus indigeat, dare ei melius est; et sic est in proposito.

Ad secundum dicendum, quòd recompensatio non minuit meritum et laudem eleemosynæ, si non sit intenta; sicut etiam humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis. Sicut et de Catone Salustius dicit, quòd « quò magis gloriam fugiebat, eò magis eum gloria sequebatur (1). » Et ita contingit in eleemosynis spiritualibus; et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.

Ad tertium dicendum, quòd meritum dantis eleemosynam attenditur secundùm id in quo

(1) Vel *quò minùs gloriam petebat, eò magis assequebatur;* ut in conjuratione Catilinæ loquitur Salustius eo capite in quo ex professo Catonem cum Cæsare comparat, circa medium

raisonnablement satisfaire et reposer la volonté de celui qui la reçoit, mais non dans ce qui la contente en effet, quand elle est désordonnée.

ARTICLE IV.

Les aumônes corporelles ont-elles un effet spirituel ?

Il paroît que les aumônes corporelles ne sauroient avoir un effet spirituel. 1° L'effet ne peut pas l'emporter sur la cause. Or, les biens spirituels l'emportent sur les biens corporels. Donc un effet spirituel ne peut pas résulter d'une aumône corporelle.

2° Donner une chose corporelle pour avoir un bien spirituel, c'est le péché de simonie, lequel doit toujours être évité. Donc une aumône corporelle ne doit jamais être faite en vue de produire un effet spirituel.

3° En multipliant la cause on multiplie nécessairement l'effet. Si donc l'aumône corporelle produisoit un effet spirituel, il s'ensuivroit qu'une aumône plus grande produiroit un bien spirituel plus grand; ce qui est opposé à ce que nous lisons dans l'Evangile, *Luc*, XXI, au sujet de la pauvre veuve qui jeta deux petites pièces de monnoie dans le trésor du temple, puisque, au sentiment du Sauveur lui-même, elle avoit donné plus que tous les autres. Donc l'aumône corporelle n'a pas un effet spirituel.

Mais le contraire résulte de cette parole, *Eccli.*, XXVII, 18 : « L'aumône de l'homme est devant Dieu comme un sceau d'honneur, il conservera le bienfait de l'homme comme la prunelle de l'œil. »

(Conclusion. — Quoique les aumônes corporelles ne produisent pas d'elles-mêmes et par leur nature un effet spirituel, mais seulement un

---

debet rationabiliter requiescere voluntas accipientis, non in eo in quo requiescit, si sit inordinata.

ARTICULUS IV.

Utrùm eleemosynæ corporales habeant effectum spiritualem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd eleemosynæ corporales non habeant effectum spiritualem. Effectus enim non est potior suâ causâ (1). Sed bona spiritualia sunt potiora corporalibus. Non ergo eleemosynæ corporales habent spirituales effectus.

2. Præterea, dare corporale pro spirituali vitium est simoniæ. Sed hoc vitium est omnino vitandum. Non ergo sunt dandæ eleemosynæ ad consequendum spirituales effectus.

3. Præterea, multiplicatâ causâ multiplicatur effectus. Si ergo eleemosyna corporalis causaret spiritualem effectum, sequeretur quòd major eleemosyna magis spiritualiter proficeret : quod est contra illud quod legitur *Luc.*, XXI, de vidua mittente duo æra minuta in gazophylacium (2); quæ secundùm sententiam Domini plus omnibus misit. Non ergo eleemosyna corporalis habet spiritualem effectum.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, XXVII : « Eleemosyna viri gratiam hominis quasi pupillam conservabit (3). »

(Conclusio.— Quamquam corporalium eleemosynarum secundùm suam naturam non sit spiritualis aliquis, sed corporalis effectus, ex

(1) Imò, causa potior semper suo effectu seu causato, ut ex lib. *De causis*, proposit. IX, colligitur, et in Axiomatibus philosophicis indicat Beda, vel sub nomine Bedæ alius auctor.

(2) Ut videre est v. 3; sed et *Marc.*, XII, v. 43.

(3) Sic vetera Biblia, vers. 16, pro cap. 17, v. 18, in novis et in græcis; pleniùs autem utrobique sic : *Eleemosyna viri quasi signaculum cum ipso* (σφραγὶς) *et gratiam hominis, etc.*

effet corporel, le motif néanmoins qui pousse l'homme à ces sortes d'aumônes, c'est-à-dire l'amour de Dieu et du prochain, fait qu'on peut en espérer un avantage spirituel.)

L'aumône corporelle s'offre à nous sous un triple aspect : dans sa substance, d'abord, et de la sorte elle ne peut avoir qu'un effet corporel, celui de réparer dans le prochain un défaut de même nature ; dans sa cause, ensuite, c'est-à-dire dans cet amour de Dieu et du prochain qui nous pousse à faire l'aumône, et, sous ce rapport, l'aumône corporelle produit un bien spirituel, d'après cette parole, *Eccli.*, XXIX, 13 : « Sacrifiez votre argent pour votre frère, placez votre trésor dans les préceptes du Très-Haut, et il vous sera plus avantageux que l'or entassé. » L'aumône peut enfin être considérée dans son effet ; et, sous ce rapport encore, elle produit un bien spirituel, en tant que le prochain que nous avons ainsi secouru, est poussé à prier pour son bienfaiteur. Voilà pourquoi l'Esprit saint ajoute : « Cachez votre aumône dans le sein du pauvre, et c'est elle-même qui priera pour vous délivrer de tout mal (1). »

Je réponds aux arguments : 1° L'aumône corporelle n'est ici considérée que dans sa substance.

2° Celui qui fait l'aumône n'entend pas acheter un bien spirituel au moyen d'une chose corporelle, n'ignorant pas que les biens spirituels l'emportent infiniment sur les biens corporels ; c'est par le sentiment

(1) Si l'on ne considère donc dans l'aumône que le bien matériel qui en est l'objet, on ne sauroit lui attribuer un effet spirituel ; mais par son principe, qui est la charité, et par les dispositions qu'elle réveille ou qu'elle produit dans l'indigent secouru, elle peut évidemment avoir un tel effet, elle s'élève à la hauteur d'une œuvre spirituelle. On l'a dit bien souvent, et rien n'est plus vrai, l'aumône est un instrument de moralisation et de vertu. Cela dépend des sentiments qui l'inspirent, de la manière dont elle est faite, du but qu'on s'y est proposé. Le plus souvent même elle peut obtenir un double résultat ; et si elle se borne à soulager les souffrances corporelles, c'est presque toujours la faute de celui qui donne, quand ce n'est pas la faute de celui qui reçoit. Rien n'ouvre un cœur à des émotions pures et religieuses, si ce cœur n'est pas entièrement corrompu, comme la bienfaisance animée par l'esprit de charité.

---

parte tamen motivi ad corporales eleemosynas, quod est charitas Dei et proximi, aliqua ex ipsis est expectanda spiritualis utilitas.)

Respondeo dicendum, quòd eleemosyna corporalis tripliciter potest considerari. Uno modo, secundùm suam substantiam ; et secundùm hoc non habet nisi corporalem effectum, in quantum scilicet supplet corporales defectus proximorum. Alio modo, potest considerari ex parte causæ ejus, in quantum scilicet aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei et proximi ; et quantum ad hoc affert fructum spiritualem, secundùm illud *Eccles.*, XXIX : « Perde pecuniam propter fratrem, pone thesaurum in præceptis Altissimi ; et proderit tibi magis quàm aurum (1). » Tertio modo, ex parte effectûs ; et sic etiam habet spiritualem fructum, in quantum scilicet proximus, cui per corporalem eleemosynam subvenitur, movetur ad orandum pro benefactore. Unde et ibidem subditur : « Conclude eleemosynam in sinu pauperis, et hæc pro te exorabit ab omni malo. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de corporali eleemosyna secundùm suam substantiam.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui dat eleemosynam non intendit emere aliquid spirituale pro corporali, quia scit spiritualia in infinitum corporalibus præeminere ; sed intendit

(1) Ubi plenius rursum : *Perde pecuniam propter fratrem et amicum tuum, et ne abscondas eam sub lapide in perditionem, etc.*

de la charité qu'il espère uniquement obtenir un fruit spirituel (1).

3° La veuve de l'Evangile donna moins que les autres, à ne considérer que la chose offerte, mais elle donna plus qu'eux relativement à son pouvoir; et son action manifestoit ainsi une charité plus grande, source unique, comme nous venons de le dire, du bien spirituel qui résulte d'une aumône corporelle.

ARTICLE V.

Y a-t-il un précepte qui nous oblige à faire l'aumône?

Il paroît que l'exercice de l'aumône n'est pas une chose de précepte. 1° Le conseil ne sauroit être confondu avec le précepte. Or l'aumône est une chose de conseil, suivant cette parole du Prophète, *Daniel*, IV, 24: « Que mon conseil soit agréable au roi, rachetez vos péchés par des aumônes. » Donc l'aumône n'est pas une chose de précepte.

2° Chacun est libre d'user de son bien et de le garder. Mais s'il le garde en effet, évidemment il ne fera pas l'aumône. Donc il est permis de ne pas la faire, et, par conséquent, elle n'est pas de précepte.

3° Tout ce qui tombe sous un précepte peut devenir dans certaines circonstances l'objet d'un péché mortel, puisque les préceptes affirmatifs obligent pour un temps déterminé. Si donc la pratique de l'aumône tomboit sous un précepte, on pourroit déterminer un temps où l'homme pécheroit mortellement s'il ne faisoit pas l'aumône. Or il ne paroît pas qu'il en soit ainsi; car on est toujours en droit de présumer que le pauvre peut

(1) On ne porte pas moins atteinte à la vérité par exagération, que par défaut; et il en est de même du devoir, qui n'est qu'une vérité pratique. Dire que l'aumône faite en vue d'obtenir une prière de la part du pauvre qu'on a secouru, est entachée de simonie, c'est tomber dans une exagération condamnée par le concile de Constance chez l'hérésiarque Wiclef.

---

per charitatis affectum spiritualem fructum promereri.

Ad tertium dicendum, quòd vidua quæ minus dedit secundùm quantitatem, plus dedit secundùm suam proportionem, ex quo pensatur in ipsa major charitatis affectus, ex quo corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet.

ARTICULUS V.

Utrùm dare eleemosynam sit in præcepto.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd dare eleemosynam non sit in præcepto. Consilia enim à præcepto distinguuntur. Sed dare eleemosynam est consilium, secundùm illud *Dan.*, IV: « Consilium meum regi placeat, peccata tua eleemosynis redime. » Ergo dare eleemosynam non est in præcepto.

2. Præterea, cuilibet licet sua re uti et eam retinere. Sed retinendo rem suam, aliquis eleemosynam non dabit. Ergo licitum est eleemosynam non dare; non ergo dare eleemosynam est in præcepto.

3. Præterea, omne quod cadit sub præcepto, aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale, quia præcepta affirmativa (2) obligant pro tempore determinato. Si ergo dare eleemosynam caderet sub præcepto, esset determinare aliquod tempus in quo homo peccaret mortaliter, nisi eleemosynam daret. Sed hoc non videtur, quia semper probabiliter æstimari

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 4, et art. 4, quæstiunc. 1; et *Quodlib.*, VI, art. 12.

(2) Id est, præcepta quæ aliquid statuunt faciendum, quale tantùm est eleemosyna; cùm alioqui *negativa*, id est quæ aliquid prohibent, ad peccatum obligent semper et pro *semper*, ut suo loco expressiùs.

être secouru par d'autres moyens, et que ce qu'on dépenseroit en aumônes, peut être un bien nécessaire, soit pour le présent soit pour l'avenir. Donc il ne semble pas que la pratique de l'aumône soit une chose de précepte.

4° Un précepte quelconque peut être ramené à l'un de ceux qui forment le décalogue. Or il n'y a rien dans ces derniers qui soit applicable à l'aumône. Donc l'aumône n'est pas de précepte.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Nul n'est frappé d'un châtiment éternel pour l'omission d'une chose qui ne tombe pas sous un précepte. Or il y a des hommes condamnés à un châtiment éternel pour avoir omis de faire l'aumône, comme nous le voyons dans l'Evangile, *Matth.*, XXV. Donc il y a un précepte de faire l'aumône (1).

(CONCLUSION. — Faire l'aumône de son superflu à celui qui est dans la nécessité est une chose de précepte; mais répandre ses aumônes sur d'autres individus est une chose de conseil plutôt que de précepte.)

L'amour du prochain étant l'objet d'un précepte formel, il faut nécessairement que tout ce qui est indispensable au maintien de cet amour soit également de précepte. Or l'amour du prochain exige indispensablement non-seulement que nous voulions, mais encore que nous fassions du bien à nos semblables, conformément à cette parole, I. *Joan.*, III, 18 : « N'aimons pas en parole et de bouche, mais en œuvre et en vérité. » Or on ne sauroit vouloir ainsi et faire du bien à son prochain, quand on ne lui vient pas en aide dans la nécessité, c'est-à-dire quand on ne lui fait pas l'aumône ; d'où il suit évidemment que l'aumône est une chose de pré-

(1) Il est plusieurs autres passages de l'Ecriture où le devoir de l'aumône nous est prescrit d'une manière non moins explicite. Citons-en quelques-uns : « Celui qui ferme son oreille au cri du pauvre, criera à son tour et ne sera point exaucé. » *Prov.*, XXI. « Ne frustrez pas le pauvre de son aumône, et ne détournez pas vos yeux de dessus lui. » *Eccli.*, IV. « Accueillez le pauvre à raison du précepte, et, prenant pitié de son indigence, ne le renvoyez pas sans lui donner. » *Ibid.*, XXIX. L'aumône est donc de précepte divin. Les théologiens ajoutent à cela qu'elle est de précepte naturel; et ce précepte, ils le basent en particulier sur ce grand principe : Faites pour les autres ce que vous voudriez qu'ils fissent pour vous. D'où il suit que le devoir de l'aumône s'étend même aux infidèles.

---

potest quòd pauperi aliter subveniri possit, et quòd id quod est in eleemosynas erogandum, posset ei esse necessarium, vel in præsenti vel in futuro. Ergo videtur quòd eleemosynam dare non sit in præcepto.

4. Præterea, omnia præcepta ad præcepta decalogi reducuntur. Sed inter illa præcepta nihil continetur de ratione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est in præcepto.

Sed contra : nullus punitur pœnâ æternâ pro omissione alicujus quod non cadit sub præcepto. Sed aliqui puniuntur pœnâ æternâ pro omissione eleemosynarum, ut patet *Matth.*, XXV. Ergo dare eleemosynam est in præcepto.

(CONCLUSIO. — Eleemosynam de superfluo dare et necessitatem patienti, est in præcepto; cæteris autem largiri eleemosynas, consilii potiùs quàm præcepti est.)

Respondeo dicendum, quòd cùm dilectio proximi sit in præcepto, necesse est omnia illa cadere sub præcepto, sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet, ut proximo non solùm velimus bonum, sed etiam operemur, secundùm illud I *Joan.*, III : « Non diligamus verbo neque linguâ, sed opere et veritate. » Ad hoc autem quòd velimus et operemur bonum alicujus, requiritur quòd ejus necessitati subveniamus, quod fit per eleemosynarum largitionem : et ideo eleemosynarum largitio est in præcepto

cepte. Et comme les préceptes n'ont pour objet que des actes vertueux, la pratique de l'aumône ne tombe sous un précepte qu'autant qu'elle se rattache à l'essence de la vertu, ce qui revient à dire, dans la mesure et dans les circonstances assignées par la droite raison. A ce point de vue il y a deux choses à considérer, l'une par rapport à celui qui donne l'aumône, l'autre par rapport à celui qui doit la recevoir : eu égard au premier, disons qu'il doit faire l'aumône avec son superflu, selon cette parole, *Luc.*, XI, 41 : « De ce qui vous reste faites l'aumône aux pauvres. » Je dis superflu, non-seulement par rapport à lui-même, et par là on doit entendre ce qui n'est point nécessaire à l'individu, mais encore par rapport à ceux dont il doit avoir soin, car le superflu dans ce cas peut devenir nécessaire; c'est ce que les théologiens ont nommé *le nécessaire de la personne,* en tant que ce dernier mot emporte l'idée d'une charge ou dignité. Il est juste, en effet, que l'homme pourvoie à sa propre subsistance, puis à la subsistance de ceux qui sont à sa charge; et c'est uniquement du résidu qu'il doit subvenir aux nécessités des autres. C'est ainsi que la nature elle-même agit dans le corps de l'animal, en lui assimilant, au moyen de la vertu nutritive, ce qui est nécessaire pour le sustenter, et en faisant servir le superflu à d'autres êtres, par la multiplication de l'espèce. De la part de celui qui reçoit l'aumône, il faut qu'il y ait une véritable nécessité; car l'aumône sans cela n'auroit point de raison d'être (1). Mais comme un seul homme ne sauroit jamais subvenir aux nécessités de tous les malheureux, le précepte de l'aumône ne peut avoir pour objet une nécessité quelconque; celle-là seule en est l'objet à laquelle il ne peut être subvenu par aucun autre moyen. C'est à ce cas seulement que s'applique la parole de saint Ambroise : « Donnez à manger à celui qui a faim; si vous ne l'alimentez pas, vous le tuez. » Ainsi donc il est

(1) Bien plus, celui-là est tenu à la restitution, qui reçoit l'aumône sans y avoir le droit que donne l'indigence.

Sed quia præcepta dantur de actibus virtutum, necesse est quòd hoc modo donum eleemosynæ cadat sub præcepto, secundùm quòd actus est de necessitate virtutis, scilicet secundùm quod recta ratio requirit. Secundùm quam est aliquid considerandum ex parte dantis, et aliquid ex parte ejus cui est eleemosyna danda : ex parte quidem dantis, considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum, sit ei superfluum, secundùm illud *Luc.*, XI : « Quod superest date eleemosynam. » Et dico *superfluum*, non solùm respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo, sed etiam respectu aliorum quorum cura sibi incumbit; respectu quorum dicitur *necessarium personæ*, secundùm quòd *persona* dignitatem importat, quia priùs oportet quòd unusquisque sibi provideat, et his quorum cura ei incumbit, et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniat. Sicut et natura primò accipit sibi ad sustentationem proprii corporis, quod est necessarium, ministerio virtutis nutritivæ, superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam. Ex parte autem recipientis, requiritur quòd necessitatem habeat; alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur. Sed cùm non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad præceptum, sed illa sola, sine qua is qui necessitatem patitur sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod Ambrosius dicit : « Pasce fame morientem; si non paveris, occidisti. » Sic ergo dare eleemosynam de superfluo, est in præcepto, et dare

de précepte : et de faire l'aumône de son superflu, et de la faire à celui qui est dans l'extrême nécessité. Les autres aumônes sont de conseil, comme on entend ordinairement le conseil, lequel a toujours pour objet un plus grand bien (1).

Je réponds aux arguments : 1° Daniel s'adressoit à un roi qui n'étoit pas soumis à la loi de Dieu, et à qui, par conséquent, les choses qui sont du ressort de cette loi ne pouvoient être proposées que par manière de conseil. Nous pourrions dire encore que le Prophète entendoit seulement parler du cas où l'aumône n'est pas de précepte.

2° Les biens temporels que Dieu a donnés à l'homme appartiennent sans doute à celui-ci quant à la propriété ; mais quant à l'usage, du moment où il y a superflu, ils doivent servir à tous ceux qui peuvent en être sustentés (2). C'est là ce qui fait dire à saint Bazile : « Si vous avouez que ces biens vous ont été donnés par Dieu, voulez-vous que Dieu puisse être accusé d'injustice pour nous avoir distribué ses dons avec une telle inégalité ? Pourquoi êtes-vous dans l'abondance, tandis que votre frère est réduit à la mendicité, si ce n'est pour que vous ayez le mérite de la bonne dispensation de vos biens, et qu'il obtienne à son tour la couronne de la patience ? Le pain qui demeure inutile chez vous, c'est le pain de celui qui a faim; la tunique suspendue à votre garde-robe, c'est la tunique de celui qui est nu; la chaussure qui dépérit chez vous est celle du pauvre qui va nu-pieds ; l'argent que vous tenez enfoui, c'est l'argent du pauvre : vous commettez autant d'injustices que vous pourriez répandre de bienfaits. »

(1) Tout cet article demande à être expliqué par les travaux des meilleurs commentateurs de saint Thomas, parmi lesquels nous recommandons spécialement Suarez et Billuart. Il donne lieu à des questions si délicates et si difficiles; il est des époques où ces questions se compliquent de tant de passions ou de doctrines anti-sociales, que les prêtres ne sauroient en aucun temps, mais aujourd'hui surtout, se livrer à une étude plus importante ni plus nécessaire.

(2) Ce principe et le texte de saint Basile que l'auteur invoque à l'appui, doivent être interprétés, sans doute, d'après les données générales de la doctrine catholique et l'enseignement commun des théologiens touchant la propriété; ce seroit méconnoître étrangement la pensée de notre saint auteur, que d'y voir une sorte de conformité avec certaines théories

---

eleemosynam ei qui est in extrema necessitate. Alias autem eleemosynas dare est in consilio, sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia.

Ad primum ergo dicendum, quòd Daniel loquebatur regi qui non erat legi Dei subjectus; et ideo ea quæ pertinent ad præceptum legis quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilii. Vel potest dici, quòd loquebatur in casu illo, in quo dare eleemosynam non est in præcepto.

Ad secundum dicendum, quòd bona temporalia quæ homini divinitus conferuntur, ejus quidem sunt quantum ad proprietatem; sed quantum ad usum non solùm debent esse ejus, sed etiam aliorum qui ex eis sustentari possunt, ex eo quod ei superfluit. Unde Basilius dicit (1) : « Si fateris ea tibi divinitus provenisse (scilicet temporalia bona), an injustus est Deus inæqualiter res nobis distribuens : Cur tu abundas, ille verò mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris; ille verò patientiæ braviis decoretur. Est panis famelici quem tu tenes; nudi tunica, quam in conclavi conservas; discalceati calceus, qui penes te marcescit; indigentis argentum, quod possides inhumatum. Quocirca tot injuriaris quot dare vales. »

(1) In Sermone qui inscribitur : *Ad avaros diviles*, et habetur in illa verba *Luc.*, XII : *Destruam horrea mea et majora faciam, etc.*, ut quidam dives dicit, vers. 18.

Et saint Ambroise ne parle pas autrement, comme on le voit dans un passage reproduit par le Droit Canon.

3° Il est un temps où il y a une telle obligation de donner, que celui qui refuse alors de faire l'aumône commet un péché mortel. Cela tient d'abord à l'état de l'indigent qui devroit la recevoir, quand il y a évidemment chez lui nécessité urgente, et que nul autre ne se présente pour le secourir. Cela tient encore à la position de celui qui doit faire l'aumône, quand il a un superflu véritable, c'est-à-dire des choses qui ne lui sont pas actuellement nécessaires, selon les probabilités les plus raisonnables ; car il ne faut pas qu'il s'arrête aux éventualités qui pourroient naître dans l'avenir ; ce seroit là s'occuper du lendemain dans le sens réprouvé par l'Evangile, *Matth.*, VI. Le nécessaire et le superflu doivent être appréciés et distingués d'après ce qui arrive le plus communément ou ce qu'il y a de plus probable (1).

4° Tout secours à donner au prochain peut être ramené au précepte qui regarde l'honneur que nous devons aux parents. C'est ainsi que l'Apôtre l'entend quand il dit, I. *Tim.*, IV, 8 : « La piété est utile à tout, elle a les promesses de la vie présente et celles de la vie future ; » ce qui est dit évidemment à cause de ces mots ajoutés au précepte de l'honneur qu'il faut rendre aux parents : « Afin que vous ayez une longue vie sur la terre. » Et, d'un autre côté, tous les genres d'aumônes possibles se trouvent renfermés dans le mot piété.

subversives de tout ordre social. Il en résulte néanmoins de sévères devoirs qu'il ne seroit ni plus juste ni moins dangereux d'atténuer ou de méconnoître.

(1) Que d'illusions règnent dans le monde, dans un monde même qu'on appelle chrétien, sur les nécessités d'état ou de position ! Que d'exagérations dans les dépenses ! Que de fausses idées et d'abus criants dans la manière dont on entend son honneur ou sa dignité ! Que de besoins conventionnels et factices ! Tertullien parle quelque part de ces dames romaines qui portoient dans leur parure ou leurs vêtements, l'héritage, la subsistance de plusieurs familles pauvres. Ces travers, aussi ridicules que barbares, se retrouvent trop souvent en plein christianisme. Les usages reçus font taire le remords et troublent la raison elle-même. Mais ce n'est pas d'après les usages reçus qu'il faut juger le monde et soi-même ; c'est d'après les éternels enseignements de l'Evangile et les exemples des saints. Voici une proposition qui résume assez bien l'esprit du monde à cet égard : « Chez les personnes du siècle, même chez les rois, on trouve à peine du superflu relativement aux exigences de la position ; aussi, l'au-

---

Et hoc idem dicit Ambrosius, ut habetur in Decretis, distinct. 27, XLVII (cap. *Sicut ii*).

Ad tertium dicendum, quòd est aliquod tempus dare, in quo mortaliter peccat si eleemosynam dare omittat. Ex parte quidem recipientis, cùm apparet evidens et urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat. Ex parte verò dantis, cùm habeat superflua, quæ secundùm statum præsentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter æstimari potest. Nec oportet quòd consideret omnes casus qui possunt contingere in futurum ; hoc enim esset de crastino cogitare, quod Dominus prohibet, *Matth.*, VI. Sed debent dijudicari *superfluum* et *necessarium*, secundùm ea quæ probabiliter ut in pluribus occurrunt.

Ad quartum dicendum, quòd omnis subventio proximi reducitur ad præceptum de honoratione parentum. Sic enim Apostolus interpretatur, I *ad Timoth.*, IV, dicens : « Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est et futuræ ; » quod dicit, quia in præcepto de honoratione parentum additur promissio : « Ut sis longævus super terram. » Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio.

ARTICLE VI.

Doit-on jamais faire l'aumône avec le nécessaire?

Il paroît que nul n'est obligé de faire l'aumône avec le nécessaire. 1° L'ordre qui doit régner dans la charité s'applique aux effets extérieurs, aussi bien qu'aux sentiments de l'ame. Or celui-là pèche qui renverse l'ordre de la charité, puisque cet ordre est l'objet d'un précepte. Par conséquent, comme d'après l'ordre de la charité nous devons nous aimer nous-mêmes plus que notre prochain, celui qui se soustrait le nécessaire pour le donner au prochain, se rend coupable d'un péché.

2° Quiconque donne de ce qui lui est nécessaire dissipe en quelque sorte sa propre substance, ce qui est le vice du prodigue, comme nous le voyons dans le Philosophe, *Ethic.*, IV, 1. Or, aucun acte vicieux n'est permis. Donc on ne doit pas donner l'aumône avec le nécessaire.

3° L'Apôtre dit, I. *Tim.*, V, 8 : « Si quelqu'un n'a pas soin des siens, particulièrement de ceux qui composent sa maison, il a renié la foi et il est pire qu'un infidèle. » Mais qu'un homme fasse l'aumône avec ce qui lui est nécessaire ou bien avec ce qui est nécessaire aux siens, c'est une chose contraire au soin qu'il doit avoir et de lui-même et d'eux. Donc quiconque fait l'aumône avec le nécessaire commet un grave péché.

Mais le contraire résulte de ce que dit le Seigneur lui-même, *Matth.*, XIX, 21 : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres. » En effet, celui qui donne aux pauvres tout ce qu'il a, ne donne pas seulement le superflu, mais donne encore le nécessaire. Donc l'homme peut faire l'aumône avec le nécessaire.

mône devant être faite d'un tel superflu, il est bien rare qu'on y soit obligé. » Cette proposition a été condamnée par Innocent XI.

ARTICULUS VI.

Utrùm quis debeat dare eleemosynam de necessario.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd aliquis non debeat eleemosynam dare de necessario. Ordo enim charitatis non minùs attenditur penes effectum beneficii, quàm penes interiorem affectum. Peccat autem qui præposterè agit in ordine charitatis, quia ordo charitatis est in præcepto. Cùm ergo ex ordine charitatis plus debeat aliquis se quàm proximum diligere (1), videtur quòd peccet, si subtrahat sibi necessaria ut alteri largiatur.

2. Præterea, quicumque largitur de his quæ sunt necessaria sibi, est propriæ substantiæ dissipator, quod pertinet ad prodigum, ut patet per Philosophum in IV *Ethic.* (cap. 1). Sed nullum opus vitiosum est faciendum. Ergo non est danda eleemosyna de necessario.

3. Præterea, Apostolus dicit, I *ad Timoth.*, V : « Si quis suorum et maximè domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior. » Sed quòd aliquis det de his quæ sunt sibi necessaria, vel suis, videtur derogare curæ quam quis debet habere de se et suis. Ergo videtur quòd quicumque de necessariis eleemosynam dat, graviter peccet.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Matth.*, XIX : « Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus. » Sed ille qui dat omnia quæ habet pauperibus, non solùm dat superflua, sed etiam necessaria. Ergo de necessariis potest homo eleemosynam dare.

(1) Cùm sit regula ipsa dilectionis qua proximum diligit.

(CONCLUSION. — Absolument parlant, on n'est pas obligé de faire l'aumône avec les choses nécessaires à sa vie ou à son état, à moins que cela ne soit exigé dans l'intérêt du bien public ; c'est une chose louable toutefois de faire servir à l'aumône ce qui seroit nécessaire à son état ou à sa condition.)

Une chose peut être appelée nécessaire sous un double rapport : d'une nécessité absolue d'abord, au point que cette chose soit indispensable à l'existence ; et l'on ne doit jamais faire l'aumône avec le nécessaire ainsi compris. Un homme, par exemple, se trouve dans une telle nécessité qu'il n'a que le strict nécessaire pour sa subsistance, celle de ses enfants ou des autres personnes qui lui appartiennent ; s'il prenoit ce nécessaire pour en faire l'aumône, il porteroit atteinte à sa propre vie et à celle des siens. Disons cependant que ceci ne sauroit s'étendre au cas où il s'agiroit de secourir un personnage éminent dont l'existence intéresse le bien de l'Eglise ou celui de l'Etat ; car pour le salut d'un tel personnage, il seroit louable de s'exposer soi-même ou d'exposer les siens au péril de la mort, le bien commun devant toujours être préféré au bien particulier. Une chose peut, en second lieu, être nécessaire d'une nécessité simplement relative, quand, par exemple, sans intéresser la vie elle-même, elle est exigée par l'état ou la position où l'on se trouve soi-même ainsi que les personnes dont on doit avoir soin. La limite d'un tel nécessaire ne sauroit être invariable et ne consiste pas dans un point indivisible ; il n'est pas aisé de dire, dans certaines conditions, que telle chose est nécessaire et que telle autre ne l'est pas ; après bien des retranchements faits, il reste souvent assez pour faire droit aux convenances de l'état ou de la position (1). C'est donc un bien de faire l'aumône avec ce dernier genre de

(1) L'enseignement commun des théologiens, basé sur celui des Pères, est qu'il y a une obligation rigoureuse de prendre quelquefois sur ce qui est nécessaire à la position pour venir au secours du prochain dans un cas d'extrême nécessité. C'est ainsi que les uns et les autres

---

(CONCLUSIO. — De eo quod simpliciter ad vitam vel personæ statum necessarium est, eleemosyna dari non debet, nisi in casu in quo bono communi subveniretur, quanquam laudabile esset necessaria etiam ad statûs et personæ conditionem, largiri indigentibus.)

Respondeo dicendum, quòd necessarium dupliciter dicitur. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest, et de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet : putà si aliquis in articulo necessitatis constitutus, haberet solùm unde posset sustentari, et filii sui, vel alii ad eum pertinentes. De hoc enim necessario eleemosynam dare, est sibi et suis vitam subtrahere. Sed hoc dico, nisi fortè talis casus immineret, ubi subtrahendo sibi, daret alicui magnæ personæ per quam Ecclesia vel respublica sustentaretur, quia pro talis personæ liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mortis exponeret, cùm bonum commune sit proprio præferendum (1). Alio modo dicitur aliquid esse necessarium, sine quo non potest convenienter vita transigi secundùm conditionem et statum propriæ personæ et aliarum personarum, quarum cura ei incumbit. Hujusmodi necessarii terminus non est in indivisibili constitutus ; sed multis additis, non potest dijudicari esse ultra tale necessarium, et multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundùm proprium statum. De hu-

(1) Si ejusdem generis utrumque sit, ut infrà per aliam occasionem explicatur, scilicet qu. 152, art. 4, ad 3. Tale autem est utrumque illud bonum cujus comparatio nunc fit : sicut

nécessaire ; mais ce n'est pas là un précepte, c'est un simple conseil. Il y auroit néanmoins quelque chose de désordonné à ce qu'un homme retranchât tellement de ses biens pour les répandre sur les autres, qu'il lui fût désormais impossible d'avoir une existence conforme à son état ou de parer aux affaires qui peuvent lui survenir; car il y a des convenances rigoureuses à garder dans la vie. A cet égard, il y a trois exceptions à faire : la première est celle d'un homme qui change d'état, en entrant par exemple en religion ; car en donnant alors tous ses biens pour l'amour de Jésus-Christ, il accomplit une œuvre de perfection légitimée par un tel changement d'état. La seconde exception a lieu quand un homme peut aisément récupérer les biens qu'il sacrifie, alors même qu'ils seroient nécessaires à son état. Il faut enfin excepter le cas d'une nécessité extrême dans le prochain, ou d'un grand besoin dans la république. Dans de telles circonstances, en effet, il est bien de sacrifier, pour venir au secours des autres, ce que sembleroit exiger l'honneur de sa propre position.

De ce que nous venons de dire résulte d'une manière claire et facile la réponse aux objections.

ARTICLE VII.

Peut-on faire l'aumône avec des biens injustement acquis?

Il paroît qu'on peut faire l'aumône avec des biens mal acquis. 1° Il est dit dans l'Evangile, *Luc.*, XVI, 9 : « Faites-vous des amis avec les trésors de l'iniquité. » Donc on peut se faire des amis spirituels en répandant en aumônes les biens injustement acquis.

interprètent cette parole du Sauveur : « Que celui qui a deux tuniques en donne une à celui qui n'en a point.... » *Luc.*, III.

---

jusmodi ergo eleemosynam dare est bonum; et non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Inordinatum autem esset si aliquis tantùm sibi de bonis propriis subtraheret, ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundùm proprium statum et negotia occurrentia ; nullus enim inconvenienter vivere debet. Sed ab hoc tria sunt excipienda : quorum primum est quando aliquis statum mutat, putà per religionis ingressum ; tunc enim omnia sua propter Christum largiens, opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. Secundò, quando ea quæ sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenenientiam vitæ, tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens. Tertiò, quando occurreret extrema necessitas alicujus privatæ personæ, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicæ. In his etiam casibus laudabiliter prætermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videretur, ut majori necessitati subveniret.

Et per hoc patet de facili responsio ad objecta.

ARTICULUS VII.

Utrùm possit fieri eleemosyna de injustè acquisitis.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd possit eleemosyna fieri de illicitè acquisitis. Dicitur enim *Luc.*, XVI : « Facite vobis amicos de mammona iniquitatis. » Mammona autem significat divitias. Ergo de divitiis iniquè acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere, eleemosynas largiendo.

et in corpore naturali unius membri refectionem seu jacturam patitur homo, ut corporis totius integritas et valetudo conservetur.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 2 et 3; et *Quodlib.*, XII, art. 29, seu qu. 18, art. 3.

2° Un gain honteux ne semble pas différer d'un bien mal acquis. Or ce qui vient de la prostitution est ce qu'on appelle un gain honteux, et voilà pourquoi il étoit défendu dans l'ancienne loi d'en faire l'objet d'un sacrifice ou d'une oblation religieuse, selon cette parole du *Deuteronome*, XXIII, 18 : « Vous n'offrirez pas dans la maison de votre Dieu le prix de la prostitution. » Un gain honteux est encore celui qui provient des jeux de hasard, puisque dans le jeu, selon la remarque du Philosophe, *Ethic.*, IV, 5, on dépouille des amis, tandis qu'il conviendroit plutôt de leur donner. Un gain encore plus honteux, c'est le fruit de la simonie, qui est une injure faite à l'Esprit saint lui-même. Et cependant on peut faire l'aumône avec ces différents gains. Donc on peut la faire avec des biens mal acquis.

3° Les plus grands maux sont ceux qu'on doit le plus éviter. Or retenir le bien d'autrui n'est pas un mal aussi grand que l'homicide, mal que commet néanmoins celui qui ne secourt pas le prochain dans un cas d'extrême nécessité, d'après la parole déjà citée : « Donnez à manger à celui qui meurt de faim; si vous ne l'alimentez pas, vous le tuez. » Donc il est des cas où l'on peut faire l'aumône avec des biens mal acquis.

Mais saint Augustin expliquant les paroles du Sauveur, *Serm.* XXXV, dit ainsi le contraire : « Faites l'aumône du juste fruit de vos travaux. N'espérez pas corrompre la justice du Christ notre juge, en sorte qu'il n'entende plus ni la prière du pauvre ni vos refus obstinés. » Plus loin il ajoute : « Ne faites pas l'aumône du produit de vos usures; c'est ce que nous disons aux fidèles qui participent au corps de Jésus-Christ. »

(Conclusion. — On ne sauroit faire l'aumône avec un bien volé, ce bien doit être simplement restitué ; il y a obligation de donner en aumônes ce qui a été acquis par la vente des choses saintes ou contrairement à la

---

2. Præterea, omne turpe lucrum videtur esse illicitè acquisitum. Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur; unde et de hujusmodi sacrificium vel oblatio Deo offerri non debet, secundùm illud *Deuter.*, XXIII : « Non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui. » Similiter etiam turpiter acquiritur, quod acquiritur per aleas; quia ut Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (cap. 4 vel 5), tales ab amicis lucrantur, quibus oportet dare. Turpissimè etiam acquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquis Spiritui sancto injuriam facit. Et tamen de hujusmodi eleemosyna fieri potest. Ergo de malè acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.

3. Præterea, majora mala sunt magis vitanda, quàm minora. Sed minus peccatum est detentio rei alienæ, quam homicidium : quod aliquis incurrit, nisi alii in ultima necessitate subveniat, ut patet per Ambrosium dicentem (ubi supra) : « Pasce fame morientem, quoniam si non paveris, occidisti. » Ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de malè acquisitis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (Serm. XXXV) : « De justis laboribus facite eleemosynas. Non enim corrupturi estis judicem Christum ut non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis. » Et postea : « Nolite velle eleemosynas facere de fœnore et usuris. Fidelibus dico quibus corpus Christi erogamus. »

(Conclusio. — Ex injustè acquisitis per furtum vel rapinam non potest fieri eleemosyna, sed restitutio fieri debet; injustè verò acquisita, quæ quis per simoniam aut subversionem justitiæ accepit, in eleemosynas elargiri tene-

loi; ce qu'on appelle gain honteux peut être justement gardé et par là même employé en aumônes.)

Une chose peut être mal acquise de trois manières différentes : en premier lieu, une chose est mal acquise quand elle est due à celui dont on la reçoit; l'acquéreur ne peut en aucune façon la garder : c'est ce qui arrive dans la rapine, le vol et l'usure. Or comme on est tenu de restituer un bien ainsi acquis, on ne sauroit en faire l'aumône (1). Une chose est mal acquise, en second lieu, quand l'acquéreur ne peut point la garder, mais sans qu'elle soit due à celui dont il l'a reçue, l'un et l'autre ayant agi contrairement à la justice : c'est ce qui arrive dans la simonie, où celui qui donne et celui qui reçoit agissent également contre la rectitude de la loi divine. Aussi ne doit-on pas alors restituer à celui qui a donné, ce qui a été reçu doit être employé en aumônes. Et cela s'applique à tous les cas semblables, c'est-à-dire à tous les cas où le don et l'acceptation sont également contraires à la loi. Une chose, enfin, est mal acquise, non pas précisément parce que l'acquisition en est illicite, mais bien parce que le moyen dont on s'est servi est mauvais. Et c'est ce qu'on appelle proprement gain honteux. Qu'une femme, en effet, se déshonore pour de l'argent, elle agit d'une manière honteuse et contraire à la loi de Dieu; mais l'argent qu'elle a reçu n'est pas entaché d'injustice. Ainsi le bien mal acquis de cette dernière manière peut être gardé ou donné en aumônes, sans que la justice en soit blessée.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin, dans le livre cité plus haut, s'exprime de la sorte : « Quelques-uns interprétant mal cette parole

(1) Ce principe si rationnel et si simple s'applique également à celui qui doit. Un débiteur est dans l'obligation de payer ses dettes, avant de songer à faire l'aumône, hors le cas d'extrême nécessité. Donner aux pauvres quand on n'a pas encore satisfait ses créanciers, quand on s'expose surtout à ne jamais les satisfaire, ce n'est pas donner son bien, c'est tout simplement donner le bien d'autrui. « Nemo liberalis nisi liberatus, » dit excellemment le Droit romain.

---

tur; turpe lucrum vero, et justè retineri, et rectè in eleemosynam impendi potest.)

Respondeo dicendum, quòd tripliciter potest aliquid esse illicitè acquisitum. Uno enim modo, id illicitè ab aliquo acquiritur, quod debetur ei à quo est acquisitum, nec potest ab eo retineri qui acquisivit : sicut contingit in rapina, et furto, et usuris. Et de talibus, cum homo teneatur ad restitutionem, eleemosyna fieri non potest. Alio verò modo est aliquid illicitè acquisitum, quia quidem ille qui acquisivit, retinere non potest, nec tamen debetur ei à quo acquisivit; quia scilicet contra justitiam accepit, et alter contra justitiam dedit. Sicut contingit in simonia, in qua dans et accipiens contra justitiam legis divinæ agit (1). Unde non debet fieri restitutio ei qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari. Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet et datio et acceptio est contra legem. Tertiò modo est aliquid illicitè acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id ex quo acquiritur, est illicitum, sicut patet de eo quod mulier acquirit per meretricium. Et hoc propriè vocatur *turpe lucrum*. Quod enim mulier meretricem exerceat turpiter agit, et contra legem Dei; sed in eo quòd accipit, non injuste agit nec contra legem. Unde quod sic illicitè acquisitum est, retineri potest, et de eo eleemosyna fieri.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in libro *De verbis Domini* (ubi supra) : « Illud verbum Domini quidam malè

(1) Ex cap. *Quos constiterit*, Causâ I, qu. 1, ubi dantem pariter et accipientem damnatio Simonis involvere dicitur; et cap. *Placuit*, ubi dicitur anathema danti et accipienti.

du Sauveur, enlèvent le bien d'autrui, donnent ensuite quelque chose aux pauvres, et se regardent ainsi comme parfaitement en règle vis-à-vis de la loi. Une telle interprétation est fausse et vicieuse (1). » Les richesses de toute sorte peuvent être appelées *richesses d'iniquité*, comme le remarque le même saint docteur, *Quæst. Evang.*, II, 34; car les richesses sont toujours iniques pour ceux qui sont eux-mêmes tels et qui mettent en elles tout leur espoir. On peut encore dire avec saint Ambroise que le Sauveur appelle les richesses iniques parce que leurs divers attraits séduisent et entraînent nos cœurs; ou bien encore parce que dans la série de ceux dont on recueille l'héritage, il peut se trouver quelqu'un qui ait acquis injustement le bien d'autrui, sans que vous en ayez connoissance; c'est l'explication donnée par saint Bazile. On pourroit dire enfin que le mot *iniquité* exprime l'*inégalité* qui se trouve dans la répartition des richesses, puisque l'un est dans le besoin, tandis que l'autre est dans l'abondance.

2° Nous avons déjà dit comment un gain honteux peut servir à faire des aumônes. Mais il n'est pas permis de l'employer pour les sacrifices ou les oblations faites à l'autel, soit à raison du scandale, soit à cause du respect dû aux choses saintes. On peut également, avons-nous dit, faire l'aumône d'un bien acquis par un trafic simoniaque, un tel trafic ne donnant aucun droit sur ce bien et méritant plutôt que ce bien soit enlevé à celui qui l'a reçu. Quant à l'argent gagné dans des jeux de hasard, il peut y avoir là quelque chose d'illicite en vertu du droit divin, quand par exemple celui qui le perd n'avoit pas le droit de l'aliéner, ce qui a lieu pour les mineurs, les insensés et autres personnes du même genre. Cela s'applique encore à

(1) A ne regarder que ce qu'il y a de faux dans une telle interprétation, on la jugeroit absolument impossible. Mais, si l'on n'en rencontre nulle part la théorie, on n'en voit que trop souvent la pratique. C'est surtout aux époques où les sentiments de la foi sont affoiblis, que l'on voit se multiplier ces sortes de transactions entre la conscience et l'injustice. Il arrive un moment, ne seroit-ce que le moment suprême, où la conscience est alarmée; on lui accordera quelque chose. On donne ainsi le change au remords; et l'on vit ou l'on meurt tranquille avec une opulence de mauvais aloi et sans rendre au prochain le bien dont on l'a dépouillé.

---

intelligendo, rapiunt res alienas, et aliquid inde pauperibus largiuntur, et putant se facere quod præceptum est. Intellectus iste corrigendus est. » Sed omnes divitiæ *iniquitatis* dicuntur, ut dicitur in libro *De quæst. Evangelii*; quia non sunt divitiæ iniquæ nisi iniquis, qui in eis spem constituunt. Vel secundum Ambrosium, « iniquum mammona dixit, quia variis divitiarum illecebris nostros tentat affectus; » vel quia « in pluribus prædecessoribus quibus patrimonio succedis, aliquis reperitur, qui injustè usurpavit aliena, quamvis tu nescias, » ut Basilius dicit. Vel, omnes divitiæ dicuntur *iniquitatis*, id est, *inæqualitatis*; quia non æqualiter sunt omnibus distributæ, uno egente et alio superabundante.

Ad secundum dicendum, quòd de acquisito per meretricium jam dictum est qualiter eleemosyna fieri possit. Non autem fit de eo sacrificium vel oblatio ad altare, tum propter scandalum, tum propter sacrorum reverentiam. De eo etiam quod est per simoniam acquisitum, potest fieri eleemosyna; quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere. Circa illa verò quæ per aleas acquiruntur, videtur esse aliquid illicitum ex divino jure, scilicet quòd aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt; sicut sunt minores et furiosi,

à l'individu qui en entraîne un autre au jeu par l'appât du gain et qui lui soustrait son argent d'une manière frauduleuse : dans ces cas on est tenu à la restitution ; on ne peut donc pas se servir de ce bien pour faire l'aumône. Cela est encore illicite au point de vue des lois civiles ou du droit positif, qui défend un semblable gain. Mais comme le droit civil ne s'étend pas à tout le monde et n'oblige que ceux qui lui sont soumis, comme en outre la loi civile peut tomber en désuétude, ceux qui sont soumis à une semblable loi sont en général tenus à restituer ce qu'ils ont ainsi gagné, à moins que la coutume contraire n'ait prévalu ou que le gagnant n'ait été lui-même entraîné au jeu. Dans ce dernier cas il n'est pas tenu à la restitution ; car celui qui a perdu n'a plus aucun droit à rentrer dans ses pertes ; d'un autre côté, le gagnant ne peut pas licitement garder le fruit d'un jeu prohibé par la loi : d'où il suit qu'il doit en faire des aumônes.

3° Dans le cas d'extrême nécessité toutes choses sont communes ; et celui qui se trouve dans une telle nécessité peut prendre ce dont il a besoin pour sa subsistance, quand il ne se trouve personne qui veuille le lui donner. Pour la même raison on peut donner l'aumône du bien d'autrui, et le prendre même dans cette intention, s'il n'est pas un autre moyen de secourir celui qui est dans une extrême nécessité. Mais quand on le peut sans péril (1), on doit s'assurer de la volonté du maître pour venir, même dans ce cas, au secours de l'indigent.

(1) Sans péril pour celui qui est dans l'extrême nécessité ; et ce péril pourroit naître, soit de ce qu'on n'auroit plus le temps de lui venir en aide, soit de ce que le maître s'opposeroit injustement à une telle aumôme.

---

et hujusmodi ; et quòd aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi, ad ludum, et quòd fraudulenter ab eo lucretur : et in his casibus tenetur ad restitutionem ; et sic de eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem videtur esse ulterius illicitum ex jure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia jus civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt his legibus subjecti, et iterum per dissuetudinem abrogari potest ; ideo apud illos qui sunt hujusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem, qui lucrantur, nisi fortè contraria consuetudo prævaleat, aut nisi aliquis lucratus sit ab eo qui traxit eum ad ludum : in quo casu non tenetur restituere, quia ille qui amisit, non est dignus recipere ; nec potest licitè retinere tali jure positivo durante : unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu (1).

Ad tertium dicendum, quòd in casu extremæ necessitatis omnia sunt communia : unde licet ei qui talem necessitatem patitur, accipere de alieno ad sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit. Et eadem ratione, licet habenti aliquid de alieno, de hoc eleemosynam dare (quinimò et accipere) si aliter subvenire non possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo, debet requisita Domini voluntate pauperi providere extremam necessitatem patienti.

(1) Ad hanc responsionem spectat quod Gregorius, Causâ I, ut suprà, qu. 1, cap. *Non est*, negat eleemosynam esse, *si pauperibus dispensetur quod ex illicitis rebus accipitur, quia qué hac intentione malè accipit ut quasi benè dispenset, gravatur potiùs quàm juvatur.*

ARTICLE VIII.

Celui qui est en pouvoir d'autrui a-t-il le droit de faire l'aumône?

Il paroît que celui qui est en pouvoir d'autrui a le droit de faire l'aumône. 1° Les religieux sont sous le pouvoir de leurs supérieurs, auxquels ils ont juré obéissance. Mais s'il ne leur étoit pas permis de faire l'aumône, l'état religieux leur causeroit un véritable préjudice; car selon la remarque de saint Ambroise, « C'est dans la piété que se résume toute l'économie de la religion chrétienne; » et la piété se manifeste surtout par l'exercice de l'aumône. Donc ceux qui sont en pouvoir d'autrui ont le droit de faire l'aumône.

2° La femme est sous le pouvoir du mari, selon la parole même de l'Ecriture, *Genes.*, III. Mais la femme a le pouvoir de faire l'aumône, puisqu'elle entre en société avec l'homme : d'où vient qu'il est dit de sainte Lucie qu'elle faisoit l'aumône à l'insu de son époux (1). Donc de ce qu'une personne est placée sous le pouvoir d'une autre, il ne s'ensuit pas qu'elle ait perdu le droit de faire l'aumône.

3° Les enfants sont soumis à leurs parents en vertu du droit naturel; ce qui fait dire à l'Apôtre, *Eph.*, VI, 1 : « Enfants, obéissez à vos parents dans le Seigneur. » Mais les enfants ont, ce semble, le droit de faire l'aumône avec les biens paternels, puisqu'ils sont les héritiers de ces biens et qu'ils y ont de la sorte un certain droit de propriété : d'où vient que pouvant en user pour leur avantage corporel, ils semblent à plus forte raison pouvoir s'en servir pour faire l'aumône dans l'intérêt de

(1) Comme Surius le rapporte sur la foi d'une très-ancienne histoire, comme on peut le voir aussi dans un vieux Rituel des Frères prêcheurs, contemporain de saint Thomas, puis-

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm ille qui est in potestate alicujus constitutus, possit eleemosynam facere.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd ille qui est in potestate alterius constitutus, possit eleemosynam facere. Religiosi enim sunt in potestate suorum prælatorum, quibus obedientiam voverunt. Sed si eis non liceret eleemosynam facere damnum reportarent ex statu religionis; quia sicut Ambrosius dicit (2) : « Summa Christianæ religionis in pietate consistit, » quæ maximè per eleemosynarum largitionem commendatur. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynam facere.

2. Præterea, uxor est sub potestate viri, ut dicitur *Gen.*, III. Sed uxor potest eleemosynam facere, cum assumatur in viri societatem : unde et de beata Lucia dicitur, quod ignorante sponso, eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quòd aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere.

3. Præterea, naturalis quædam subjectio est filiorum ad parentes : unde Apostolus *ad Eph.*, VI, dicit : « Filii, obedite parentibus vestris in Domino. » Sed filii, ut videtur, possunt de rebus patris eleemosynas facere; quia sunt quodammodo ipsorum, cùm sint hæredes : et ideo cùm possint eis uti ad usum corporis, multo magis videtur quòd possint eis uti eleemosynas dando, ad remedium animæ suæ. Ergo illi qui sunt in

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 5, quæstiunc. 1 et deinceps; et *Opusc.*, LXXIII, cap. 17; ut et *Quodlib.*, III, art. 15, seu qu. 6, art. 1.

(2) Vel sub ejus nomine supposititius Commentator I. *ad Timoth.*, IV, super illud : *Pietas, etc.*

leur ame. Donc ceux qui sont en pouvoir d'autrui ont le droit de faire l'aumône.

4° Les serviteurs sont sous la puissance de leurs maîtres, ainsi que le dit l'Apôtre, *Tit.*, II, 9 : « Il faut que les serviteurs soient soumis à leurs maîtres. » Or, les serviteurs peuvent sans doute faire quelque chose pour le bien de leurs maîtres, et ils le font surtout quand ils donnent l'aumône pour eux. Donc l'aumône est permise à ceux qui sont sous le pouvoir d'autrui.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire ; car l'aumône ne doit pas être faite avec le bien des autres ; c'est du juste fruit de son propre travail que chacun doit la faire, comme nous l'avons vu plus haut dans saint Augustin. Or, si ceux qui dépendent d'un autre faisoient l'aumône, ils la feroient avec le bien d'autrui. Donc ils n'ont pas ce droit.

(CONCLUSION. — Celui qui est en pouvoir d'autrui n'a le droit de faire l'aumône qu'avec ce dont il a la libre disposition, et nullement avec ce qui appartient à son maître, hors le cas d'extrême nécessité.)

Celui qui est placé sous la puissance d'un autre, doit toujours, comme tel, se laisser diriger par son supérieur ; c'est ainsi que l'exige l'ordre même de la nature, où nous voyons les êtres inférieurs obéissant à la direction des êtres supérieurs : d'où il suit que celui qui est dans un état de dépendance ne doit user des choses pour lesquelles il dépend d'un autre que selon la permission et la volonté du maître. Ainsi donc, celui qui est en pouvoir d'autrui ne peut faire l'aumône avec les biens qui dépendent de son supérieur, que dans la mesure assignée par celui-ci. Mais si l'homme, placé dans un état de dépendance, possède quelque chose en propre et d'une manière absolue, il ne peut plus être considéré

qu'il est daté de 1254. La nouvelle légende du Bréviaire romain, sans entrer dans tous les détails fournis par ces deux autorités, insinue toutefois la même chose. On verra plus bas la réponse de notre saint auteur et celle de son commentateur latin.

---

potestate alterius constituti, possunt eleemosynas dare.

4. Præterea, servi sunt sub potestate dominorum, secundum illud *ad Titum* II : « Servos dominis suis subditos esse. » Licet autem eis aliquid in utilitatem Domini facere ; quòd maximè fit, si pro eis eleemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate aliena constituti, possunt eleemosynas facere.

Sed contra est, quòd eleemosyna non sunt faciendæ de alieno; sed de justis laboribus propriis unusquisque eleemosynam facere debet, ut Augustinus dicit, in libro *De verbis Domini*. Sed si subjecti aliis eleemosynam facerent, hoc esset de alieno. Ergo illi qui sunt sub potestate constituti aliorum, non possunt eleemosynam facere.

(CONCLUSIO. — Sub alterius potestate constitutus de his tantum quorum ipse dominus est, eleemosynam licitè facere potest, non autem de his quæ domini sui sunt, nisi fortè in casu extremæ necessitatis.)

Respondeo dicendum, quòd ille qui est sub potestate alterius constitutus, in quantum hujusmodi, secundum superioris potestatem regulari debet ; hic est enim ordo naturalis, ut inferiora secundum superiora regulentur. Et ideo oportet quòd ea in quibus inferior superiori subjicitur, dispenset non aliter quàm ei sit à superiore permissum. Sic ergo, ille qui est sub potestate constitutus, de re secundum quam superiori subjicitur, eleemosynam facere non debet, nisi quatenus ei à superiore fuerit commissum. Si quis verò habeat aliquid se-

sous ce rapport comme relevant de la puissance d'un autre, il est à cet égard entièrement maître de lui-même, et libre par conséquent de faire l'aumône.

Je réponds aux arguments : 1° Quand un moine tient de son supérieur une charge spéciale, il peut faire l'aumône avec les biens du monastère, mais dans les limites qui lui ont été marquées. S'il n'a aucune charge de ce genre, comme il ne possède rien en propre, il ne peut pas donner l'aumône sans la permission expresse ou raisonnablement présumée de son supérieur, à moins toujours qu'il n'y ait un cas d'extrême nécessité, puisque alors il pourroit même prendre le bien d'autrui pour en faire l'aumône. Du reste, la condition du religieux n'est pas pire sous ce rapport que celle du simple fidèle ; car il faut dire avec un ancien docteur que « s'il est bon de donner avec mesure quelque chose de ses biens aux pauvres, il est encore mieux de donner tous ses biens à la fois, dans l'intention de suivre le Seigneur, et de rejeter toute sollicitude en embrassant la pauvreté du Christ. »

2° Une femme qui, outre sa dot destinée à soutenir les charges du mariage, possède d'autres biens, ou sait s'en procurer par son travail personnel ou par tout autre moyen légitime, a sans doute le droit de faire l'aumône, sans demander même le consentement de son mari ; ces aumônes toutefois doivent être faites avec modération et sagesse, de peur qu'elles ne tournent au détriment de la famille. En dehors de ces conditions, la femme ne peut pas faire l'aumône sans le consentement exprès ou présumé de son mari (1), en exceptant toujours le cas de nécessité extrême, comme nous venons de le dire du religieux. Quoique la femme, en effet, soit dans le mariage sur un pied d'égalité avec l'homme, il n'en est plus de même dans ce qui concerne le gouvernement de la

(1) Ne peut-on pas ajouter à cela une autre circonstance où la femme est en droit ou même a le devoir de faire l'aumône ? C'est quand le mari, par un attachement excessif aux richesses

---

cundum quod potestati superioris non subsit, jam secundum hoc non est potestati subjectus, quantum ad hoc proprii juris existens; et de hoc potest eleemosynam facere.

Ad primum ergo dicendum, quòd monachus si habet dispensationem à prælato commissam(1), potest eleemosynas facere de rebus monasterii, secundum quod sibi est commissum. Si verò non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere eleemosynam sine licentia abbatis vel expressè habita, vel probabiliter præsumpta, nisi fortè in articulo extremæ necessitatis, in quo licitum esset ei furari, ut eleemosynam daret. Nec propter hoc efficitur pejoris conditionis; quia sicut dicitur in libro *De Eccles. dogmat.* : « Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, sed melius est, pro intentione sequendi Dominum, insimul omnia donare, et absolutum sollicitudine, egere cum Christo. »

Ad secundum dicendum, quòd si uxor habet alias res præter dotem, quæ ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro, vel quocumque alio licito modo, potest dare eleemosynas etiam irrequisito assensu viri, moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri, vel expresse vel præsumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho dictum est. Quamvis enim mulier sit æqualis viro in actu matrimonii, tamen in his quæ ad dispositionem domus perti-

(1) Id est œconomiam sive curam administrandi bona quæ ad monasterium spectant.

maison; là, comme le dit l'Apôtre, I *Cor.*, II, « L'homme est le chef de la femme. » Au sujet de sainte Lucie, nous devons dire qu'elle étoit seulement fiancée, et qu'elle pouvoit dès lors faire l'aumône avec le seul consentement de sa mère.

3° Ce qui appartient à un fils de famille appartient éminemment au père ; le fils n'a donc pas le droit de faire l'aumône, si ce n'est peut-être une aumône peu considérable et dont il peut présumer qu'elle ne déplaira pas à son père ; il en seroit autrement d'une chose dont le père lui auroit laissé la libre dispensation. Le même raisonnement s'applique aux serviteurs.

La réponse au quatrième argument est par là même évidente.

ARTICLE IX.

Devons-nous de préférence faire l'aumône à nos proches?

Il paroît que nous ne devons pas de préférence faire l'aumône à nos proches. 1° Nous lisons dans l'Ecriture, *Eccli.*, XII, 4 : « Donnez à celui qui est miséricordieux, et n'accueillez pas le pécheur; faites du bien à celui qui est humble, et ne donnez pas à l'impie. » Or, il arrive quelquefois que nos proches sont des pécheurs et des impies. Donc on ne doit pas leur faire l'aumône préférablement aux autres.

ou par l'absence de tout sentiment religieux, néglige de remplir ce devoir ou ne le remplit que d'une manière dérisoire. Si le consentement présumé suffit, d'après saint Thomas et tous les théologiens, une obligation rigoureuse, quoique méconnue, ne doit-elle pas suffire? Il est vrai qu'en pareil cas il faut beaucoup de modération et de prudence; de modération, pour ne pas tomber d'un excès dans un autre, pour ne pas se laisser entraîner aux inspirations d'un cœur trop généreux; de prudence, pour éviter tout ce qui pourroit être un sujet de récriminations contre la religion ou une cause de dissensions dans la famille. C'est alors surtout qu'on a besoin des conseils d'un guide sage et éclairé. Les prêtres ne sauroient trop étudier à cet égard les principes des bons théologiens, en particulier des deux que nous avons nommés dans une des dernières notes et qui ont généralement si bien pénétré et développé la pensée du docteur angélique.

---

nent, « vir caput est mulieris, » secundum Apostolum I *ad Cor.*, XI. Beata autem Lucia sponsum habebat, non virum (1) : unde de consensu matris poterat eleemosynam facere.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ sunt filii familias, sunt patris; et ideo non potest eleemosynam facere, nisi fortè aliquam modicam, de qua potest præsumere quod patri placeat : nisi fortè alicujus rei esset sibi à patre dispensatio commissa. Et idem dicendum est de servis.

Unde patet solutio ad quartum.

ARTICULUS IX.

Utrùm propinquioribus sit magis eleemosyna danda.

Ad nonum sic proceditur (2). Videtur quòd non sit magis propinquioribus eleemosyna facienda. Dicitur enim *Eccl.*, XII : « Da misericordi, et non suscipias peccatorem; benefac humili, et non des impio. » Sed quandoque contingit quod nostri propinqui sunt peccatores et impii. Ergo non sunt eis magis eleemosynæ faciendæ.

(1) Immò et sponsum cui contra propriam voluntatem fuerat desponsata, cùm deprecata instantissimè matrem esset ne nominaret sibi sponsum.

(2) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 6, quæstiunc. 3; et *ad Rom.*, XII, lect. 2, circa finem; ut et I. *ad Cor.*, XVI, lect. 1, col. 1.

2° L'aumône doit être faite en vue de la récompense éternelle, selon cette parole du Sauveur, *Matth.*, VI, 18 : « Et votre Père qui voit ce qui est caché vous récompensera. » Or la récompense éternelle s'acquiert surtout par les aumônes accordées aux saints, conformément à cette autre parole, *Luc*, XVI, 19 : « Faites-vous des amis avec l'argent de l'iniquité, afin que lorsque vous viendrez à défaillir ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels. » Saint Augustin expliquant cette parole, dit ceci : « Qui sont ceux qui garderont les tabernacles éternels, si ce n'est les saints de Dieu ? Et qui recevront-ils dans ces mêmes tabernacles, si ce n'est ceux qui les ont secourus dans leur indigence ? » Donc c'est aux saints et non aux proches que l'on doit de préférence faire l'aumône.

3° Nul n'est plus proche de l'homme que lui-même. Or il ne sauroit se faire à lui-même l'aumône. Donc ce n'est pas à ceux qui nous sont les plus proches que nous devons préférablement faire l'aumône.

Mais le contraire résulte de cette sentence de l'Apôtre, I *Tim.*, V, 8 : « Si quelqu'un n'a pas soin des siens, de ceux en particulier qui composent sa famille, il a renié la foi et il est pire qu'un infidèle. »

(Conclusion. — C'est selon le degré de sainteté, celui de nécessité, et enfin d'utilité pour le bien public, qu'un homme a droit à nos aumônes, et non selon les liens qui le rattachent à nous, à moins que ces liens ne soient extrêmement étroits.)

Disons avec saint Augustin, *De doct. Christ.*, I, 28 : « Ceux qui nous sont le plus étroitement unis sont également ceux aux besoins desquels, selon l'intention bien marquée de la nature, nous devons le plus subvenir. » Il y a cependant à cet égard un grand discernement à garder ; il faut tenir compte à la fois des différents degrés d'union, de sainteté et d'utilité publique ; car

---

2. Præterea, eleemosynæ sunt faciendæ propter retributionem mercedis æternæ, secundum illud *Matth.*, VI (1) : « Et Pater tuus qui videt in abscondito, reddet tibi. » Sed retributio æterna maximè acquiritur ex eleemosynis quæ sanctis erogantur, secundum illud *Luc.*, XVI : « Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cùm defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula. » Quod exponens Augustinus in lib. *De verbis Domini* dicit : « Qui sunt habituri æterna habitacula, nisi sancti Dei? et qui sunt qui ab eis recipiendi sunt in tabernacula, nisi qui eorum indigentiæ serviunt? » Ergo magis sunt eleemosynæ dandæ sanctioribus, quàm propinquioribus.

3. Præterea, maximè homo est sibi propinquus. Sed sibi non potest homo eleemosynam facere. Ergo videtur quòd non sit magis faciendæ eleemosyna personæ magis conjunctæ.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *ad Tim.*, V : « Si quis suorum, et maximè domesticorum, curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior. »

(Conclusio. — Multo sanctiori ac majorem patienti necessitatem, et magis ad commune bonum utili, magis est eleemosyna danda, quàm personæ propinquiori, nisi propinquitatis valde magnum esset vinculum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in I *De Doctrina christiana* (cap. 28) : « Illi qui sunt nobis magis conjuncti, quasi quadam sorte nobis obvenit, ut eis magis providere debeamus (2). » Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentiam conjunctionis, et sanctitatis, et utilitatis. Nam multo sanctiori, magis indigentiam

(1) Tam de eleemosyna dictum vers. 3, quàm de oratione, vers. 6, in cubiculo faciendâ.

(2) Quoad æquivalentem sensum, non quoad verba quæ superiùs ex eo loco relata sunt elegantiùs et pleniùs.

celui qui est de beaucoup plus saint, qui se trouve en même temps dans une plus grande indigence, et dont la vie intéresse le plus le bien public, doit recevoir l'aumône préférablement à quelqu'un qui nous seroit plus proche, à quelqu'un surtout qui ne nous seroit pas très-étroitement uni et ne seroit pas à notre charge spéciale, dans le cas cependant où celui-ci ne se trouveroit que dans une grande nécessité (1).

Je réponds aux arguments : 1° Il est vrai qu'on ne doit pas secourir le pécheur, en tant qu'il est pécheur, c'est-à-dire pour l'entretenir dans son péché ; mais en tant qu'il est homme et par égard pour la nature dont il est revêtu, on doit lui venir en aide (2).

2° L'aumône est méritoire de la récompense éternelle sous un double rapport : d'abord, en raison de la charité qui lui sert de base ; et, sous ce rapport, le mérite de l'aumône dépend de l'ordre qui doit régner dans la charité, ordre selon lequel nous devons venir préférablement au secours de nos proches, toutes choses égales d'ailleurs. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise, *De Offic.*, I, 39 : « Une libéralité digne d'éloges c'est celle qui ne vous permet pas de négliger ceux qui vous sont unis par les liens du sang, quand vous les savez dans l'indigence. C'est vous qui devez aller au secours des vôtres, pour leur épargner la honte de demander à des étrangers. » L'aumône nous aide encore à obtenir la récompense éternelle, en raison du mérite de celui qui la reçoit, et dont les prières s'élèvent vers Dieu en faveur de celui qui la donne. C'est ainsi que l'entend saint Augustin dans le passage cité à l'appui de l'argument.

3° L'aumône est une œuvre de miséricorde ; et comme on n'exerce pas à proprement parler la miséricorde envers soi-même et qu'on ne sauroit

(1) L'aumône étant l'un des actes ou des effets extérieurs de la charité, il est naturel que l'ordre à suivre dans cet acte soit subordonné à l'ordre que l'auteur nous a déjà montré dans la vertu elle-même. Le présent article peut donc être regardé comme le corollaire d'une proposition déjà prouvée. Les restrictions et les réserves faites ici, quand il s'agit de l'application du principe, ont pour but de prévenir les abus auxquels le cœur humain est aisément entraîné, en matière d'intérêt, par les affections et les influences de la nature.

(2) C'est un principe émis et développé plus haut, au sujet de la bienfaisance, vertu qui rentre dans la charité, comme nous l'avons dit, et dont l'aumône est l'exercice.

---

patienti, et magis utili ad commune bonum, est magis eleemosyna danda quam personæ propinquiori, maximè si non sit multum conjuncta, cujus cura specialis nobis non imminent, et si magnam necessitatem non patiatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatori non est subveniendum, in quantum est peccator, id est, ut per hoc in peccato foveatur; sed in quantum homo est, id est, ut natura sustentetur.

Ad secundum dicendum, quòd opus eleemosynæ ad mercedem retributionis æternæ dupliciter valet. Uno quidem modo ex radice charitatis; et secundum hoc, eleemosyna est meritoria, prout in ea servatur ordo charitatis, secundum quem propinquioribus magis providere debemus, cæteris paribus. Unde Ambrosius dicit in I *De Officiis* (cap. 39) : « Est illa probanda liberalitas, ut proximos sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas. Melius est enim ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere. » Alio modo valet eleemosyna ad retributionem vitæ æternæ, ex merito ejus cui donatur, qui orat pro eo qui eleemosynam dedit. Et secundum hoc loquitur ibi Augustinus.

Ad tertium dicendum, quòd cùm eleemosyna sit opus misericordiæ, sicut misericordia non

le dire que par analogie, ainsi que nous l'avons expliqué déjà, on ne se fait pas non plus l'aumône à soi-même, dans le sens rigoureux du mot; cela n'auroit peut-être lieu que dans le cas où un homme ayant été constitué distributeur des aumônes d'un autre et se trouvant lui-même dans l'indigence, feroit sa part dans la distribution au même titre qu'il la fait aux autres (1).

ARTICLE X.

L'aumône doit-elle être faite avec abondance?

Il paroît que l'aumône ne doit pas être faite avec abondance. 1° L'aumône doit avant tout être faite à nos proches, comme il vient d'être dit. Or saint Ambroise, à la suite du passage cité plus haut, observe qu'il ne faut pas tellement donner à nos proches qu'ils en deviennent plus riches. Donc à plus forte raison ne faut-il pas donner avec abondance aux étrangers.

2° Le saint évêque de Milan dit au même endroit: « Les biens ne doivent pas être jetés sans réserve et sans discernement, il faut les dispenser avec mesure. » Or, l'abondance des aumônes tombe dans ce vice de la profusion. Donc l'aumône ne doit pas être faite avec abondance.

3° Voici ce que dit l'Apôtre, II *Cor.*, VIII, 13: « Je n'entends pas que les autres soient dans l'abondance, (c'est-à-dire qu'ils se servent de vos biens pour vivre dans l'oisiveté) et que vous soyez dans la tribulation, » c'est-à-dire dans le dénûment. Or, c'est là ce qui arriveroit si l'aumône

(1) On ne sauroit révoquer en doute la légitimité de cette conclusion. Quand un homme a reçu la mission de distribuer un bien aux pauvres, indistinctement et sans restriction, il peut évidemment se comprendre lui-même, s'il est indigent, dans la distribution qu'il est chargé de faire. Mais on comprend, à quel point il lui est facile de se faire illusion dans une telle circonstance, quelle délicatesse doivent lui imposer la confiance elle-même dont il est investi et la facilité qu'il auroit de se faire une trop large part dans cette aumône.

---

est propriè ad seipsum, sed per quamdam similitudinem, ut supra dictum est (1), ita etiam, propriè loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi fortè ex persona alterius, putà cum aliquis distributor ponitur eleemosynarum, potest et ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore quo et aliis ministrat.

ARTICULUS X.

Utrùm eleemosyna sit abundanter facienda.

Ad decimum sic proceditur (2). Videtur quòd eleemosyna non sit abundanter facienda. Eleemosyna enim maximè debet fieri conjunctioribus. Sed illis non debet sic dari, ut ditiores inde fieri valeant, sicut Ambrosius dicit in I *De Offic.* (cap. 39). Ergo nec aliis debet abundanter dari.

2. Præterea, Ambrosius dicit ibidem: « Non debent simul effundi opes, sed dispensari (3). » Sed abundantia eleemosynarum ad effusionem pertinet. Ergo eleemosyna non debet fieri abundanter.

3. Præterea, II *ad Cor.*, VIII, dicit Apostolus: « Non ut aliis sit remissio, (id est, ut alii de vestris otiosè vivant) vobis autem sit tribulatio, » id est, paupertas. Sed hoc con-

(1) Quæst. nimirum 30, art. 1, ad 2, ubi plenius explicatur.

(2) De his etiam infrà, qu. 117, art. 1, ad 2; et II. *Cor.*, VIII, col. 2 et 3, et cap. VI, col. 1.

(3) Vel sic, verbis paululùm immutatis: *Dominus non vult effundi opes, etc.* Idem autem est dispensari quod cum mensura quadam et moderatione distribui.

étoit donnée avec abondance. Donc ce n'est pas ainsi qu'il faut la donner.

Mais le contraire est expressément dit dans les Livres saints, *Tob.*, IV, 9 : « Si tu possèdes beaucoup, donne avec abondance. »

(CONCLUSION. — Faire assez largement l'aumône pour qu'elle supplée à l'indigence de celui qui la reçoit, et de telle sorte qu'elle soit en rapport avec les ressources de celui qui la fait, c'est une chose bonne et louable; mais il y auroit excès à la faire avec tant d'abondance que le pauvre se trouvât ensuite avoir du superflu.)

L'abondance de l'aumône peut être considérée, ou de la part de celui qui la donne, ou de la part de celui qui la reçoit. Sous le premier aspect, l'aumône est abondante quand ce qu'on donne est beaucoup eu égard aux ressources qu'on possède ; et il est louable de donner avec une telle abondance. C'est ainsi que le Seigneur, *Luc.*, XXI, loua cette pauvre veuve qui tirant en quelque sorte « de son indigence même, donna tout ce qui lui restoit pour vivre. » Ceci doit néanmoins être expliqué selon les principes que nous avons déjà posés touchant l'aumône faite avec le nécessaire. Par rapport à celui qui la reçoit, l'aumône peut être abondante de deux manières : ou bien en suppléant justement à son indigence, ce qui est faire l'aumône avec une louable abondance; ou bien en lui créant un superflu, ce qui est blâmable, puisqu'on auroit pu répandre ses dons sur plusieurs indigents (1). De là cette expression de l'Apôtre, I *Cor.*, XIII, 3 : « Lors même que je distribuerois mes biens pour alimenter les pauvres. » Sur quoi la Glose dit : « L'Apôtre nous apprend par là le discernement que nous devons mettre dans l'aumône, de telle sorte qu'au lieu de la donner à un seul, nous en fassions part à plusieurs et que l'utilité en soit par là plus grande. »

(1) Tous les arguments qui prouvent que l'aumône est un devoir, peuvent également servir à prouver qu'il faut donner selon ses richesses. Celui qui a peu n'est tenu qu'à donner peu ; celui qui a beaucoup doit beaucoup donner. C'est ce que dit expressément le texte de Tobie, dont notre auteur ne cite que la moitié, celle qui étoit afférente à sa thèse. L'abondance de

---

tingeret, si eleemosyna daretur abundanter. Ergo non est abundanter eleemosyna largienda.

Sed contra est, quòd dicitur *Tob.*, IV : « Si multum tibi fuerit, abundanter tribue. »

(CONCLUSIO. — Abundanter eleemosynam facere, ut indigentiam suppleat recipientis, et sit secundum propriæ facultatis proportionem facta, laudabile est; sed vitium est sic abundanter dare, ut recipiens superfluum habeat.)

Respondeo dicendum, quòd abundantia eleemosynæ potest considerari et ex parte dantis, et ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis, cùm scilicet aliquis aliquid dat quod est multum secundum proportionem propriæ facultatis; et sic laudabile est abundanter dare. Unde et Dominus *Luc.*, XXI, laudavit viduam « quæ ex eo quod deerat illi, omnem victum quem habuit, misit; » observatis tamen his, quæ suprà dicta sunt de eleemosyna facienda de necessariis. Ex parte verò ejus cui datur, est abundans eleemosyna dupliciter. Uno modo, quod suppleat sufficienter ejus indigentiam ; et sic laudabile est abundanter eleemosynam tribuere. Alio modo, ut superabundet superfluitatem; et hoc non est laudabile, sed melius est pluribus indigentibus elargiri. Unde et Apostolus dicit : I *ad Cor.*, XIII : « Si distribuero in cibos pauperum. » Ubi Glossa dicit : « Per hoc cautela eleemosynæ docetur, ut non uni, sed multis detur, ut pluribus prosit. »

Je réponds aux arguments : 1° Celui-ci porte uniquement sur l'aumône dont l'abondance dépasseroit le besoin de celui qui la reçoit.

2° Le texte de saint Ambroise ne considère l'abondance de l'aumône que par rapport à celui qui la fait. Dieu ne veut pas en réalité qu'on jette tous ses biens à la fois, à moins que ce ne soit dans un changement d'état, comme nous l'avons observé plus haut. Voilà pourquoi le même docteur ajoute : « Ce principe n'atteint pas, par exemple, le prophète Elisée tuant ses bœufs et donnant en outre tout ce qu'il avoit pour nourrir les pauvres, dans le but de s'affranchir de tout embarras domestique. »

3° Ces mots de l'Apôtre, dans le texte cité : « Je n'entends pas que les autres soient dans l'oisiveté, ou les délices, » s'applique à l'aumône dont l'abondance excède la nécessité de celui qui la reçoit; car l'aumône doit uniquement pourvoir à la subsistance, et jamais au luxe ni au plaisir. A cet égard il faut néanmoins distinguer les diverses conditions des hommes; il en est qui ayant été nourris avec plus de délicatesse, ont par là même besoin d'aliments et d'habits plus délicats. C'est là ce qui fait encore dire à saint Ambroise, toujours dans le livre déjà cité : « Il faut considérer dans l'aumône l'âge et la foiblesse de la personne à qui on la fait, parfois aussi la pudeur avec laquelle elle la reçoit, signe ordinaire d'une nature généreuse; il faut voir enfin si cette personne est tombée du sein des richesses dans la pauvreté sans qu'il y ait eu de sa faute. » Quant à ces mots ajoutés par l'Apôtre : « Et que vous soyez dans la tribulation, » c'est bien l'excès de l'aumône qui se trouve ainsi condamné; mais la Glose ajoute avec raison : « L'Apôtre n'entend pas dire

l'aumône doit, en un mot, être proportionnée à la fortune de chacun. Mais le discernement qu'il faut apporter dans l'accomplissement de ce devoir, ne consiste pas seulement à établir cette juste proportion; il doit encore présider à la répartition de l'aumône. Si la paresse, l'inconsidération ou une affection désordonnée la concentroient dans un petit nombre d'individus, quand elle est réellement abondante, elle n'atteindroit nullement son but providentiel. Les riches, selon l'enseignement des Pères et des docteurs, sont les ministres et les économes de la providence. C'est par leurs mains qu'elle veut nourrir les pauvres, dans le but moral et supérieur indiqué plus haut par saint Basile.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de abundantia superexcedente necessitatem recipientis eleemosynam.

Ad secundum dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de abundantia eleemosynæ ex parte dantis. Sed intelligendum est, quòd Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione status. Unde subdit ibi : « Nisi fortè, ut Elisæus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura domestica teneretur. »

Ad tertium dicendum, quòd auctoritas inducta quantum ad hoc quod dicit : « Non ut aliis sit remissio, vel refrigerium, » loquitur de abundantia eleemosynæ, quæ superexcedit necessitatem recipientis, cui non est danda eleemosyna ut inde luxurietur, sed ut inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda, propter diversas conditiones hominum; quorum quidam delicatiùs nutriti, indigent magis delicatis cibis aut vestibus. Unde Ambrosius dicit in lib. *De Offic.* (ubi suprà) : « Consideranda est in largiendo ætas atque debilitas; nonnunquam etiam verecundia, quæ ingenuos prodit natales; aut si quis ex divitiis in egestatem cecidit sine vitio suo. » Quantum verò ad id quod subditur : « Vobis autem tribulatio, » loquitur de *abundantia* ex parte dantis. Sed

par là qu'une aumône abondante ne soit un plus grand bien; il prévient seulement les ames faibles pour qu'elles ne tombent pas dans l'indigence en donnant avec inconsidération. »

QUESTION XXXIII.

De la correction fraternelle.

Nous avons maintenant à traiter de la correction fraternelle. Huit questions sur ce sujet: 1° La correction fraternelle est-elle un acte de la charité? 2° Tombe-t-elle sous un précepte? 3° Ce précepte s'étend-il à tout le monde ou se borne-t-il aux supérieurs? 4° Les subordonnés sont-ils tenus en vertu de ce précepte de corriger leurs chefs? 5° Un pécheur peut-il exercer la correction fraternelle? 6° Faut-il corriger celui que la correction rend pire? 7° La correction secrète doit-elle précéder la dénonciation? 8° En est-il de même de la correction exercée devant quelques témoins?

ARTICLE I.

La correction fraternelle est-elle un acte de la charité?

Il paroît que la correction fraternelle n'est pas un acte de la charité. 1° Sur ces paroles de l'Evangile, *Matth.*, XVIII: « Si votre frère a péché contre vous, » la Glose dit qu'on doit reprendre son frère par amour pour la justice. Or la justice est une vertu différente de la charité. Donc la

---

sicut Glossa ibidem dicit: « non hoc ideo dicit quin melius esset (scilicet abundanter dare); sed infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur. »

QUÆSTIO XXXIII.

De correctione fraterna, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de correctione fraterna.

Et circa hoc quæruntur octo: 1° Utrùm fraterna correctio sit actus charitatis. 2° Utrùm sit sub præcepto. 3° Utrùm hoc præceptum extendat se ad omnes, vel solùm ad prælatos. 4° Utrùm subditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere. 5° Utrùm peccator possit corrigere. 6° Utrùm aliquis debeat corripi, qui ex correctione sit deterior. 7° Utrùm secreta correctio debeat præcedere denuntiationem. 8° Utrùm testium inductio debeat præcedere denuntiationem.

ARTICULUS I.

Utrùm fraterna correctio sit actus charitatis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd fraterna correctio non sit actus charitatis. Dicit enim Glossa *Matth.*, XVIII, super illud, « Si peccaverit in te frater tuus, » quòd frater est arguendus ex zelo justitiæ. Sed justitia est virtus distincta à charitate. Ergo correctio fra-

(1) De his etiam infrà, in hac eadem quæst., art. 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 1, ad 6.

correction fraternelle rentre dans la première et non dans la seconde de ces vertus.

2° La correction fraternelle s'exerce par une secrète admonition. Or l'admonition est une sorte de conseil, et rentre par là dans la vertu de prudence; car c'est à l'homme prudent qu'il appartient de conseiller, selon la remarque du Philosophe. Donc la correction fraternelle n'est pas un acte de charité, mais bien un acte de prudence.

3° Des actes contraires ne sauroient appartenir à la même vertu. Or supporter le pécheur est un acte de charité, d'après cette parole, *Gal.*, VI, 2: « Portez le fardeau l'un de l'autre et vous accomplirez ainsi la loi du Christ, » laquelle est une loi de charité. Donc corriger le pécheur, acte évidemment contraire au support du prochain, n'est pas un acte de charité.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, puisque la correction exercée à l'égard du pécheur est une aumône spirituelle. L'aumône, en effet, est un acte de la charité, comme nous l'avons dit dans la question précédente. Donc la correction fraternelle l'est aussi.

(Conclusion. — La correction qui a pour but d'effacer le mal ou le péché de notre frère, est un acte commandé par la vertu de charité, et à plus juste titre que la guérison d'une maladie ou tout autre secours corporel; mais la correction qui a pour but de mettre un terme au mal nuisible aux autres ou à la société, est plutôt un acte de justice.)

La correction du pécheur n'est autre chose qu'une sorte de remède appliqué à son péché. Or le péché d'un homme peut être considéré sous un double rapport : d'abord, comme une chose nuisible à celui-là même qui le commet; puis, comme un préjudice porté aux autres, quand ils sont lésés ou scandalisés par ce péché, ou bien encore quand le bien

---

terna non est actus charitatis, sed justitiæ.

2. Præterea, correctio fraterna fit per secretam admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam; prudentis enim est esse consiliativum, ut dicitur in *Ethic.* (1), Ergo fraterna correctio non est actus charitatis, sed prudentiæ.

3. Præterea, contrarii actus non pertinent ad eamdem virtutem. Sed supportare peccantem est actus charitatis, secundum illud *ad Gal.*, VI : « Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi; » quæ est lex charitatis. Ergo videtur quòd corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus charitatis.

Sed contra est, quòd corrigere delinquentem est quædam eleemosyna spiritualis. Sed eleemosyna est actus charitatis, ut suprà dictum est (qu. 32, art. 1). Ergo et correctio fraterna est actus charitatis.

(Conclusio. — Correctio qua fratris malum et peccatum repellimus, actus misericordiæ ac charitatis est, ut imperantis, et magis quam infirmitatis curatio, vel subventio; at correctio qua remedium adhibetur malo quod vergit in aliorum, et communis boni nocumentum, actus potius justitiæ est.)

Respondeo dicendum, quòd correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicujus. Peccatum autem alicujus dupliciter considerari potest : uno quidem modo, in quantum est nocivum ei qui peccat; alio modo, in quantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex ejus peccato læduntur, vel scandalizantur, et etiam in quantum est in nocumentum boni communis, cujus jus-

(1) Colligitur ex 5 et 8 cap. græco-lat., vel in antiquis cap. 5 et 6, ac apud S. Thomam ibi.

public en souffre, à cause de l'atteinte qu'il porte à la justice. Il y a donc aussi deux sortes de correction : l'une a pour but de porter remède au péché considéré comme le mal de celui qui le commet ; et c'est là proprement la correction fraternelle, laquelle se propose toujours l'amélioration du coupable. Or, c'est en vertu du même principe que l'on écarte le mal d'un homme et que l'on procure son bien. Procurer le bien de son frère étant, par conséquent, un acte de charité, puisqu'il est de l'essence de cette vertu de vouloir du bien à son ami et de lui en faire, la correction fraternelle est également un acte de charité ; car elle a pour objet de délivrer notre frère du seul mal véritable qui est le péché ; et l'acte qui consiste à délivrer un homme du péché appartient à la charité d'une manière plus essentielle que ne peut lui appartenir l'action qui auroit pour but d'épargner à notre frère un préjudice temporel, ou même de l'arracher à un danger qui menaceroit sa vie ; et cela parce que le bien de la vertu a beaucoup plus d'affinité avec la charité, que le bien du corps ou tout autre bien consistant dans les choses extérieures. Il suit de là que la correction fraternelle est plus essentiellement un acte de charité que ne sauroit l'être la guérison d'une maladie corporelle ou le secours par lequel l'indigent est soulagé. La seconde espèce de correction est celle qui a pour objet d'appliquer un remède au péché, non précisément à cause du mal qu'il fait au pécheur lui-même, mais à cause du préjudice qu'il cause aux autres et surtout au bien général. Une telle correction rentre dans la vertu de justice, à laquelle il appartient d'établir des rapports équitables entre les divers membres de la société (1).

(1) Il y a donc deux sortes de correction, la correction fraternelle ou privée, la correction judiciaire ou publique. Les théologiens les distinguent invariablement par les caractères que saint Thomas leur assigne dans cet article avec tant de précision et de netteté. Voici comment on définit la première : « Un acte procédant à la fois de la charité et de la miséricorde, ayant pour but d'éloigner le prochain du péché et de l'amener à la vertu, soit par une parole convenable, soit par tout autre moyen équivalent. »

Voici maintenant comment Billuart explique cette définition : Nous disons en premier lieu, « un acte procédant de la charité et de la miséricorde, » parce que cet acte est commandé par rapport à la première de ces vertus et élicite par rapport à la seconde. Nous disons ensuite, « ayant pour but d'éloigner le prochain du péché, » et non pas seulement de l'en

---

titia per peccatum hominis perturbatur. Duplex ergo est correctio delinquentis : una quidem, quæ adhibet remedium peccato, in quantum est quoddam malum ipsius peccantis ; et ista est propriè *fraterna correctio*, quæ ordinatur ad emendationem delinquentis. Removere autem malum alicujus, ejusdem rationis est sicut bonum ejus procurare. Procurare autem fratris bonum pertinet ad charitatem, per quam volumus et operamur bonum amico. Unde etiam correctio fraterna est actus charitatis, quia per eam repellitur malum fratris, scilicet peccatum ; cujus remotio magis pertinet ad charitatem, quàm etiam remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocumenti ; quantò contrarium bonum virtutis magis est affine charitati, quàm bonum corporis vel exteriorum rerum. Unde correctio fraterna est actus charitatis potiùs quàm curatio infirmitatis corporalis, vel subventio qua excluditur exterior egestas. Alia verò correctio est quæ adhibet remedium peccato delinquentis, secundùm quòd est in malum aliorum, et præcipuè in nocumentum communis boni. Et talis correctio est actus justitiæ, cujus est conservare rectitudinem justitiæ unius ad alterum.

Je réponds aux arguments : 1° Ce passage de la Glose a trait à la seconde espèce de correction, laquelle est un acte de la justice. Et s'il se rapporte à la première espèce, le mot de justice doit être entendu comme désignant l'ensemble de toutes les vertus, de même qu'il est dit, I *Joan.*, III, 4 : « Tout péché est une iniquité, » c'est-à-dire une chose contraire à la justice.

2° D'après le Philosophe, *Ethic.*, IX, 11, la prudence fait régner l'ordre et la droiture dans les choses qui se rapportent à la fin, et auxquelles s'appliquent aussi le conseil et l'élection. Et cependant, lorsque par la prudence nous dirigeons bien notre action vers la fin d'une vertu morale, la tempérance, par exemple, ou la force, cette action appartient principalement à la vertu dont nous avons recherché la fin. Par conséquent, comme l'admonition qui accompagne la correction fraternelle, a pour fin d'éloigner le péché de notre frère, ce qui rentre évidemment dans la charité, il est évident aussi que cette admonition est principalement un acte commandé par cette vertu, mais qu'il appartient secondairement à la prudence considérée comme principe d'exécution et de direction.

3° La correction fraternelle n'est nullement opposée au support du prochain, mais peut au contraire en être regardée comme la conséquence; car celui-là supporte d'autant mieux les défauts des autres, qui ne se trouble ni ne s'irrite contre eux, et qui conservant toujours pour eux la même bienveillance, s'efforce par là même de les corriger de leurs défauts.

retirer; car, quoique la correction fraternelle suppose ordinairement un péché commis, dont on veut retirer une ame, elle peut aussi se proposer de le prévenir, ce qui dans un sens est une œuvre encore meilleure. Nous disons enfin, « par une parole convenable, » c'est-à-dire par une parole sage et prudente, comme l'observe saint Thomas dans la réponse à la seconde objection; « ou par tout autre moyen équivalent, » la parole pouvant être quelquefois remplacée, et avantageusement, par des signes qui ne sont ni moins clairs ni moins persuasifs.

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa illa loquitur de secunda correctione, quæ est actus justitiæ. Vel si loquatur etiam de prima, tunc justitia ibi sumitur secundùm quòd est universalis virtus, ut infrà dicetur (1), prout etiam « omne peccatum est iniquitas, » ut dicitur I *Joan.*, III, quasi contra justitiam existens.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in IX *Ethic.*, « prudentia facit rectitudinem in his quæ sunt ad finem, de quibus est consilium et electio. » Tamen cùm per prudentiam aliquid rectè agimus ad finem alicujus virtutis moralis, putà temperantiæ vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis ad cujus finem ordinatur. Quia ergo admonitio quæ fit in correctione fraterna, ordinatur ad amovendum fratris peccatum, quod pertinet ad charitatem, manifestum est quòd talis admonitio principaliter est actus charitatis quasi imperantis; prudentiæ verò secundariò quasi exequentis et dirigentis actum.

Ad tertium dicendum, quòd correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis ex ea consequitur; in tantum enim aliquis supportat peccantem, in quantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat; et ex hoc contingit quòd eum satagit emendare.

(1) Nimirum qu. 58, art. 5, ex professo.

ARTICLE II.

La correction fraternelle est-elle de précepte?

Il paroît que la correction fraternelle ne tombe sous aucun précepte. 1° Rien d'impossible ne sauroit tomber sous un précepte, selon cette parole de saint Jérôme : « Nous anathématisons celui qui prétend que Dieu commande des choses impossibles. » Or il est écrit, *Eccli.*, VII, 14 : « Considérez les œuvres de Dieu, nul ne sauroit corriger celui qu'il abandonne. » Donc la correction fraternelle ne tombe sous aucun précepte.

Tous les préceptes de la loi divine peuvent être ramenés à ceux du décalogue. Or la correction fraternelle n'est renfermée dans aucun des préceptes du décalogue. Donc elle n'est point de précepte.

3° L'omission d'un précepte divin est un péché mortel, et dès-lors ne se rencontre pas dans les saints. Or l'omission de la correction fraternelle se rencontre dans les saints et dans les hommes spirituels ; car saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, I, 9 : « Non seulement les inférieurs, mais ceux-là même qui occupent un degré supérieur dans la vie, s'abstiennent par fois de reprendre les autres par un reste de cupidité, et non par un sentiment de charité. » Donc la correction fraternelle n'est pas de précepte.

4° Ce qui est de précepte devient une sorte de dette. Si donc la correction fraternelle étoit une chose de précepte, ce seroit pour nous une dette envers le prochain de travailler à le corriger. Or celui qui doit quelque chose à un autre, une somme d'argent par exemple, ne sauroit se contenter d'attendre que son créancier vienne à lui, mais il doit aller lui-même vers son créancier pour lui payer sa dette. Il faudroit, par

---

ARTICULUS II.

Utrùm correctio fraterna sit in præcepto.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd correctio fraterna non sit in præcepto. Nihil enim quod est impossibile cadit sub præcepto, secundùm illud Hieronymi : « Maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse. » Sed *Eccles.*, VII, dicitur : « Considera opera Dei, quòd nemo possit corrigere quem ille despexerit. » Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

2. Præterea, omnia præcepta legis divinæ ad præcepta decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo præceptorum decalogi. Ergo non cadit sub præcepto.

3. Præterea, omissio præcepti divini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non invenitur. Sed omissio fraternæ correctionis invenitur in sanctis et spiritualibus viris ; dicit enim Augustinus, I. *De Civit. Dei* (cap. 9), quòd « non solùm inferiores, verùm etiam hi qui superiorem vitæ gradum tenent, ab aliorum reprehensione se abstinent propter quamdam cupiditatis maculam, non propter officia charitatis. » Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

4. Præterea, illud quod est in præcepto, habet rationem debiti. Si ergo correctio fraterna caderet sub præcepto, hoc fratribus deberemus, ut eos peccantes corrigeremus. Sed ille qui debet alicui debitum corporale, putà pecuniam, non debet esse contentus ut ei occurrat creditor, sed debet eum quærere ut debitum reddat.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1; et de virtut., qu. 3, art. 2, ad 16.

conséquent, que l'homme se mît à la recherche de ceux qui ont besoin de correction pour exercer envers eux ce devoir de la charité fraternelle; conséquence évidemment inadmissible, soit à cause de la multitude des pécheurs, qu'un homme seul ne sauroit jamais entreprendre de corriger, soit parce qu'il suivroit ultérieurement de là que les religieux devroient sortir de leurs cloîtres pour s'en aller dans le monde corriger les pécheurs, chose non moins absurde. Donc la correction fraternelle ne tombe sous aucun précepte.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *Serm. De verb. Dom.*, XVI, 4 : « Si vous négligez de corriger le pécheur, vous devenez par là même pire que lui (1). » Ce qui n'auroit pas lieu si une telle négligence n'avoit pour effet de nous faire transgresser un précepte. Donc la correction fraternelle est de précepte.

(Conclusion. — La correction fraternelle ayant pour but de ramener notre frère au bien, elle est de précepte quand on peut évidemment en espérer ce résultat.)

La correction fraternelle est réellement de précepte. Il faut néanmoins considérer que les préceptes affirmatifs nous imposent des actes de vertu tout comme les préceptes négatifs nous défendent les actes peccamineux. Or ces derniers actes sont mauvais par eux-mêmes et ne peuvent en aucune manière, en aucun temps, en aucun lieu, devenir bons ou licites, parce qu'ils sont de leur nature liés à une fin mauvaise, comme l'explique Aristote, *Ethic.*, II, 7. Voilà pourquoi les préceptes négatifs obligent toujours et pour toujours. Lec actes vertueux, au contraire, ne doivent

(1) Saint Augustin est cité ici comme l'un des principaux témoins de l'enseignement traditionnel, un des plus sûrs interprètes de la morale chrétienne. Il est beaucoup de Pères et de docteurs que l'on pourroit invoquer à l'appui de cette thèse. Indiquons seulement saint Basile, *Regul. brev.*, interrog. 47; saint Chrysostôme et saint Jérôme, *in Matth.*, XVIII; saint Ambroise, *in Luc.*, VIII. Le précepte de la correction fraternelle se trouve du reste clairement formulé dans plusieurs passages de l'ancien et du nouveau Testament. Les textes du prophète Ezéchiel et de l'apôtre saint Paul sont trop connus pour qu'il soit nécessaire de les reproduire ici.

Oporteret ergo quòd homo quæreret correctione indigentes ad hoc quòd eos corrigeret; quod videtur inconveniens, tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem unus homo non posset sufficere, tum etiam quia oporteret quòd religiosi de claustris suis exirent ad corrigendos homines, quod est inconveniens. Non ergo fraterna correctio est in præcepto.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* : « Si neglexeris corrigere, pejor eo factus es qui peccavit (1). » Sed hoc non esset, nisi per hujusmodi negligentiam aliquis præceptum omitteret. Ergo correctio fraterna est in præcepto.

(Conclusio. — Cùm fraterna correctio ad fratris emendationem ordinetur, tunc est in præcepto, quando evidens est ejus ex correctione fructus.)

Respondeo dicendum, quòd correctio fraterna cadit sub præcepto. Sed considerandum est quòd sicut præcepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita præcepta affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundùm se mali, et nullo modo benè fieri possunt, nec aliquo tempore aut loco, quia secundùm se sunt conjuncti malo fini, ut dicitur in II *Ethic.*; et ideo præcepta negativa obligant semper et ad semper. Sed actus virtu-

(1) Ut Serm. XVI, cap. 4, æquivalenter videre est, ubi præmittens quid facere debeat qui

pas être faits d'une manière quelconque; il ne faut les produire que dans les circonstances voulues, dans les circonstances nécessaires pour constituer un acte vertueux; c'est dire qu'on doit tenir compte du lieu, du temps et des autres circonstances appropriées à la nature même de l'acte. Et comme l'ordre à établir dans les choses qui conduisent à une fin doit être déterminé d'après la nature de cette fin elle-même, pour apprécier à cet égard les circonstances d'un acte vertueux, il faut surtout faire attention à la fin qui n'est autre chose que le bien de la vertu. Si donc on omet dans un acte vertueux une circonstance telle que le bien même de la vertu en soit entièrement détruit, l'acte se trouvera par là même en opposition avec un précepte. Mais si l'en omet simplement une circonstance telle que le bien de la vertu n'en soit pas tout-à-fait détruit, et qu'il n'en résulte qu'une imperfection dans la manière dont l'acte atteint la fin, il n'y aura pas là précisément une transgression du précepte. Ce qui fait dire au Philosophe que si l'on s'écarte peu du moyen voulu pour arriver à la fin, il n'y a pas d'atteinte grave portée à la vertu; mais que si l'on s'en écarte beaucoup, la vertu est détruite dans son acte. D'après cela, la correction fraternelle ayant pour but de ramener notre frère au bien, elle ne tombe sous un précepte qu'autant qu'elle est nécessaire à ce but ou à cette fin; car il ne faut point s'imaginer que le pécheur doive toujours être repris, sans distinction de temps ni de lieu (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dans l'accomplissement d'un bien quelconque, l'opération de l'homme n'a d'efficacité que si elle est accompagnée du secours divin; et cependant l'homme doit toujours faire ce

(1) Le précepte de la correction fraternelle étant donc un précepte affirmatif, d'après ce que l'auteur vient d'expliquer, il n'oblige que dans certaines circonstances et avec telles conditions déterminées. Or, c'est ce qu'il est difficile de bien établir en théorie, à raison des diversités comme infinies qui se présentent dans la pratique. Les principes posés ici par saint Thomas, quoique renfermant en substance tout ce qu'ont dit les théologiens qui l'ont suivi, ne dispensent pas absolument d'avoir recours aux travaux de ces derniers, quand on veut avoir des idées précises et détaillées sur cette importante matière.

---

tum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis, quæ requiruntur ad hoc quòd sit actus virtuosus, ut scilicet fiat ubi debet, et quando debet, et secundùm quod debet. Et quia dispositio eorum quæ sunt ad finem, attenditur secundùm rationem finis, in istis circumstantiis virtuosi actûs præcipuè attendenda est ratio finis, quæ est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicujus circumstantiæ circa virtuosum actum, quæ totaliter tollat bonum virtutis, hic actus contrariatur præcepto. Si autem sit defectus alicujus circumstantiæ quæ non totaliter tollat virtutem, licèt non perfectè attingat ad bonum virtutis, non est contra præceptum. Unde et Philosophus dicit in II *Ethic.*, quòd si parum discedatur à medio, non est contra virtutem; sed si multùm discedatur, corrumpitur virtus in suo actu. Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem; et ideo hoc modo cadit sub præcepto, secundùm quòd est necessaria ad istum finem, non autem ita quòd quolibet loco vel tempore frater delinquens corrigatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd in omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax, nisi adsit auxilium divinum; et tamen homo

fecit injuriam, et qui eam passus est, subdit : *Si neglexeris, pejor es;* et mox : *Pejor es tacendo quàm ille conviciando, etc.*

qui dépend de lui. C'est dans ce sens que saint Augustin dit, *De correct. et Grat.* : « Ne sachant quel est celui qui appartient au nombre des prédestinés, quel est celui qui en est exclu, nous devons être portés par un sentiment de charité à désirer que tout le monde soit sauvé. » Voilà pourquoi nous devons aussi, avec l'espoir du secours divin, remplir à l'égard de tous l'office de la charité fraternelle.

2° Ainsi que nous l'avons déjà dit, tous les préceptes qui ont pour objet quelque bien à faire à notre prochain, peuvent être ramenés au précepte qui regarde nos devoirs envers les parents.

3° La correction fraternelle peut être omise de trois manières : d'une manière méritoire, d'abord, quand par un sentiment même de charité on omet cette correction. Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, I, 4 : « Si quelqu'un s'abstient de reprendre et de corriger, soit parce qu'il attend une occasion favorable, soit parce qu'il craint que les coupables eux-mêmes ne deviennent plus coupables encore en repoussant la correction, ou qu'ils ne deviennent un obstacle et un danger pour des ames foibles et qu'on auroit pu ramener à une vie pure et fervente, et qu'ils ne soient enfin pour ces ames une occasion d'infidélité, ce n'est pas là l'entraînement de la cupidité, c'est plutôt une inspiration de la charité. » En second lieu, l'omission de la correction fraternelle peut être un péché mortel. « C'est quand on craint l'opinion du vulgaire, dit le même saint docteur, et quand on cède aux excuses de la chair où bien à ses terreurs, au point toutefois que ces choses l'emportent dans notre ame sur le sentiment de la charité fraternelle (1). » Cela nous semble avoir lieu lorsqu'un homme a quelque raison de présumer qu'il pourroit en retirer un autre de l'état du péché, et qu'il néglige néanmoins de le faire par crainte ou par

(1) Dans le même livre, le saint évêque d'Hippone s'élève en particulier contre ceux qui flattent ou dissimulent les passions des grands, soit parce qu'ils redoutent leur inimitié, soit parce qu'ils ne veulent pas se voir ravir, en les mécontentant, ces biens terrestres « que leur cupidité désire d'acquérir ou que leur infirmité craint de perdre. »

---

debet facere quod in se est. Unde Augustinus dicit in lib. *De correctione et gratia* : « Nescientes quis pertineat ad prædestinatorum numerum, et quis non pertineat, sic affici debemus charitatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri. » Et ideo omnibus debemus fraternæ correctionis officium impendere sub spe divini auxilii.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est, omnia præcepta quæ pertinent ad impendendum aliquod beneficium proximo, reducuntur ad præceptum de honoratione parentum.

Ad tertium dicendum, quòd correctio fraterna tripliciter omitti potest. Uno quidem modo meritoriè, quando ex charitate aliquis correctionem omittit. Dicit enim Augustinus in I. *De Civit. Dei* (cap. 4) : « Si propterea quisque objurgandis et corripiendis malè agentibus parcit, quia opportunum tempus inquiritur, vel eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediant alios infirmos et premant, atque avertant à fide, non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium charitatis. » Alio modo prætermittitur fraterna correctio cum peccato mortali, « quando scilicet formidatur (ut ibi dicitur) judicium vulgi et carnis excusatio vel peremptio, dum tamen hæc ita dominentur in animo, quòd fraternæ charitati præponantur. » Et hoc videtur contingere, quando aliquis probabiliter præsumit de aliquo delinquente, quòd posset eum à peccato retrahere, et tamen propter ti-

cupidité. En troisième lieu, cette omission peut n'être qu'un péché véniel, quand la crainte ou la timidité ont seulement pour effet de rendre l'homme plus lent à corriger les défauts de son frère, pourvu que cette crainte ou cette cupidité n'aille pas au point de lui faire omettre le devoir de la correction fraternelle, alors même qu'il sauroit positivement pouvoir retirer son frère du péché ; car la charité doit l'emporter dans son cœur sur tout autre sentiment. C'est ainsi que les saints eux-mêmes négligent quelquefois de corriger les pécheurs.

4° Sans doute, une dette que nous avons envers une personne déterminée, que cette dette consiste dans un bien corporel ou qu'elle ait pour objet un bien spirituel, nous sommes dans l'obligation de l'acquitter envers cette personne elle-même, n'attendant pas que celle-ci vienne à nous, mais allant nous-mêmes à sa recherche avec toute la sollicitude que réclame la nature de ce devoir. De même donc qu'un débiteur, quand le terme de son paiement est échu, doit aller vers son créancier pour le satisfaire, de même celui que le soin d'une autre personne regarde spécialement, doit aller vers celle-ci pour la retirer du péché. Mais quant aux bienfaits dont nous ne sommes pas redevables à l'égard d'une personne en particulier et que nous devons indistinctement à tous nos frères, que ces bienfaits soient spirituels ou corporels, nous n'avons pas l'obligation d'aller à la recherche de ceux à qui nous devons les accorder ; il suffit que nous les accordions à ceux qui se présentent à nous. On peut voir en cela une sorte de hasard, comme le remarque saint Augustin, *De Doct. Christ.*, I, 8. De là ce que dit le même saint docteur dans le livre cité plus haut, *De verb. Dom.*: « Le Seigneur nous avertit de ne point perdre de vue les péchés les uns des autres, sans nous obliger à chercher l'occasion de les reprendre, mais nous obligeant à ne pas fermer les yeux quand cette occasion s'offre à nous. » Nous tomberions autrement dans une sorte d'inquisition de la vie du prochain, contrairement à cette leçon

---

morem vel cupiditatem prætermittit. Tertio modo hujusmodi omissio est peccatum veniale, quando timor et cupiditas tardiorem faciunt hominem ad corripienda delicta fratris ; non tamen ita quòd si ei constaret quòd fratrem posset à peccato retrahere, propter timorem vel cupiditatem omitteret, quibus in animo suo præponit charitatem fraternam. Et hoc modo quandoque viri sancti negligunt corrigere delinquentes.

Ad quartum dicendum, quòd illud quod debetur alicui determinatæ et certæ personæ, sive sit bonum corporale, sive spirituale, oportet quòd ei impendamus, non expectantes quòd nobis occurrat, sed debitam sollicitudinem habentes ut eum inquiramus. Unde, sicut ille qui habet pecuniam creditoris, debet eum requirere cùm tempus fuerit, ut ei debitum reddat, ita qui habet specialiter (1) curam alicujus, debet eum quærere ad hoc quòd eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia quæ non debentur certæ personæ, sed communiter omnibus proximis, sive sint corporalia, sive spiritualia, non oportet nos quærere quibus impendamus, sed sufficit quòd impendamus eis qui nobis occurrunt. Hoc enim « quasi pro quadam sorte habendum est, » ut Augustinus dicit in I. *De doctrina christ.* (cap. 8). Et propter hoc dicit in lib. *De verbis Domini* (ubi suprà), quòd admonet nos Dominus noster non negligere invicem peccata nostra, non quærendo quid reprehendas, sed videndo quod corrigas. » Alioquin efficeremur explora-

(1) Ex manuscripto *specialiter*, non *spiritualiter*, ut in impressis. Non enim solùm curam

de l'Esprit saint, *Prov.*, XXIV, 15 : « Ne cherchez pas l'impiété dans la maison du juste et n'allez pas détruire son repos. » D'où il suit d'une manière évidente que les religieux ne doivent pas échapper à leurs cloîtres pour s'en aller corriger les pécheurs.

ARTICLE III.

La correction fraternelle regarde-t-elle seulement les supérieurs ?

Il paroît que la correction fraternelle ne regarde que les supérieurs. 1° Saint Jérôme (1) dit : « Que les prêtres aient soin d'accomplir ce précepte de l'Evangile : Si notre frère a péché contre vous..... » Or, par le nom de prêtre on désigne ordinairement les supérieurs chargés du soin des autres. Donc il paroît que la correction fraternelle n'appartient qu'aux supérieurs.

2° La correction fraternelle est une sorte d'aumône spirituelle. Or, quand il s'agit de l'aumône corporelle, le devoir de la faire appartient à ceux qu'on peut regarder comme les vrais supérieurs dans les choses temporelles, c'est-à-dire aux riches. Donc également la correction fraternelle ne regarde que ceux qui sont spirituellement riches, c'est-à-dire les supérieurs spirituels.

3° Un homme qui en corrige un autre, le meut par son admonition vers un état meilleur. Or, dans l'ordre de la nature, les êtres inférieurs sont mûs par les êtres supérieurs. Donc également dans l'ordre de la vertu, toujours conforme à celui de la nature, c'est aux seuls supérieurs qu'il appartient de corriger les inférieurs.

(1) Ou peut-être Origène. On voit du moins quelque chose de semblable dans ce dernier, *Hom.* 7 *in Jos.* Du reste, il n'est pas aisé de distinguer dans les manuscrits de la *Somme*, ainsi que le remarquent les plus anciens éditeurs, quel est celui de ces deux Pères dont saint Thomas a réellement écrit le nom.

---

tores vitæ aliorum, contra id quod dicitur *Prov.*, XXIV : « Ne quæras impietatem in domo justi, et non vastes requiem ejus. » Unde patet quòd nec religiosos oportet exire claustro ad corrigendum delinquentes.

ARTICULUS III.

Utrùm correctio fraterna pertineat solùm ad prælatos.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd correctio fraterna non pertineat nisi ad prælatos. Dicit enim Hieronymus : « Sacerdotes studeant illud Evangelii implere . Si peccaverit in te frater tuus, etc. » Sed nomine sacerdotum consueverunt significari prælati qui habent curam aliorum. Ergo videtur quòd ad solos prælatos pertineat fraterna correctio.

2. Præterea, fraterna correctio est quædam eleemosyna spiritualis. Sed corporalem eleemosynam facere, pertinet ad eos qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad ditiores. Ergo et fraterna correctio pertinet ad eos qui sunt superiores in spiritualibus, scilicet ad prælatos.

3. Præterea, ille qui corrigit alium, movet eum suâ admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora moventur à superioribus. Ergo etiam secundùm ordinem virtutis, qui sequitur ordinem naturæ, ad solos prælatos pertinet inferiores corrigere.

spiritualem habens corrigere tenetur, sed quicumque qui habet specialem, tametsi temporalem dumtaxat vel civilem, sicut subditum princeps, herus famulum, etc.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 29, qu. 2, art. 2; et qu. 3, de virtut., art. 1.

Mais le contraire nous est ainsi prescrit, *Caus.*, XXIV, quest. 3 : « Non seulement les prêtres, mais encore tous les simples fidèles sans exception doivent montrer une extrême sollicitude pour ceux qui périssent, de telle sorte que par leurs représentations, ils les retirent du péché, ou que les pécheurs incorrigibles soient séparés de l'Eglise (1). »

(CONCLUSION. — La correction fraternelle considérée comme un acte de charité regarde non seulement les supérieurs, mais encore tous ceux qui veulent pratiquer cette vertu ; la correction entendue comme un acte de justice n'appartient qu'aux supérieurs et aux juges.)

Ainsi que nous l'avons déjà dit, la correction peut être entendue de deux manières : ou bien c'est un acte de charité ayant spécialement pour but de ramener par une simple admonition notre frère à la vertu ; et une telle correction appartient à quiconque possède la charité, qu'il soit supérieur ou inférieur. Ou bien la correction est un acte de justice, et celle-là se propose avant tout le bien commun, lequel résulte non seulement de l'admonition fraternelle, mais par fois aussi du châtiment infligé au coupable en vue de détourner les autres du péché ; et le droit d'exercer une telle correction n'appartient qu'aux supérieurs, qui, avec le devoir de l'admonition, ont le pouvoir de punir.

Je réponds aux arguments : 1° Quand il s'agit même du devoir commun de la correction fraternelle, ce devoir pèse d'une manière toute spéciale sur ceux qui sont constitués en dignité, comme le remarque saint Augustin à la suite du passage cité plus haut (2). De même, en effet, qu'un homme

(1) Ce passage est extrait d'une lettre attribuée au pape Anaclet. Dans la section qui précède immédiatement celle qui est citée dans la thèse, il est dit : « Ne croyez pas aimer votre serviteur, ou votre fils, ou votre voisin, si vous n'avez pas soin de les corriger. Ce n'est pas là de la charité, c'est de la torpeur et de l'indifférence. Que votre charité se ranime et vous excite à corriger votre prochain, » *Causa* XXIII, *quæst.* 5. On voit quelque chose de semblable dans le commentaire de saint Augustin sur les épîtres de saint Jean, *tract.* 7.

(2) Rien de plus formel que la parole de ce saint docteur. « A cet égard ce n'est pas une obligation commune, mais bien une obligation beaucoup plus grave qui incombe aux hommes préposés à la direction du peuple dans l'Eglise de Dieu. Ceux-là ne doivent jamais se lasser

---

Sed contra est, quod dicitur XXIV, qu. 3 : « Tam sacerdotes quàm reliqui fideles omnes summam debent habere curam de his qui percunt, quatenus eorum redargutione aut corrigantur à peccatis, aut si incorrigibiles apparent, ab Ecclesia separentur. »

(CONCLUSIO. — Correctio quæ actus est charitatis, non modò ad prælatos, sed etiam ad quoscumque charitatem habentes spectat ; sed correptio quæ est actus justitiæ, ad solos prælatos et judices attinet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, duplex est correctio. Una quidem, quæ est actus charitatis, quæ specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem ; et talis correctio pertinet ad quemlibet charitatem habentem, sive sit subditus, sive prælatus. Est autem alia correctio quæ est actus justitiæ, per quam intenditur bonum commune, quod non solùm procuratur per admonitionem fratris, sed etiam interdum per punitionem, ut alii à peccato timentes desistant ; et talis correctio pertinet ad solos prælatos, qui non solùm habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam in correctione fraterna quæ ad omnes pertinet, gravior est cura prælatorum, ut dicit Augustinus in I. *De Civit. Dei* (ubi suprà). Sicut enim temporalia beneficia potiùs debet aliquis

doit surtout faire un bien temporel à ceux dont il a la charge temporelle, de même il doit faire un bien spirituel, par la correction, l'instruction et autres moyens semblables, à ceux dont la charge spirituelle lui a été confiée. Saint Jérôme n'a donc pas voulu dire que le précepte de la charité fraternelle regardoit seulement les prêtres, mais bien qu'il les regardoit spécialement.

2° Celui qui a des ressources suffisantes pour venir corporellement au secours du prochain, est relativement riche ; et celui qui a un jugement sain, par où il peut reprendre les défauts de son frère, possède sous ce rapport une sorte de supériorité.

3° Parmi les choses mêmes de l'ordre naturel il en est qui agissent réciproquement les unes sur les autres, par la raison que sous des rapports divers elles peuvent être en même temps supérieures et inférieures, chacune d'elles étant en puissance sous tel rapport, et en acte sous tel autre, relativement à une même chose. C'est ainsi qu'un homme ayant sa raison droite et éclairée sur un point où un autre pèche, a le droit de le corriger, quoiqu'il ne soit pas, absolument parlant, son supérieur.

de reprendre les pécheurs. Et toutefois on ne sauroit excuser celui qui néglige de remplir le devoir de la correction, alors même qu'il n'a aucune charge. » Concernant les supérieurs et surtout les supérieurs spirituels, les théologiens n'hésitent pas à dire qu'ils doivent tout exposer, même leur vie, s'il le faut, pour éloigner ou retirer du mal ceux qui sont à leur charge, conformément à cette magnifique parole de l'Apôtre : « Volontiers, je sacrifierai tout, et je me sacrifierai en outre moi-même, pour le salut de vos ames. »

Mais dans quel cas l'obligation va-t-elle jusqu'à ce point? Pour répondre à cette question, les théologiens commentateurs de saint Thomas distinguent deux sortes de nécessités, même sous le rapport spirituel, la nécessité grave et la nécessité extrême. La première suffit pour qu'un supérieur soit obligé d'exercer la correction fraternelle au péril même de sa vie, et la seconde constitue cette même obligation indistinctement pour tout le monde, en vertu d'un principe déjà établi, c'est que l'intérêt spirituel du prochain doit l'emporter sur notre intérêt temporel, quel qu'il puisse être.

---

exhibere illis quorum curam temporalem habet, ita etiam beneficia spiritualia, putà correctionem, doctrinam et alia hujusmodi, magis debet exhibere illis qui sunt suæ spirituali curæ commissi. Non ergo intendit Hieronymus dicere quòd ad solos sacerdotes pertineat præceptum de correctione fraterna, sed quòd ad hos specialiter pertinet.

Ad secundum dicendum, quòd sicut ille qui habet unde corporaliter subvenire possit, quantum ad hoc dives est, ita ille qui habet sanum rationis judicium ex quo possit alterius delictum corrigere, quantum ad hoc est superior habendus.

Ad tertium dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus quædam mutuò in se agunt; quia quantum ad aliquid sunt se invicem superiora, prout scilicet utrumque est quodammodo in potentia, et quodammodo in actu respectu alterius. Et similiter aliquis in quantum habet sanum rationis judicium in hoc in quo alter delinquit, potest eum corrigere, licèt non sit simpliciter superior.

ARTICLE IV.

Est-on jamais tenu de corriger son supérieur?

Il paroît que nul n'est tenu de corriger son supérieur. 1° Il est dit, *Exod.*, XIX, 12 : « La bête qui aura touché la montagne sera lapidée. » Nous voyons aussi, II *Reg.*, VI, qu'Oza fut frappé de Dieu pour avoir touché l'arche. Or, par la montagne et par l'arche on doit entendre les supérieurs (1). Donc ceux-ci ne doivent pas être corrigés par leurs inférieurs.

2° A la suite de ces mots, *Galat.*, II, « Je lui résistai en face, » la Glose ajoute : « Comme un égal. » Donc, l'inférieur n'étant pas évidemment l'égal de son supérieur, il ne doit pas non plus le corriger.

3° Saint Grégoire dit : « Celui-là seul pourroit s'arroger le droit d'exercer la correction à l'égard des saints, qui se sentiroit meilleur qu'eux. » Or, nul ne doit avoir de soi-même une meilleure opinion que de son supérieur. Donc il ne doit pas le corriger.

Mais saint Augustin enseigne ainsi le contraire dans sa règle : « Vous devez avoir compassion, non-seulement de vos égaux, mais encore de celui qui se trouve exposé à un danger d'autant plus grand, qu'il occupe un poste plus élevé. » La correction fraternelle est une œuvre de miséricorde. Il faut donc aussi l'exercer envers les supérieurs.

(Conclusion. — Les inférieurs ne peuvent pas sans doute exercer à l'égard de leurs supérieurs cette sorte de correction qui appartient à la justice; mais ils peuvent les avertir en vertu de la charité fraternelle, pourvu que ce soit avec respect, déférence et mansuétude.)

(1) Dans un sens analogique ou mystique qui paroît assez étrange au premier abord, mais qui se justifie pleinement aux yeux d'une droite raison par l'étude des travaux qui ont été faits sur l'Ecriture sainte.

ARTICULUS IV.

Utrùm quis teneatur corrigere prælatum suum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis non teneatur corrigere prælatum suum. Dicitur enim *Exod.*, XIX : « Bestia quæ tetigerit montem, lapidabitur. » Et II *Reg.*, VI, dicitur quòd Oza percussus est à Domino, quia tetigit arcam. Sed per montem et arcam significatur prælatus. Ergo prælati non sunt corrigendi à subditis.

2. Præterea, *Galat*, II, super illud : « In faciem ei restiti, » dicit Glossa, « ut par. » Ergo cùm subditus non sit par prælato, non debet eum corrigere.

3. Præterea, Gregorius dicit : « Sanctorum vitam corrigere non præsumat, nisi qui de se meliora sentit. » Sed aliquis non debet de se meliora sentire quàm de prælato suo. Ergo prælati non sunt corrigendi.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Regula* : « Non solùm vestri, sed etiam ipsius (scilicet prælati) miseremini, qui inter vos quantò in loco superiori, tantò in periculo majori versatur. » Sed correctio fraterna est opus misericordiæ. Ergo et prælati sunt corrigendi.

(Conclusio. — Non tenentur subditi secundùm correptionem justitiæ prælatos suos corrigere, sed secundùm charitatis correctionem illos cum reverentia et honore, ac mansuetudine admonere.)

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2; et qu. 3, de virtut., art. 1, ad 18; et *Sap.*, II, lect. 3, princip.; et *ad Coloss.*, cap. ult. fin.

La correction qui est un acte de justice et qui s'exerce par la voie du châtiment, n'appartient pas, sans doute, à l'inférieur vis-à-vis de son supérieur. Mais la correction fraternelle, qui est un acte de charité, appartient à chacun à l'égard d'un individu quelconque, s'il trouve en lui quelque chose à corriger; il suffit pour cela des liens communs établis par la charité chrétienne. L'acte, en effet, qui procède de telle habitude ou de telle puissance, s'étend à tout ce qui est compris dans l'objet de cette puissance ou de cette habitude; ainsi la vision embrasse tout ce qui est l'objet de la vue. Cependant, comme l'acte vertueux doit être modifié par les circonstances voulues, il est un mode à observer dans la correction qu'un inférieur exerce à l'égard de son supérieur; il ne doit pas le reprendre avec orgueil et dureté, mais avec respect et mansuétude. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre, I *Tim.*, V, 1 : « Ne reprenez pas un vieillard avec rudesse, mais priez-le comme un père. » Saint Denis reproche au moine Démophile d'avoir corrigé un prêtre sans respect, en le frappant et en le chassant de l'église.

Je réponds aux argûments : 1° On touche à un supérieur d'une manière contraire à l'ordre, quand on lui adresse des reproches sans ménagement et sans respect, où bien encore quand on porte atteinte à sa réputation. C'est ce qu'il faut entendre par cette défense que Dieu avoit faite de toucher à la montagne ou à l'arche sainte.

2° Résister en face et devant tout le monde, c'est une chose qui dépasse assurément les limites de la correction fraternelle; et saint Paul n'eut jamais agi de la sorte envers saint Pierre, s'il n'eût été son égal dans un sens, dans l'intérêt qu'il prenoit à la défense de la foi. Mais avertir quelqu'un en secret et d'une manière respectueuse, c'est une chose que peut même se permettre celui qui n'est pas son égal. Voilà pourquoi l'Apôtre recommande à des inférieurs de reprendre leur

---

Respondeo dicendum, quòd correctio quæ est actus justitiæ per coercitionem pœnæ, non competit subdito respectu prælati. Sed correctio fraterna quæ est actus charitatis, pertinet ad unumquemque respectu cujuslibet personæ ad quam charitatem debet habere, si in eo aliquid corrigibile inveniatur. Actus enim ex aliquo habitu vel potentia procedens, se extendit ad omnia quæ continentur sub objecto illius potentiæ vel habitûs, sicut visio ad omnia quæ continentur sub objecto visûs. Sed quia actus virtuosus (1) debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideo in correctione qua subditi corrigunt prælatos, debet modus congruus adhiberi, ut scilicet non cum protervia et duritia, sed cum mansuetudine et reverentia corripiantur. Unde Apostolus dicit, I *ad Timoth.*, V : « Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem. » Et ideo Dionysius redarguit Demophilum monachum, quia sacerdotem irreverenter correxerat, eum percutiens et de Ecclesia ejiciens.

Ad primum ergo dicendum, quòd tunc prælatus inordinatè videtur tangi, quando irreverenter objurgatur, vel etiam quando ei detrahitur. Et hoc significatur per contactum montis et arcæ damnatum à Deo.

Ad secundum dicendum, quòd in faciem resistere coram omnibus, excedit modum fraternæ correctionis. Et ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset, nisi aliquo modo par esset, quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere et reverenter, hoc potest etiam illo qui non est par. Unde Apostolus, *ad Coloss.*,

(1) Sive actus virtutis vel actus à virtute procedens.

supérieur quand il écrit, *Coloss.*, ult., 17 : « Dites ceci à Archippe, (c'étoit leur évêque,) remplis ton ministère. » Remarquons néanmoins que lorsqu'il y avoit danger pour la foi, les inférieurs pouvoient même en public être repris par leurs inférieurs (1). C'est pour cela que Paul, dont Pierre étoit le chef, reprend néanmoins celui-ci en public, à cause du danger imminent de scandale qui menaçoit la foi. Mais aussi, comme l'observe la Glose extraite de saint Augustin, « Pierre montra par son exemple aux hommes chargés de gouverner les autres, quand par hasard ils se sont écartés du droit chemin, à ne pas dédaigner les avertissements qui leur viennent de leurs inférieurs. »

3° Se croire, absolument parlant, meilleur que son supérieur seroit évidemment une preuve de présomption et d'orgueil. Mais se croire tel sous un rapport seulement est une chose compatible avec l'humilité, par la raison que sur la terre personne n'est sans défaut. Il est à remarquer, en outre, que l'inférieur qui avertit charitablement son supérieur, ne s'élève pas par là même au-dessus de lui, il vient uniquement au secours d'un homme entouré de dangers d'autant plus grands, qu'il occupe un poste plus élevé, selon l'expression de saint Augustin (2).

(1) C'est ce qu'on a vu plusieurs fois dans l'histoire de l'Eglise. Il est rare que ce fait ne se produise, d'une manière plus ou moins éclatante, quand une hérésie commence à se propager. Lorsque Nestorius, du haut de la chaire de Constantinople, insinua sa doctrine impie touchant la maternité divine de la sainte Vierge, les murmures improbateurs de l'assemblée furent un premier avertissement pour le patriarche infidèle, et un simple laïque éleva courageusement la voix pour repousser les perfides insinuations de son supérieur spirituel et défendre contre lui la vérité catholique.

(2) Il y a loin, comme on peut le voir, des principes développés dans cet article aux dangereuses théories professées dans notre siècle contre toute autorité, spirituelle ou temporelle.

---

ult., scribit de subditis, ut prælatum suum admoneant, cùm dicit : « Dicite Archippo (episcopo) : Ministerium tuum imple. » Sciendum tamen est, quòd ubi immineret periculum fidei, etiam publicè essent prælati à subditis arguendi. Unde Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publicè arguit. Et, sicut Glossa Augustini (1) dicit, *ad Galat.*, II : « Ipse Petrus exemplum majoribus præbuit, ut sicubi fortè rectum tramitem reliquissent, non dedigneutur etiam à posterioribus corripi. »

Ad tertium dicendum, quòd præsumere se esse simpliciter meliorem quàm prælatus suus sit, videtur esse præsumptuosæ superbiæ. Sed æstimare se meliorem quantum ad aliquid non est præsumptionis, quia nullus est in hac vita qui non habeat aliquem defectum. Et etiam considerandum est quòd cùm aliquis prælatum charitativè monet, non propter hoc se majorem existimat, sed auxilium impartitur ei qui « quantò in loco superiori, tantò in periculo majori versatur, » ut Augustinus dicit in *Regula*.

(1) Ex Epist. XIX ad Hieronymum, cap. 2, prope finem.

ARTICLE V.

Un pécheur doit-il en corriger un autre ?

Il paroît qu'un pécheur doit en corriger un autre. 1° Nul n'est dispensé d'observer un précepte par la raison qu'il sera tombé dans le péché. Or la correction fraternelle est de précepte, comme il a été démontré plus haut. Donc le péché qu'un homme a commis ne le dispense pas d'accomplir ce devoir de la correction fraternelle.

2° L'aumône spirituelle est préférable à l'aumône corporelle. Or celui qui est en état de péché ne doit pas s'abstenir pour cela de faire l'aumône corporelle. Donc il doit encore moins, pour ce même motif, s'abstenir d'exercer la correction fraternelle.

3° Il est écrit, I *Joan*, I, 8 : « Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes. » Par conséquent, si le péché est un obstacle à la correction fraternelle, il n'y aura plus personne qui puisse l'exercer. Or cela répugne. Donc il répugne aussi que le pécheur ne doive pas exercer la correction fraternelle.

Mais saint Isidore dit ainsi le contraire, *De sum. Bono*, III, 32 : « L'esclave du vice ne doit pas corriger les vices des autres. » Et l'Apôtre ne dit-il pas, *Rom.*, II, 1 : « En jugeant les autres, vous vous condamnez vous-même, puisque vous faites les choses que vous condamnez. »

(Conclusion. — Comme le péché ne détruit pas entièrement la droiture de la raison, le pécheur peut, sans s'exposer à commettre un nouveau péché, corriger celui qui est en faute, quoique en pareil cas l'état de péché où se trouve celui qui exerce la correction fraternelle soit un grand obstacle au bien qu'il s'est proposé.)

ARTICULUS V.

Utrùm peccator debeat corripere delinquentem.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd peccator corrigere debeat delinquentem. Nullus enim propter peccatum quod commisit, à præcepto observando excusatur. Sed correctio fraterna cadit sub præcepto, ut dictum est (a. 2). Ergo videtur quòd propter peccatum quod quis commisit, non debeat prætermittere hujusmodi correctionem.

2. Præterea, eleemosyna spiritualis potior est quàm corporalis eleemosyna. Sed ille qui est in peccato, non debet abstinere quin eleemosynam corporalem faciat. Ergo multò minùs debet abstinere à correctione delinquentis, propter peccatum præcedens.

3. Præterea, I *Joan.*, I, dicitur : « Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus. » Si ergo propter peccatum aliquis impeditur à correctione fraterna, nullus erit qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. *De summo bono* (2) : « Non debet vitia corrigere, qui est vitiis subjectus. » Et *Rom.*, II, adjicitur : « In quo alium judicas, teipsum condemnas; eadem enim agis quæ judicas. »

(Conclusio. — Cùm peccatum non tollat totum rationis judicium, potest peccator absque incursu peccati, delinquentem corrigere; quanquam in tali casu corripientis peccatum correctioni delinquentis non parvum afferat impedimentum.)

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2.

(2) Sive *Sent.*, lib. III, cap. 32, ubi paulò aliter : *Non debet aliena vitia corripere qui vitiorum contagionibus adhuc servit.*

D'après ce que nous avons dit, le droit de corriger le pécheur nous appartient en tant que nous possédons la vraie lumière de la raison. Or, le péché, comme nous l'avons montré plus haut, I II, Quest. LXXXIV, art. 1 et 2, ne détruit pas tout le bien de l'ordre naturel, en sorte qu'il ne reste plus une étincelle de raison dans le pécheur. Et c'est parce qu'il n'en est pas entièrement privé qu'il lui appartient encore de corriger le délit d'un autre. Mais le péché dont il est lui-même coupable est un grand obstacle à l'effet de cette correction; et cela pour trois motifs: d'abord, parce que ce péché le rend indigne de remplir un semblable devoir; et il en est indigne surtout si son péché est plus grand que celui qu'il veut corriger (1). Voilà pourquoi saint Jérôme, commentant cette parole de l'Evangile, *Matth.*, VII, « Pourquoi voyez-vous une paille,... » s'exprime ainsi : « Ce reproche s'adresse à ceux qui, subissant le joug du péché mortel, ne peuvent tolérer dans les autres les fautes les plus légères. » En second lieu, la correction est viciée par le scandale qui en résulte quand le péché de celui qui prétend corriger les autres est manifeste; car on juge alors qu'il agit par ostentation et non par charité. Aussi, développant le même texte de l'Evangile, à ces mots, « Comment dites-vous à votre frère.... » saint Chrysostôme ajoute-t-il : « Comment pouvez-vous croire que vous obéissez à la charité en travaillant à sauver votre prochain, si vous ne songez avant tout à vous sauver vous-même? Votre but est-il, non précisément de sauver les autres, mais bien de cacher vos mauvaises actions sous vos belles paroles, et de vous faire dans le monde une réputation de science? » Troisièmement enfin, la correction est paralysée par l'orgueil de celui qui l'exerce, dans ce sens

(1) Au point de vue simplement moral, mais surtout au point de vue surnaturel et divin, il est aisé de comprendre qu'un homme corrompu soit difficilement l'instrument d'un bien quelconque. Quelle force de persuasion peut-il y avoir dans ses paroles, quand elles sont comme paralysées par ses sentiments et ses actions?

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, correctio delinquentis pertinet ad aliquem, in quantum viget in eo rectum judicium rationis. Peccatum autem, ut suprà dictum est (1), non tollit totum bonum naturæ, quin remaneat in peccatore aliquid de recto judicio rationis. Et secundùm hoc potest sibi competere alterius delictum arguere. Sed tamen per peccatum præcedens, impedimentum quoddam huic correctioni affertur propter tria. Primò quidem, quia ex peccato præcedenti indignus redditur ut alium corrigat; et præcipuè si majus peccatum commisit, non est dignus ut alium corrigat de minori peccato. Unde super illud *Matth.*, VII, « Quid vides festucam, etc., » dicit Hieronymus : « De his loquitur, qui cùm mortali crimine detineantur obnoxii, minora peccata fratribus non concedunt. » Secundò, redditur indebita correctio propter scandalum quod sequitur ex correctione, si peccatum corripientis sit manifestum; quia videtur quòd ille qui corrigit, non corrigat ex charitate, sed magis ad ostentationem. Unde super illud *Matth.*, VII, « Quomodo dicis fratri tuo, etc., » exponit Chrysostomus : « In quo proposito putas ex charitate ut salves proximum tuum? non quia teipsum antè salvares. Vis ergo non alios salvare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, et scientiæ laudem ab hominibus quærere. » Tertio modo, propter superbiam

(1) Nempe 1, 2, qu. 85, art. 1 et 2, ubi ex professo quæritur an peccatum vel diminuat bonum naturæ, vel penitus auferat.

que, regardant ses propres péchés comme peu de chose, il se préfère intérieurement à son prochain, dont il juge les fautes avec une sévérité absolue, comme si lui-même étoit juste. De là ce que dit saint Augustin, expliquant le discours sur la montagne : « Il n'appartient qu'aux hommes bons et généreux de relever les péchés des autres; de la part des méchants c'est une sorte d'usurpation. » Le saint évêque ajoute, au même endroit : « Quand il y a nécessite pour nous de reprendre le prochain, voyons si nous n'avons jamais eu les mêmes vices. N'oublions pas que nous sommes hommes, et qu'à ce titre nous avons pu les avoir, ou que nous les avons eus réellement et que nous en sommes corrigés. Pénétrés alors de notre fragilité commune, ce n'est pas la haine, mais la miséricorde qui nous poussera à corriger les autres. Si nous sentons que nous sommes encore esclaves des mêmes vices que notre frère, ne nous livrons pas à des reproches, gémissons avec lui, et, en l'exhortant, exhortons-nous nous-mêmes à changer de vie. » Il résulte évidemment de là que si le pécheur exerce avec humilité la correction fraternelle, il ne se rend pas coupable d'un nouveau péché, bien que, dans la conscience de son frère ou dans la sienne propre, il fasse ressortir ce qu'il y a de blâmable dans ses désordres passés.

Dans ce que nous venons de dire se trouve clairement renfermée la réponse aux objections.

ARTICLE VI.

Doit-on quelquefois s'abstenir de corriger le prochain, dans la crainte qu'il n'en devienne pire?

Il paroît qu'on ne doit jamais s'abstenir de corriger le prochain, dans la crainte qu'il n'en devienne pire. 1° Le péché est une maladie de l'ame, selon cette parole, *Ps.* VI, 3 : « Ayez pitié de moi, Seigneur, parce que

---

corripientis, in quantum scilicet aliquis propria peccata parvipendens, seipsum proximo præfert in corde suo, peccata ejus austera severitate dijudicans ac si ipse esset justus. Unde Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte :* « Accusare vitia officium est bonorum virorum et benevolorum. Quod cùm mali faciunt, alienas partes agunt. » Et ideo, sicut Augustinus dicit in eodem, « Cogitemus cùm aliquem reprehendere nos necessitas cogit, utrùm tale sit vitium quod nunquam habuimus. Et tunc cogitemus nos homines esse, et habere potuisse, vel tale quod aliquando habuimus, et jam non habemus; et tunc tangat memoriam communis fragilitas, ut aliam correctionem non odium, sed misericordia præcedat. Si autem invenenimus nos in eodem vitio esse, non objurgemus, sed congemiscamus, et ad æqualiter cavendum invitemus. » Ex his ergo patet, quòd si peccator cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi novam condemnationem acquirit, licèt per hoc vel in conscientia fratris, vel saltem sua pro peccato præterito condemnabilem se esse ostendat.

Unde patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VI.

Utrùm quis debeat à correctione cessare, propter timorem ne ille fiat deterior.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis non debeat à correctione cessare, propter timorem ne ille fiat deterior. Peccatum enim est quædam infirmitas animæ, secundùm illud *Psalm.* VI : « Miserere mei, Domine, quoniam

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2, ad 1.

je suis malade. » Mais celui qui a un malade à sa charge ne doit pas cesser de lui prodiguer ses soins à cause des refus ou de la résistance qu'il en éprouve ; car c'est là le signe d'un plus grand danger, comme on le voit dans ceux dont le mal a troublé les facultés intellectuelles. Donc, à plus forte raison, faut-il corriger le pécheur, quelque opposition qu'il y fasse.

2° Suivant saint Jérome, la vérité qui règle la vie ne doit pas être abandonnée par la peur du scandale. Or les préceptes divins rentrent dans cette vérité. Donc la correction fraternelle, qui est de précepte, comme il a été démontré, ne doit pas être abandonnée à cause du scandale qui en revient à celui qui la repousse.

3° L'Apôtre dit, *Rom.*, III, 8 : « Nous ne devons pas faire un mal pour qu'il en résulte un bien. » Donc, pour la même raison, ne faut-il pas omettre un bien par la peur d'un mal. Or la correction fraternelle est un bien. Donc il ne faut pas l'omettre dans la crainte que celui qui en est l'objet en devienne pire.

Mais il est dit, au contraire, *Prov.*, IX, 8 : « Ne reprenez pas celui qui se moque, de peur qu'il ne vous haïsse. » Ce que la Glose interprète ainsi : « Vous ne devez pas craindre les injures dont il peut payer vos avertissements ; ce que vous devez craindre et prévenir, c'est qu'il ne devienne pire en s'abandonnant à la haine. » Donc il faut s'abstenir de la correction fraternelle quand on craint que le pécheur n'en devienne plus coupable.

(Conclusion. — Quoique la correction exercée par la justice et qui ne regarde que les supérieurs, ne doive jamais être omise à cause de l'irritation de celui qui en est l'objet, il en est autrement de la correction fraternelle, dès qu'on a lieu de présumer que le pécheur en la repoussant tombera dans un état plus déplorable.)

---

infirmus sum. » Sed ille cui imminet cura infirmi, etiam propter ejus contradictionem vel contemptum non debet cessare, quia tunc majus imminet periculum, sicut patet circa furiosos. Ergo multò magis debet homo peccantem corrigere quantumcumque graviter ferat.

2. Præterea, secundùm Hieronymum veritas vitæ non est dimittenda propter scandalum (1). Præcepta autem Dei pertinent ad veritatem vitæ. Cùm ergo correctio fraterna cadat sub præcepto, ut dictum est, videtur quòd non sit dimittenda propter scandalum ejus qui corripitur.

3. Præterea, secundùm Apostolum, *ad Rom.*, III, « Non sunt facienda mala ut veniant bona. » Ergo pari ratione non sunt prætermittenda bona ne veniant mala. Sed correctio fraterna est quoddam bonum. Ergo non est prætermittenda propter timorem ne ille qui corripitur fiat deterior.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, IX : « Noli arguere derisorem, ne oderit te. » Ubi dicit Glossa : « Non est timendum ne tibi derisor, cùm arguitur, contumelias inferat, sed potiùs providendum ne tractus ad odium, inde fiat pejor. » Ergo cessandum est à correctione fraterna, quando timetur ne fiat ille inde deterior.

(Conclusio. — Quanquam nunquam justitiæ correptio, quæ ad prælatos spectat, dimittenda sit propter turbationem ejus qui corripitur, correptio tamen charitatis fraternæ, ubi probabiliter æstimatur quòd peccator admonitione contemptâ in pejora sit lapsurus, laudabiliter omittitur.)

(1) In Hieronymo non occurrit; sed in Glossa Lyrani super illud *Matth.*, XV : *Scis quia Pharisæi scandalizati sunt*, indicatur.

Il y a, comme nous l'avons dit, deux sortes de correction : l'une exclusivement réservée aux supérieurs, ayant pour but le bien commun et pouvant employer la force coactive. Une telle correction ne doit pas être omise par la crainte de troubler ou d'indisposer celui qui en est l'objet; car s'il ne veut pas se corriger de son propre mouvement, il est juste de mettre par le châtiment un terme à ses désordres; et alors même que cet homme seroit absolument incorrigible, on pourvoit encore par là au bien commun, soit en consacrant l'ordre de la justice, soit en effrayant les mauvaises passions par une punition exemplaire. Aussi le juge n'est-il pas détourné de porter une sentence de condamnation contre le coupable, par la crainte de l'irriter ou d'irriter ses amis. Il est une autre correction fraternelle dont la fin est l'amendement du pécheur ; celle-ci n'emploie pas la force coactive et n'a d'autre moyen que la persuasion. Voilà pourquoi, lorsqu'on a lieu de présumer que le pécheur repoussera le conseil et tombera par là même dans un état pire, il faut s'abstenir d'une telle correction; car les choses qui ne sont qu'un moyen pour arriver à une fin, doivent être appréciées et régularisées d'après leur rapport avec cette fin même.

Je réponds aux arguments : 1° Le médecin use de contrainte, jusqu'à un certain point, à l'égard d'un malade frénétique et refusant de se laisser guérir. On peut comparer à ce procédé la correction judiciaire exercée par les supérieurs (1), mais non la correction fraternelle proprement dite.

2° La correction fraternelle ne tombe sous un précepte qu'autant qu'elle est un acte de vertu; ce qui dépend de son rapport avec la fin. Quand donc elle seroit de nature à nous éloigner de la fin, au lieu de nous y conduire,

(1) Saint Augustin émet le même principe en se servant de la même comparaison, dans un passage que nous lisons, Décret. *Causâ* XXIII, qu. 4 : « Le médecin ne craint pas de molester le malade tombé dans un état de phrénésie, ni le père, un enfant indiscipliné; l'un attache, l'autre châtie, mais tous les deux obéissent à un même sentiment d'affection. Et si, faute d'avoir recours à ces pénibles moyens, ils laissoient le mal sans remède, cette fausse mansuétude seroit une véritable cruauté. »

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, duplex est correctio delinquentis. Una quidem pertinens ad prælatos, quæ ordinatur ad bonum commune et habet vim coactivam. Et talis correctio non est dimittenda propter turbationem ejus qui corripitur; tum quia si propria sponte emendari non velit, cogendus est per pœnas ut peccare desistat; tum etiam quia si incorrigibilis sit, per hoc providetur bono communi, dum servatur ordo justitiæ, et unius exemplo alii deterrentur. Unde judex non prætermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem, propter timorem turbationis ipsius, vel etiam amicorum ejus. Alia verò est correctio fraterna cujus finis est emendatio delinquentis, non habens coactionem, sed simplicem admonitionem. Et ideo ubi probabiliter æstimatur quòd peccator admonitionem non recipiat, sed ad pejora labatur, est ab hujusmodi correptione desistendum; quia ea quæ sunt ad finem, debent regulari secundum quòd exigit ratio finis.

Ad primum ergo dicendum, quòd medicus quadam coactione utitur in phrænetico, qui curam ejus recipere non vult. Et huic assimilatur correptio prælatorum, quæ habet vim coactivam, non autem simplex correctio fraterna.

Ad secundum dicendum, quòd de correctione fraterna datur præceptum, secundum quod est actus virtutis; hoc autem est secundum quod proportionatur fini : et ideo quando est impeditiva finis, puta cum efficitur homo deterior,

elle ne rentre plus dans la vérité régulatrice de la vie, elle n'est plus de précepte.

3° Les moyens ne sont bons que selon le degré de leur rapport avec la fin, comme nous venons de le dire. Si donc la correction fraternelle doit être un obstacle à la fin, qui n'est autre ici que l'amendement de notre frère, elle n'est plus un bien ; et l'omettre alors, ce n'est plus omettre un bien par la crainte qu'il n'en advienne un mal.

ARTICLE VII.

Dans la correction fraternelle faut-il, de nécessité de précepte, que l'admonition secrète précède la dénonciation ?

Il paroît que dans la correction fraternelle il n'est pas de précepte que l'admonition secrète précède la dénonciation. 1° Dans les œuvres de la charité nous devons avant tout imiter Dieu, selon cette parole de l'Apôtre, *Ephes.*, V, 1 : « Soyez les imitateurs de Dieu comme ses enfants bien-aimés, et marchez dans la dilection. » Or, Dieu punit quelquefois le pécheur d'une manière éclatante, sans faire précéder le châtiment d'aucune admonition secrète. Donc il n'est pas nécessaire que l'admonition secrète précède la dénonciation.

2° Comme le dit saint Augustin, *De mend.*, cap. 15, « Les exemples des saints nous montrent de quelle manière il faut entendre les préceptes renfermés dans l'Ecriture sainte. » Or nous voyons que les saints ont plus d'une fois dénoncé publiquement les péchés secrets, sans admonition préalable : ainsi « Joseph accusa ses frères d'un crime honteux auprès de son père, » *Genèse*, XXXVII; Pierre dénonça publiquement et sans aucune

---

jam non pertinet ad veritatem vitæ, nec cadit sub præcepto.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem (1). Et ideo correctio fraterna, quando est impeditiva finis, scilicet emendationis fratris, jam non habet rationem boni. Et ideo, cum prætermittitur talis correctio, non prætermittitur bonum ne eveniat malum.

ARTICULUS VII.

Utrùm in correctione fraterna debeat, ex necessitate præcepti, admonitio secreta præcedere denuntiationem.

Ad septimum sic proceditur (2). Videtur quòd in correctione fraterna non debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denuntiationem. In operibus enim charitatis præcipuè debemus Deum imitari, secundum illud *Ephes.*, V : « Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi, et ambulate in dilectione. » Deus autem interdum publicè punit hominem pro peccato, nulla secreta admonitione præcedente. Ergo videtur quòd non sit necessarium admonitionem secretam præcedere denuntiationem.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in libro contra *Mendacium*, « Ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sunt præcepta sacræ Scripturæ intelligenda. » Sed in gestis sanctorum invenitur facta publica denuntiatio peccati occulti, nulla secreta monitione præcedente, sicut legitur *Genes.*, XXXVII, quòd « Joseph accusavit fratres suos apud patrem crimine pessimo. » Et *Actuum*, V, dicitur quòd Pe-

(1) Juxta illud philosophicum axioma ex Boetio in *Topicis* : *Cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est, etc.*

(2) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1, ad 1; et *Quodlib.*, XI, art. 3.

admonition secrète, Ananie et Sapphire pour avoir fraudé quelque chose sur le prix du champ vendu; on ne voit pas non plus que le Sauveur lui-même ait averti Judas en particulier, avant de le dénoncer aux apôtres. L'admonition secrète ne doit donc pas rigoureusement précéder la dénonciation.

3° L'accusation est une chose plus grave que la dénonciation. Or il est permis de procéder à l'accusation publique, avant aucune admonition secrète; car il est dit dans les Décrétales, cap. *Qualiter*, que l'inscription seule doit précéder l'accusation (1). Donc on ne doit pas rigoureusement faire l'admonition secrète avant la dénonciation publique.

4° Il ne semble pas probable que des choses consacrées par l'usage dans les ordres religieux soient contraires à la loi du Christ. Or il est d'usage dans les ordres religieux que certains faits soient proclamés dans les chapitres, antérieurement à toute admonition secrète. Donc on voit bien que celle-ci n'est pas obligatoire.

5° Les religieux sont tenus d'obéir à leurs supérieurs. Or les supérieurs commandent parfois, ou bien à tous en général, ou bien à quelqu'un en particulier, de leur faire connoître ce qu'on sauroit devoir être corrigé; révélation qui doit évidemment se faire avant toute admonition secrète. Donc il n'y a pas de précepte qui oblige à avertir secrètement le pécheur avant de le dénoncer en public.

Mais saint Augustin enseigne le contraire, *De verb. Dom.*, serm. 16, quand sur cette parole : « Corrigez-le seul à seul..., » il dit : « Tout en exerçant avec zèle le devoir de la correction, ménagez l'honneur de votre frère; peut-être essaiera-t-il de justifier son péché par une fausse honte, et, au lieu de le rendre meilleur, vous l'aurez rendu plus coupable. » Or

(1) C'est une garantie que le droit ecclésiastique donne à l'innocence de l'accusé. L'accusateur étant préalablement obligé de s'inscrire devient par là même plus circonspect. La même loi le menace de la peine du talion, s'il se trouve avoir faussement accusé son frère.

---

trus Ananiam et Sapphiram, occultè defraudantes de pretio agri, publicè denuntiavit, nulla secreta admonitione præmissa. Ipse etiam Dominus non legitur secretò admonuisse Judam, antequam eum denuntiaret. Non ergo est de necessitate præcepti ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

3. Præterea, accusatio est gravior quàm denuntiatio. Sed ad publicam accusationem potest aliquis procedere, nulla admonitione secreta præcedente; determinatur enim in Decretali, quòd « accusationem debet præcedere sola inscriptio. » Ergo videtur quòd non sit de necessitate præcepti, quòd secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

4. Præterea, non videtur esse probabile, quòd ea quæ sunt in communi consuetudine religiosorum, sint contra præcepta Christi. Sed consuetum est in religionibus, quòd in capitulis aliqui proclamentur de culpis, nulla secreta admonitione præmissa. Ergo videtur, quòd hoc non sit de necessitate præcepti.

5. Præterea, religiosi tenentur suis prælatis obedire. Sed quandoque prælati præcipiunt, vel communiter omnibus, vel alicui specialiter, ut si quid scit corrigendum, eis dicatur. Ergo videtur quòd eis teneantur dicere etiam ante secretam admonitionem. Non est ergo de necessitate præcepti, ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (serm. 16), exponens illud : « Corripe ipsum inter te et ipsum solum... Studens correctioni, parcens pudori. Fortè enim præ verecundia incipit defendere peccatum

la charité nous oblige évidemment à ne pas produire un semblable effet sur notre frère. Donc il est un ordre qui nous est prescrit dans l'exercice de la correction fraternelle.

(Conclusion. — Quand les péchés ne sont ni connus ni opposés au bien commun, l'admonition secrète doit précéder la dénonciation publique; mais lorsque les péchés sont publics ou portent atteinte au bien commun, quoique cachés, l'admonition secrète n'est pas toujours préalablement nécessaire, et l'on est parfois en droit de procéder immédiatement à la dénonciation publique.)

Touchant la dénonciation publique, il y a une distinction à faire : ou les péchés sont connus, ou ils sont cachés. Si les péchés sont connus du public, il faut porter remède, non-seulement au mal du pécheur lui-même, afin de procurer son amendement, mais encore au mal de ceux qui ont connu son péché, afin de prévenir ou de réparer le scandale. Voilà pourquoi de semblables péchés doivent être repris en public, selon cette parole de l'Apôtre, I. *Timoth.*, V, 20 : « Reprenez les pécheurs devant tout le monde, pour que les autres éprouvent une salutaire frayeur. » Ce qu'il faut entendre des péchés publics, comme le remarque saint Augustin dans son explication du Sermon sur la montagne (1). Quand les péchés sont secrets, c'est le cas d'appliquer la parole du Sauveur : « Si votre frère a péché contre vous... » Car s'il vous avoit publiquement offensé, il n'auroit pas seulement péché contre vous, il auroit encore péché contre les autres en s'exposant à les scandaliser. Mais comme dans les péchés, même se-

(1) Voici comment s'exprime le grand évêque d'Hippone : « Pourquoi dites-vous, Seigneur: Corrigez votre frère seul à seul? Et vous, pourquoi dites-vous, ô saint Apôtre : Accusez les prévaricateurs devant tout le monde?.... L'un et l'autre est parfaitement vrai. Mais sachons bien distinguer les circonstances où il faut appliquer chacune de ces deux prescriptions. » Et plus bas il ajoute : « Si vous connoissez seul le péché commis contre vous par votre frère, il n'a réellement péché que contre vous. Mais s'il vous a outragé devant les autres, il a également péché contre ceux qu'il a rendus témoins de son iniquité. Il faut donc corriger en public les fautes publiquement commises, et les fautes secrètes doivent être reprises en secret. »

---

suum, et quem vis facere meliorem, facis pejorem. » Sed ad hoc tenemur per præceptum charitatis, ut caveamus ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.

(Conclusio. — Oportet secretam admonitionem, publicam præcedere delinquentis denuntiationem, ubi peccata occulta sunt, et non contra commune bonum; ubi verò publica peccata sunt, vel occulta contra bonum commune commissa, non est semper necesse præcedere secretam admonitionem, sed interdum, secreta admonitione omissa, procedendum est ad denuntiationem.)

Respondeo dicendum, quòd circa publicam denuntiationem peccatorum distinguendum est : aut enim peccata sunt publica, aut sunt occulta. Siquidem sint publica, non est tantum adhibendum remedium ei qui peccavit, ut melior fiat, sed etiam aliis, in quorum notitiam devenit, ut non scandalizentur. Et ideo talia peccata sunt publicè arguenda, secundùm illud Apostoli I *ad Timoth.*, V : « Peccantes coram omnibus argue, ut et cæteri timorem habeant. » Quod intelligitur de peccatis publicis, ut Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (ubi supra). Si verò sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod Dominus dicit : « Si peccaverit in te frater tuus; » quando enim te offendit publicè coram aliis, jam non solum in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari

crets, peut se trouver le germe d'une offense pour le prochain, il faut encore distinguer : Il est, en effet, des péchés secrets qui tournent par eux-mêmes au détriment corporel ou spirituel du prochain; ainsi quand un homme s'engage dans des intrigues clandestines pour livrer la ville aux ennemis, ou quand un hérétique détourne en secret les hommes de la foi; et comme celui qui se rend coupable de semblables manœuvres ne pèche pas seulement contre vous qui en êtes l'objet, mais pèche aussi contre les autres, il faut immédiatement le dénoncer pour arrêter le mal, à moins qu'on n'eût de bonnes raisons de croire que le même effet pourroit être obtenu par l'admonition secrète. Il est des péchés, en second lieu, qui sont uniquement préjudiciables à celui qui les commet et à celui contre qui il les commet, du moins en ce qui frappe; et alors il faut seulement se proposer de guérir le pécheur lui-même. Comme le médecin du corps rend la santé au malade sans le priver d'aucun membre, s'il le peut, et, s'il ne le peut pas, retranche le membre le moins nécessaire, en vue de conserver la vie, ainsi celui qui se propose l'amendement de son frère, doit atteindre son but, s'il le peut, en agissant sur la conscience du coupable et en sauvegardant son honneur. Cet honneur, en effet, est un bien réel, d'abord pour le pécheur lui-même, et sous le rapport temporel, où la perte de l'honneur entraîne de si funestes conséquences, et sous le rapport spirituel, puisque souvent la crainte du déshonneur éloigne du désordre, et qu'un homme déshonoré ne s'impose guère plus aucune contrainte (1). De là ce que dit saint Jérôme, *in Matth.*, XVIII : « S'il faut

(1) Observation dont la vérité frappe d'autant plus qu'on a une plus longue expérience des hommes et une connoissance plus approfondie du cœur humain. C'est un principe que ne devroient jamais perdre de vue ceux qui ont la difficile mission de commander à leurs semblables, ou la sainte ambition de les rendre meilleurs, et plus spécialement peut-être ceux qui travaillent à l'éducation de la jeunesse. Un homme, un enfant surtout qui croient avoir perdu leur honneur, à qui l'on a follement persuadé qu'on n'en attend plus aucun bien, sentent ordinairement se briser en eux, par le contre-coup de cette persuasion funeste, le dernier lien qui les rattachoit à la vertu, la dernière espérance d'y revenir.

---

proximorum offensa, ideo adhuc videtur distinguendum esse. Quædam enim peccata occulta sunt quæ sunt in nocumentum proximorum, vel corporale vel spirituale; puta si aliquis occultè tractet quomodo civitas reddatur hostibus, vel si hæreticus privatim homines à fide avertat; et quia ille qui sic occultè peccat non solum in te peccat, sed etiam in alios, oportet statim procedere ad denuntiationem, ut hujusmodi nocumentum impediatur, nisi fortè aliquis firmiter existimaret quòd statim per secretam admonitionem posset hujusmodi mala impedire. Quædam verò peccata sunt, quæ solum sunt in malum peccantis et ejus in quem peccatur, quia à peccante solus læditur, saltem ex notitia; et tunc ad hoc solum tendendum est ut fratri peccanti subveniatur. Et sicut medicus corporalis sanitatem ægroto confert, si potest, sine alicujus membri abscissione, si autem non potest, abscindit membrum minus necessarium, ut vita totius conservetur, ita etiam ille qui studet emendationi fratris, debet, si potest, sic emendare fratrem, quantum ad conscientiam, ut fama ejus conservetur. Quæ quidem est utilis; primò quidem ipsi peccanti, non solum in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum, amissa fama, sed etiam quantum ad spiritualia, quia præ timore infamiæ multi à peccato retrahuntur : unde quando se infamatos conspiciunt, irrefrænatè peccant. Unde Hieronymus (*Matth.*, XVIII), dicit : « Corripiendus

corriger son frère en particulier, c'est dans la crainte que perdant le sentiment de la honte ou de la pudeur, il ne croupisse dans son péché. » La bonne réputation dont peut jouir le pécheur doit encore être respectée, parce que son déshonneur peut rejaillir sur les autres, comme le dit saint Augustin dans une lettre à son peuple d'Hippone, *Epist.* 137 : « Quand il s'agit d'une personne vouée à une profession sainte, qu'on vienne à l'accuser d'un crime à tort ou à raison, aussitôt les méchants se remuent, se livrent à toutes sortes de manœuvres pour qu'on croie de tout le corps ce qui a été dit d'un seul de ses membres. » Il faut encore sauvegarder la réputation du pécheur, parce que en faisant connoître son péché, on peut porter les autres à l'imiter. Mais comme la conscience doit passer avant la réputation, le Seigneur a voulu que nous soyons prêts à sacrifier sa réputation à sa conscience, quand celle-ci demande, pour être guérie, une dénonciation publique. De tout cela il résulte clairement que cette dénonciation doit, en vertu du précepte, être précédée de l'admonition secrète.

Je réponds aux arguments : 1° Toutes les choses cachées sont connues de Dieu. Les péchés secrets sont donc par rapport à son jugement ce que sont les péchés publics par rapport au jugement des hommes. Le plus souvent, toutefois, Dieu use envers les pécheurs d'une sorte d'admonition secrète, par les bonnes inspirations qu'il leur donne, pendant la veille et même pendant le sommeil, selon ces paroles de Job, XXXIII, 15 : « En songe, dans les visions de la nuit, quand le sommeil s'appesantit sur les hommes, il parle à leur oreille; il les instruit et les forme à la discipline, pour les détourner du mal qu'ils font. »

2° Jésus-Christ, en tant que Dieu, pouvoit regarder le péché de Judas comme public : il pouvoit donc le dénoncer immédiatement; c'est néanmoins ce qu'il ne fit pas, puisqu'il l'avertit au contraire par des paroles voilées. Si Pierre dénonça tout-à-coup le péché secret d'Ananie et de Sap-

---

est seorsum frater, ne si semel pudorem, vel verecundiam amiserit, permaneat in peccato. » Secundo debet conservari fama fratris peccantis; tum quia uno infamato, alii infamantur, secundum illud Augustini *Epistola ad plebem Hipponensem* (1) : « Cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur, aliquid criminis, vel falsi sonuerit, vel veri patuerit, instant, satagunt, ambiunt, ut de omnibus hoc credatur; » tum etiam, quia ex peccato unius publicato, alii provocantur ad peccandum. Sed, quia conscientia præferenda est famæ, voluit Dominus ut saltem cum dispendio famæ, fratris conscientia per publicam denuntiationem à peccato liberetur. Unde patet de necessitate præcepti esse quòd secreta admonitio publicam denuntiationem præcedat.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia occulta sunt Deo nota. Et ideo hoc modo se habent occulta peccata ad judicium divinum, sicut publica ad humanum. Et tamen plerumque Deus peccatores quasi secreta admonitione arguit, interius inspirando vel vigilanti, vel dormienti, secundum illud *Job*, XXXIII : « Per somnium in visione nocturna quando irruit sopor super homines tunc aperit aures virorum; et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quæ fecit. »

Ad secundum dicendum, quòd Dominus peccatum Judæ, tanquam Dominus, sicut publicum habebat : unde statim poterat ad publicandum procedere; tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit. Petrus autem publicavit peccatum occul-

(1) Nimirum Epist. CXXXVII post medium, ubi per *sanctum nomen profitentes* vult intel-

phire, il se regardoit comme le ministre de Dieu, qui le lui avoit révélé. On doit penser que Joseph avoit averti ses frères, quoique l'Ecriture ne le dise pas. Ou bien on peut dire encore que le péché dont il s'agit avoit une sorte de publicité pour les coupables eux-mêmes, ce que semble indiquer ce pluriel, « il accusa ses frères. »

3° Quand il y a péril imminent pour la multitude, la parole du Sauveur n'a pas d'application; car votre frère ne pèche pas alors contre vous seul.

4° Les déclarations qui se font parmi les religieux réunis en chapitre, ne concernent que des fautes légères d'où ne peut résulter aucun déshonneur. C'est là une récapitulation des fautes oubliées, plutôt qu'une accusation ou une dénonciation véritables. Si ces déclarations avoient ce dernier caractère et pouvoient entraîner une sorte de déshonneur, celui qui les feroit se rendroit coupable envers son frère et agiroit contre le précepte du Seigneur.

5° Il ne faut pas obéir à son supérieur quand c'est contre le précepte divin, selon cette parole, *Act.*, V, 29 : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Quand donc un supérieur ordonne qu'on lui révèle ce qui mérite d'être corrigé, dans l'interprétation de ce commandement, qu'il soit général ou particulier, il faut toujours sauvegarder l'ordre de la correction fraternelle; car si ce commandement étoit expressément contraire à cet ordre établi de Dieu, celui qui commande et celui qui obéit se rendroient également coupables en transgressant l'ordre divin. On n'est donc pas alors tenu d'obéir, puisque le supérieur n'a pas le droit de prononcer sur les choses secrètes, et que Dieu seul peut les juger. Le pouvoir du commandement ne s'étend pas jusque là ; il ne peut s'exercer qu'autant que

---

tum Ananiæ et Sapphiræ, tanquam executor Dei, cujus revelatione peccatum cognovit. De Joseph autem credendum est, quòd fratres suos quandoque admonuerit, licet non sit scriptum. Vel potest dici quòd peccatum publicum erat inter fratres. unde dicit pluraliter, « accusavit fratres suos. »

Ad tertium dicendum, quod quando imminet periculum multitudinis, non habent ibi locum hæc verba Domini; quia tunc frater peccans, non peccat in te tantum.

Ad quartum dicendum, quod hujusmodi proclamationes quæ in capitulis religiosorum fiunt, sunt de aliquibus levibus, quæ famæ non derogant : unde sunt quasi quædam commemorationes potius oblitarum culparum quam accusationes vel denuntiationes. Si essent tamen talia, de quibus frater infamaretur, contra præceptum Domini ageret qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

Ad quintum dicendum, quòd prælato non est obediendum contra præceptum divinum, secundum illud *Act.*, V : « Obedire oportet Deo magis quam hominibus. » Et ideo, quando prælatus præcipit ut sibi dicatur quod quis scivit corrigendum, intelligendum est præceptum sanè, salvo ordine fraternæ correctionis, sive præceptum fiat communiter ad omnes, sive ad aliquem specialiter. Sed si prælatus expressè præciperet contra hunc ordinem à Domino institutum, et ipse peccaret præcipiens, et ei obediens, quasi contra præceptum Domini agens. Unde non esset ei obediendum, quia prælatus non est judex judiciorum occultorum, sed solus Deus (1) : unde non habet potestatem præcipiendi aliquid super occultis, nisi in quantum

ligi episcopos, clericos, monachos, moniales, ut superiùs expresserat occasione infamiæ publicæ propter scandalum inter duos è clero suo excitatum.

(1) Hinc Augustinus, ubi suprà, dubiam illam causam dirimere non audet, *ne sic divinæ potestati sub cujus examine pendebat, injuriam facere videretur.*

le mal transpire d'une certaine façon par des bruits infamants ou des soupçons fondés. Dans ce cas le supérieur peut commander, tout comme le juge séculier ou ecclésiastique peut déférer le serment pour arriver à la connoissance de la vérité.

ARTICLE VIII.

L'admonition devant témoins doit-elle précéder la dénonciation publique?

Il paroît qu'on n'est pas tenu d'avertir ou de reprendre son frère devant des témoins avant de le dénoncer. 1° Les péchés secrets ne doivent pas être révélés ; sans cela « on se rendroit plutôt coupable de médisance, qu'on n'accompliroit le devoir de la correction, » comme s'exprime saint Augustin dans l'ouvrage plusieurs fois cité. Or celui qui reprend son frère devant des témoins, révèle son péché. Donc, quand il s'agit des péchés secrets, l'admonition en présence de témoins ne doit pas précéder la dénonciation publique.

2° Nous devons aimer notre prochain comme nous-mêmes. Or, nul n'appelle des témoins pour déclarer son propre péché. Donc on ne le doit pas non plus à l'égard de son frère.

3° On a recours aux témoins pour certifier un fait. Mais quand il s'agit d'une chose secrète, la preuve par témoins est impossible. Donc il est inutile de les appeler.

4° Saint Augustin dit, *Regul.* I et II : « Il faut parler au supérieur avant de parler devant des témoins. » Or, révéler un fait au supérieur, c'est le dénoncer à l'Eglise. Donc l'admonition devant témoins ne doit pas précéder la dénonciation publique.

Mais le contraire est ainsi prescrit par le Sauveur, *Matth.*, XVIII, 16 : « Prenez avec vous un ou deux témoins, afin que toute l'affaire... »

---

per aliqua indicia manifestantur, puta per infamiam, vel per aliquas suspiciones; in quibus casibus potest prælatus præcipere eodem modo, sicut et judex secularis vel Ecclesiasticus potest exigere juramentum de veritate dicenda.

ARTICULUS VIII.

Utrùm testium inductio debeat præcedere publicam denuntiationem.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd testium inductio non debeat præcedere publicam denuntiationem. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda, quia sic « homo magis esset proditor criminis, quam corrector fratris, » ut Augustinus dicit (ubi supra). Sed ille qui inducit testes, peccatum fratris aliis manifestat. Ergo in peccatis occultis non debet testium inductio præcedere publicam denuntiationem.

2. Præterea, homo debet diligere proximum, sicut seipsum. Sed nullus ad suum peccatum occultum inducit testes. Ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.

3. Præterea, testes inducuntur ad aliquid probandum. Sed in occultis non potest fieri probatio per testes. Ergo frustra hujusmodi testes inducuntur.

4. Præterea, Augustinus dicit in *Regula*, quòd « prius præposito debet ostendi, quam testibus. » Sed ostendere præposito vel prælato, est dicere Ecclesiæ. Non ergo testium inductio debet præcedere publicam denuntiationem.

Sed contra est, quòd Dominus dicit *Matth.*, XVIII : « Adhibe tecum unum vel duos, ut in ore duorum, etc. »

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 2; et *Quodlib.*, XI, art. 5 et art. 13.

(CONCLUSION. — Il faut, dans la correction fraternelle, que l'admonition soit faite en présence de témoins avant de recourir à la dénonciation publique.)

Pour aller d'un extrême à l'autre, il convient de passer par des moyens termes. Or dans l'ordre de la correction fraternelle, selon la volonté expresse du Sauveur, l'un des extrêmes, ou le commencement, c'est qu'un frère corrige son frère en secret, seul à seul; et l'autre extrême, ou la fin, c'est qu'il le corrige publiquement en le dénonçant à l'Eglise. Entre ces deux extrêmes, le moyen terme rationnel c'est l'induction des témoins; le péché n'est ainsi connu que d'un petit nombre, qui, au lieu d'être un obstacle, peuvent concourir à l'amendement du coupable, en lui épargnant le déshonneur public.

Je réponds aux arguments : 1° Voici comment quelques-uns ont entendu l'ordre à garder dans la correction fraternelle : reprendre d'abord son frère en secret, et s'il nous écoute, le but est obtenu; s'il ne nous écoute pas, ne pas pousser plus loin quand le péché est entièrement caché; il ne seroit permis d'avoir recours aux autres moyens indiqués par le Sauveur que dans le cas où plusieurs personnes commencent à connoître le péché. Un tel sentiment est contraire à ce que dit saint Augustin dans sa Règle : « Le péché de notre frère ne doit pas être tenu caché, de peur qu'il n'engendre la corruption dans son cœur. » Voici donc ce qu'il faut dire : quoique l'admonition secrète ait été déjà employée, même à plusieurs reprises, il faut y persévérer tant qu'on espère arriver par là au résultat voulu. Mais quand on peut croire raisonnablement que cette admonition est inutile, il faut aller plus loin, quelque secret que soit le péché, et parler devant des témoins, à moins toutefois qu'il ne fût probable que ce

---

(CONCLUSIO. — Testium inductio publicam præcedere debet in correctione denuntiationem.)

Respondeo dicendum, quòd de uno extremo ad aliud extremum convenienter transitur per medium. In correctione autem fraterna Dominus voluit quòd principium esset occultum, dum frater corriperet fratrem inter se et ipsum solum; finem autem voluit esse publicum, ut scilicet Ecclesiæ denuntiaretur. Et ideo convenienter in medio ponitur testium inductio; ut primo paucis indicetur peccatum fratris, qui possint prodesse, et non obesse, ut saltem sic sine multitudinis infamia emendetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam intellexerunt ordinem fraternæ correctionis esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus, et si audierit benè quidem; si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse ulterius procedendum; si autem incipit jam ad notitiam plurium devenire aliquibus indiciis, debet ulterius procedi, secundum quòd Dominus mandat. Sed hoc est contra id quod Augustinus dicit in *Regula*, quòd « peccatum fratris non debet occultari ne putrescat in corde (1). Et ideo aliter dicendum est, quòd post admonitionem secretam semel vel pluries factam, quamdiu spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est. Ex quo autem probabiliter jam cognoscere possumus quòd secreta admonitio non valet, procedendum est ulterius, quantumcumque sit peccatum occultum, ad testium inductionem, nisi fortè probabiliter æstimaretur quòd hoc ad emendationem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur;

(1) Vel sic pleniùs, ubi suprà : *Si enim frater tuus* (vel *soror*) *vulnus habet in corpore quod velit occultari dum timet secari, nonne crudeliter à te sileretur, et misericorditer indicaretur? Quantò ergo potiùs debes manifestare ne deteriùs putrescat in corde?*

moyen seroit sans fruit et ne feroit qu'aggraver l'état du coupable, puisque c'est là un motif d'abstention complète, d'après ce que nous avons dit.

2° Un homme n'a pas besoin de témoins pour se corriger lui-même, tandis que cela peut être nécessaire pour en corriger un autre : il n'y a donc pas de parité.

3° Il y a trois raisons pour lesquelles on peut appeler des témoins : d'abord, pour établir, comme le dit saint Jérome (1), que ce dont on accuse son frère est bien un péché ; puis, pour convaincre le coupable, si l'acte vient à se renouveler, selon la remarque de saint Augustin ; troisièmement enfin, pour montrer qu'on a fait son devoir en avertissant son frère, ainsi que l'observe saint Jean Chrysostome, hom. 61 *in Matth.*

4° Dans la pensée de saint Augustin, s'il faut parler au supérieur avant d'appeler des témoins, c'est en considérant le supérieur comme une personne privée, dont la présence et la sagesse peuvent être d'un plus grand poids, mais non en tant qu'il représente l'Eglise et exerce les fonctions de juge.

QUESTION XXXIV.

De la haine.

Maintenant nous avons à traiter des vices contraires à la charité : premièrement, de la haine qui est opposée à l'amour ; secondement, du dégoût et de l'envie, qui sont contraires à la joie de la charité ; troisiè-

(1) Expliquant le chapitre XVIII de saint Matthieu, et donnant successivement la raison des différents degrés marqués par le Sauveur lui-même dans l'exercice de la correction fraternelle. Le commentaire de saint Jérôme est au fond le même que celui de saint Thomas ; car

---

quia propter hoc est totaliter à correctione cessandum, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati; quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris : unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd testes possunt induci propter tria : uno modo, ad ostendendum quòd hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur, ut Hieronymus dicit ; secundo modo, ad convincendum de actu, si actus iteratur, ut Augustinus dicit in *Regula ;* tertio modo, ad testificandum quòd frater admonens fecit quod in se fuit, ut Chrysostomus dicit (Homil. 61, in *Matth.*)

Ad quartum dicendum, quòd Augustinus intelligit quòd prius dicatur prælato, quam testibus, secundum quod prælatus est quædam singularis persona, quæ magis potest prodesse quam alii, non autem quòd dicatur ei tanquam Ecclesiæ, id est, sicut in loco judicis residenti.

QUÆSTIO XXXIV.

De odio, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis charitati : et primò, de odio, quod opponitur ipsi dilectioni ; secundò, de acedia et invidia, quæ opponuntur gaudio charitatis ; tertiò, de

mement, de la discorde et du schisme, qui sont opposés à la paix; quatrièmement, de l'offense et du scandale, qui sont contraires à la bienfaisance et à la correction fraternelle.

Au sujet de la haine, six questions se présentent: 1° Dieu peut-il être haï? 2° La haine de Dieu est-elle le plus grand des péchés? 3° La haine du prochain est-elle toujours un péché? 4° Est-elle le plus grand péché contre le prochain? 5° Est-elle un vice capital? 6° De quel vice capital vient-elle?

ARTICLE I.

Peut-on haïr Dieu?

Il paroît que personne ne peut haïr Dieu. 1° Saint Denis, *De div. Nom.*, IV, dit : « L'être bon et beau par excellence est agréable et aimable pour tout être. » Or Dieu est la bonté et la beauté même. Donc il n'est haï de personne.

2° Aux livres apocryphes d'Esdras, *Esd.*, III, 4, il est dit : « Tout invoque la vérité, et la bénit dans ses œuvres. » Or, Dieu est la vérité même, *Joan.*, XIV, 6. Donc tous aiment Dieu, et nul ne peut le haïr.

3° La haine est une sorte d'éloignement (1). Or, comme le dit saint Denis, *De div. Nom.*, I, « Dieu attire tout vers lui. » Donc personne ne peut le haïr.

Mais il est dit, au contraire, *Psal.*, LXXIII, 23 : « L'orgueil de ceux

on peut bien regarder comme un commentaire de l'Evangile tout ce qui vient d'être dit sur ce devoir, et en particulier ces deux derniers articles.

(1) Pour mieux saisir ce que l'auteur va dire ici de la haine, on devra revenir à ce qu'il en a déjà dit, à propos de l'amour, dans son traité des passions. La proposition qui forme la majeure de cet argument en rappelle du reste l'idée fondamentale : l'amour étant, suivant la pensée de l'Aréopagiste adoptée par saint Thomas, une puissance d'attraction, ou une force unitive, il est naturel que la haine nous soit présentée comme un principe de réflexion ou

---

discordia et schismate, quæ opponuntur paci; quartò, de offensione et scandalo, quæ opponuntur beneficentiæ et correctioni fraternæ.

Circa primum quæruntur sex. 1° Utrùm Deus possit odio haberi. 2° Utrùm odium Dei sit maximum peccatorum. 3° Utrùm odium proximi semper sit peccatum. 4° Utrùm sit maximum inter peccata quæ sunt in proximum. 5° Utrùm sit vitium capitale. 6° Ex quo capitali vitio oriatur.

ARTICULUS I.

Utrùm quis possit Deum odio habere.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Deum nullus odio habere possit. Dicit enim Dionysius IV, cap. *De div. Nom.*, quòd « omnibus amabile et diligibile est primum bonum et pulchrum. » Sed Deus est ipsa bonitas et pulchritudo. Ergo à nullo odio habetur.

2. Præterea, in apocryphis Esdræ dicitur (lib. 3, cap. 4), quòd « omnia invocant veritatem, et benignantur in operibus ejus. » Sed Deus est ipsa veritas, ut dicitur *Joan.*, XIV. Ergo omnes diligunt Deum; et nullus eum odio habere potest.

3. Præterea, odium est aversio quædam. Sed sicut Dionysius dicit in I cap. *De div. Nomin.* : « Deus omnia ad seipsum convertit. » Ergo nullus eum odio habere potest.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* LXXIII :

(1) De his etiam suprà, qu. 15, art. 4; ut IV, *Sent.*, dist. 50, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 5; et in *Joan.*, V, lect. 8, col. 1; et in eumdem, cap. XV, lect. 5, col. 1; et *ad Rom.*, VIII, lect. 2, col. 2.

qui vous haïssent, monte toujours; » et dans l'Evangile, *Joan.*, XV, 24 : « Maintenant qu'ils m'ont vu, ils me haïssent; et ils haïssent mon Père. »

(CONCLUSION.—Quoique nul ne puisse haïr Dieu dans son essence, il en est cependant qui peuvent le haïr relativement à certains effets de sa justice.)

Comme nous l'avons démontré plus haut, I II, quest. XXIX, art. 1, la haine est un mouvement de la puissance appétitive, laquelle n'est mûe que par la perception d'un objet. Or l'homme peut percevoir Dieu de deux manières : en lui-même, d'abord, quand il le contemple dans son essence ; par ses effets, ensuite, c'est-à-dire, *lorsque les choses invisibles de Dieu nous sont manifestées par celles qu'il a faites*. Or, par son essence, Dieu est la bonté même, que personne ne peut haïr, parce qu'il est de la nature du bien d'être aimé. Et voilà pourquoi il est impossible qu'on voyant Dieu dans son essence, personne le haïsse. Quant à ses effets, il y en a qui ne peuvent nullement être contraires à la volonté humaine; ainsi l'être, la vie et l'intelligence, qui sont des effets de la puissance divine, sont pour tout le monde un objet de désir et d'amour. D'où il suit pareillement que considéré comme l'auteur de ces

pulsion ou d'éloignement. Cette donnée suffit à saint Thomas pour expliquer tous les phénomènes, s'il est permis de s'exprimer ainsi, de cette dernière passion.

S'éloignant un peu de la doctrine du Maître, tout en respectant le fonds et la marche même de sa théorie, quelques-uns de ses disciples distinguent deux sortes de haines : l'une qu'ils nomment haine d'abomination, l'autre, haine d'inimitié. La première nous fait repousser une chose comme nous étant funeste ou désagréable ; la seconde fait que nous voulons directement et absolument le mal d'autrui. Dans cette dernière haine, il n'y auroit pas seulement aversion, d'après eux, mais il y auroit encore poursuite réelle d'un objet qui, funeste pour un autre, seroit par cela même bon pour nous. La haine d'abomination est opposée à l'amour de concupiscence; car, comme par cet amour nous voulons le bien pour nous-mêmes, par cette haine nous repoussons ce en quoi nous voyons notre mal. La haine d'inimitié est opposée à l'amour pur, que les théologiens appellent amour d'amitié, comme nous l'avons vu dans saint Thomas quand il a parlé de l'essence de la charité. De même, en effet, que par cet amour nous voulons le bien d'un autre purement et simplement pour lui, de même par cette haine nous voulons du mal à quelqu'un sans retour sur nous-mêmes.

« Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper; » et *Joan.*, XIII : « Nunc autem et viderunt et oderunt me, et Patrem meum, etc. »

(CONCLUSIO. — Quamquam Deus secundum essentiam suam à nullo possit odio haberi, secundum quosdam tamen justitiæ suæ effectus, potest ab aliquibus odio haberi.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (1), odium est quidam motus appetitivæ potentiæ, quæ non movetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest : uno modo secundum seipsum, putà cum per essentiam videtur; alio modo per effectus suos, cum scilicet « invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur (2). » Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest; quia de ratione boni est ut ametur. Et ideo impossibile est quòd aliquis videns Deum per essentiam, eum odio habeat. Sed effectus ejus aliqui sunt, qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humanæ ; quia esse, vivere et intelligere est et appetibile et amabile omnibus : quæ sunt quidam effectus Dei. Unde etiam secundùm quòd Deus apprehenditur ut auctor horum effectuum, non potest odio ha-

(1) Nempe 1, 2, qu. 29, art. 1 : *Utrùm causa odii sit malum.*

(2) Ut *ad Rom.*, I, vers. 20, dicitur, ubi per *invisibilia Dei* significatur essentia ipsa divina, quæ una quidem in se, multipliciter tamen variarum perfectionum nominibus propter conceptûs nostri diversitatem nuncupatur, ut ibi quoque S. Thomas explicat, lect. 6.

effets, il ne peut être haï de personne. Mais Dieu produit d'autres effets qui répugnent à une volonté déréglée, comme d'infliger un châtiment, ou de réprimer les péchés par la loi divine, deux choses qui répugnent à une volonté corrompue par le péché; et, sous ce rapport, Dieu peut être haï de quelques-uns en cela même qu'ils le considèrent comme réprimant les péchés et infligeant des peines.

Je réponds aux arguments: 1° Ce raisonnement conclut très-bien, mais quant à ceux qui considèrent l'essence de Dieu, laquelle est l'essence même de la bonté.

2° Cet argument n'a de valeur, qu'autant que Dieu est considéré comme la cause des effets que tout le monde aime naturellement, parmi lesquels sont les œuvres de la vérité, quand elle se manifeste aux hommes.

3° Dieu attire tout vers lui, en ce qu'il est le principe de l'être, parce que toutes choses, dès là qu'elles sont, tendent à ressembler à Dieu, qui est l'être même.

ARTICLE II.

La haine de Dieu est-elle le plus grand des péchés?

Il paroît que la haine de Dieu n'est pas le plus grand des péchés. 1° Le plus grand des péchés est le péché contre le Saint-Esprit, lequel est irrémissible, comme il est dit, *Matth.*, XII. Or, la haine de Dieu n'est pas comptée parmi les espèces de péché contre le Saint-Esprit, comme cela résulte de ce que nous avons démontré plus haut, quest. XIV, art. 11. Donc la haine de Dieu n'est pas le plus grand des péchés.

2° Le péché consiste dans l'éloignement de Dieu. Or l'infidèle, qui même ne connoît pas Dieu, paroît être plus éloigné de lui que le fidèle, qui du moins connoît Dieu, encore qu'il le haïsse. Il paroît donc que

---

beri. Sunt autem quidam effectus Dei, qui repugnant inordinatæ voluntati, sicut inflictio pœnæ, et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam, quæ repugnant voluntati depravatæ per peccatum. Et quantum ad considerationem talium effectuum ab aliquibus Deus odio haberi potest, in quantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor, et pœnarum inflictor.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit quantum ad illos qui vident Dei essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundùm dicendum, quòd ratio illa procedit quantum ad hoc quòd apprehenditur Deus ut causa aliorum effectuum qui naturaliter ab omnibus amantur, inter quos sunt opera veritatis præbentis suam cognitionem hominibus.

Ad tertium dicendum, quòd Deus convertit omnia ad seipsum, in quantum est essendi principium; quia omnia, in quantum sunt, tendunt in Dei similitudinem, qui est ipsum esse.

ARTICULUS II.

Utrùm odium Dei sit maximum peccatorum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd odium Dei non sit maximum peccatorum. Gravissimum enim peccatum est peccatum in Spiritum sanctum, quod est irremissibile, ut dicitur *Matth.*, XII. Sed odium Dei non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum, ut ex suprà dictis patet. Ergo odium Dei non est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, peccatum consistit in elongatione à Deo. Sed magis videtur esse elongatus à Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quam fidelis, qui saltem quamvis Deum cognoscat, ipsum tamen odio habet. Ergo vide-

(1) De his etiam infrà, qu. 39, art. 2, ad 3; ut et 1, 2, qu. 73, art. 4, ad 3.

le péché d'infidélité est plus grave que le péché de haine contre Dieu.

3° On ne hait Dieu qu'à raison de certains effets qui répugnent à la volonté humaine, et dont le principal est le châtiment. Or, haïr le châtiment n'est pas le plus grand des péchés. Donc la haine de Dieu n'est pas le plus grand des péchés.

Mais, au contraire, « le pire est opposé au meilleur, » comme le démontre Aristote, *Ethic.*, VIII, 10. Or la haine de Dieu est opposée à son amour, qui fait le souverain bien de l'homme. Donc la haine de Dieu est le pire de tous les péchés de l'homme.

(Conclusion. — Par la haine de Dieu, l'homme se détournant absolument de lui, il s'ensuit que cette haine est le plus grave des péchés.)

Le désordre du péché consiste en ce qu'il éloigne de Dieu, comme nous l'avons dit, quest. X, art. 3. Or cet éloignement n'auroit pas un caractère de culpabilité, s'il n'étoit volontaire. Donc la culpabilité consiste dans l'éloignement volontaire de Dieu. Mais la haine de Dieu implique par elle-même cet éloignement volontaire, tandis que les autres péchés ne l'impliquent que par participation et par voie de conséquence; car, comme la volonté s'attache nécessairement à ce qu'elle aime, ainsi s'éloigne-t-elle de ce qu'elle hait. D'où il suit que, quand on hait Dieu, la volonté s'éloigne de lui par elle-même; tandis que dans les autres péchés, dans celui de fornication, par exemple, elle ne s'éloigne point de Dieu par elle-même, mais par voie de conséquence, c'est-à-dire en ce qu'elle désire une jouissance déréglée, qui implique l'éloignement de Dieu. Or ce qui existe par soi-même l'emporte toujours sur ce qui existe par une autre. Par conséquent, la haine de Dieu est le plus grave de tous les péchés.

Je réponds aux arguments : 1° Comme le dit saint Grégoire, *Mor.*, XXV, 2.

---

tur, quòd gravius sit peccatum infidelitatis, quam peccatum odii in Deum.

3. Præterea, Deus habetur odio solum ratione suorum effectuum qui repugnant voluntati, inter quos præcipuus est pœna. Sed odire pœnam non est maximum peccatorum. Ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

Sed contra est, quòd « optimo opponitur pessimum, » ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.* Sed odium Dei opponitur dilectioni Dei, in qua consistit optimum hominis. Ergo odium Dei est pessimum peccatum hominis.

(Conclusio. — Cùm per Dei odium per se homo avertatur à Deo, ipsum Dei odium inter peccata gravissimum esse consequitur.)

Respondeo dicendum, quòd defectus peccati consistit in aversione à Deo, ut suprà dictum est (1). Hujusmodi autem aversio rationem culpæ non haberet, nisi voluntaria esset. Unde ratio culpæ consistit in voluntaria aversione à Deo. Hæc autem voluntaria aversio à Deo, per se quidem importatur in odio Dei, in aliis autem peccatis quasi participativè, et secundum aliud; sicut enim voluntas per se inhæret ei quod amat, ita secundum se refugit id quod odit : unde, quando aliquis odit Deum, voluntas ejus secundum se à Deo avertitur. Sed in aliis peccatis, putà cum aliquis fornicatur, non avertitur à Deo secundum se, sed secundum aliud, in quantum scilicet appetit inordinatam delectationem, quæ habet annexam aversionem à Deo. Semper autem id quod est per se, est potius eo quod est secundum aliud. Unde odium Dei inter alia peccata est gravius.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Gregorius dicit XXV *Moral.*, « Aliud est bona non

(1) Tum in hoc ipsa part., qu. 10, art. 3, ubi de infidelitatis gravitate; tum in 1, 2, qu. 84,

« Autre chose est de ne pas faire le bien, autre chose de haïr l'auteur de tout bien; comme autre chose est de pécher par légèreté, et autre chose de pécher avec réflexion. » D'où l'on peut comprendre que haïr Dieu, auteur de tout bien, c'est pécher avec réflexion, ce qui constitue le péché contre le Saint-Esprit. De là il suit évidemment que la haine de Dieu est au suprême degré un péché contre le Saint-Esprit, en tant que le péché contre le Saint-Esprit désigne une espèce particulière de péché. Toutefois elle n'est pas comptée parmi les espèces de péché contre le Saint-Esprit, parce qu'elle se trouve généralement dans tout péché de cette espèce (1).

2° L'infidélité ne rend coupable qu'autant qu'elle est volontaire; et par conséquent elle rend d'autant plus coupable, qu'elle est plus volontaire. Or, qu'elle soit volontaire, cela vient de ce que l'on a de la haine contre la vérité proposée. D'où il est évident que l'infidélité prend son caractère de péché de la haine de Dieu, dont la vérité est l'objet de la foi; et comme la cause est supérieure à l'effet, il s'ensuit que la haine de Dieu est un péché plus grand que l'infidélité.

3° Tous ceux qui haïssent le châtiment, ne haïssent point Dieu qui en est l'auteur; car plusieurs haïssent les châtiments, qui cependant les supportent patiemment par respect pour la justice divine. Ce qui fait dire à saint Augustin, *Conf.*, X, 28 : « Dieu ordonne de supporter les châtiments, non de les aimer (2). » Mais s'abandonner à la haine de

(1) Ce sentiment de haine rentre également, à différents degrés et sous des formes diverses, dans chacun des péchés, tels que le blasphème, l'apostasie, etc.... au sujet desquels l'auteur s'est demandé, comme il le fait ici, s'ils étoient les plus grands de tous; en sorte que cette question renouvelée ne tombe nullement dans la contradiction dont on croiroit, au premier abord, pouvoir l'accuser.

(2) Pensée formulée par le théologien en une proposition simple et directe, mais qui dans saint Augustin revêt la forme de l'aspiration et de la prière : « Quel est celui qui demande, Seigneur, les peines et les difficultés? Vous nous ordonnez seulement de les supporter avec

---

facere, et aliud est bonorum odisse datorem; sicut aliud est ex præcipitatione, aliud ex deliberatione peccare. » Ex quo datur intelligi, quòd odire Deum omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare, quod est peccatum in Spiritum sanctum. Unde manifestum est, quòd odium Dei maximè est peccatum in Spiritum sanctum, secundum quod peccatum in Spiritum sanctum nominat aliquod genus speciale peccati. Ideo tamen non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum, quia generaliter invenitur in omni specie peccati in Spiritum sanctum.

Ad secundum dicendum, quòd ipsa infidelitas non habet rationem culpæ, nisi in quantum est voluntaria. Et ideo tantò est gravior, quantò est magis voluntaria. Quòd autem sit voluntaria, provenit ex hoc quòd aliquis odio habet veritatem, quæ proponitur. Unde patet quòd ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei, circa cujus veritatem est fides. Et ideo sicut causa est potior effectu, ita odium Dei est majus peccatum quàm infidelitas.

Ad tertium dicendum, quòd non quicumque odit pœnas, odit Deum pœnarum auctorem; nam multi odiunt pœnas, qui tamen eas patienter ferunt, ex reverentia divinæ justitiæ. Unde et Augustinus dicit, X. *Confess.* (cap. 28), quòd « mala pœnalia Deus tolerare jubet, non amare. » Sed prorumpere in odium Dei punien-

art. 2, ubi de radice peccati; tum etiam æquivalenter qu. 71, art. 6, ubi peccati definitio explicatur.

Dieu, parce qu'il punit, c'est haïr la justice même de Dieu; ce qui est un péché très-grave. De là saint Grégoire dit, *Moral.*, XXV, 2 : « Comme il est quelquefois plus grave d'aimer le péché que de le commettre, de même il y a plus de mal à haïr la justice qu'à ne pas l'accomplir. »

ARTICLE III.

Toute haine du prochain est-elle un péché?

Il paroît que toute haine du prochain n'est pas un péché. 1° Il n'y a jamais de péché à suivre les préceptes ou les conseils de la loi divine, d'après ces paroles, *Prov.*, VIII, 8 : « Tous mes discours sont justes, ils n'ont rien de mauvais ni de pervers. » Or, il est dit, *Luc.*, XIV, 26 : « Si quelqu'un vient à moi, et qu'il ne haïsse pas son père et sa mère, il ne peut être mon disciple. » Donc toute haine du prochain n'est pas un péché.

2° Jamais il ne peut y avoir de péché à imiter Dieu. Or, c'est en imitant Dieu que nous haïssons certains hommes ; car il est dit, *Rom.*, I, 9 : « Les détracteurs sont haïs de Dieu. » Nous pouvons donc sans péché haïr quelqu'un.

3° Rien de ce qui est naturel n'est un péché ; car, par le péché, on s'écarte de ce qui est conforme à la nature, comme le dit saint Jean Damascène, *De orth. fid.*, XI, 4 et 30. Or, il est dans la nature de chaque être de haïr ce qui lui est contraire, et de chercher à le détruire. Il paroît donc qu'il n'y a point de péché à haïr son ennemi.

Mais il est dit, au contraire, I *Joan.*, II, 9 : « Celui qui hait son

patience, mais non de les aimer. Mul n'aime précisément ce qui le fait souffrir; ce qu'il aime c'est de souffrir quelque chose pour vous..... »

---

lis, hoc est habere odio ipsam Dei justitiam, quod est gravissimum peccatum. Unde Gregorius dicit, XIV. *Moral.* (ubi suprà) : « Sicut nonnunquam gravius est diligere peccatum, quàm perpetrare, ita nequius est odisse justitiam, quàm non fecisse. »

ARTICULUS III.

Utrùm omne odium proximi sit peccatum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non omne odium proximi sit peccatum. Nullum enim peccatum invenitur in præceptis vel consiliis legis divinæ, secundùm illud *Proverb.*, VIII : « Justi sunt omnes sermones mei; non est in eis pravum quid, neque perversum. » Sed *Luc.*, XIV, dicitur : « Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, non potest meus esse discipulus. » Ergo non omne odium proximi est peccatum.

2. Præterea, nihil potest esse peccatum in quo Deum imitamur. Sed imitando Deum, quosdam odio habemus; dicitur enim *Rom.*, I : « Detractores Deo odibiles. » Ergo possumus aliquos odio habere absque peccato.

3. Præterea, nihil naturalium est peccatum; quia peccatum est « recessus ab eo quod est secundùm naturam, » ut Damascenus dicit in II. lib. Sed naturale est unicuique rei, quòd odiat illud quod est sibi contrarium, et quòd nitatur ad ejus corruptionem. Ergo videtur non esse peccatum quòd aliquis habeat odio inimicum suum.

Sed contra est, quod dicitur I *Joan.*, II : « Qui odit fratrem suum in tenebris est. » Sed

(1) De his etiam suprà, qu. 25, art. 6; et *Psalm.* XXIV, col. 2.

frère, est dans les ténèbres. » Or les ténèbres de l'ame sont les péchés. Donc la haine du prochain ne peut être sans péché.

(CONCLUSION. — Quand on hait son frère comme tel, on pèche toujours.)

La haine est opposée à l'amour, comme nous l'avons dit plus haut, I II, quest. XXIX, art. 2. D'où il suit que le mal de la haine et le bien de l'amour sont toujours dans la même proportion. Or, on doit aimer le prochain à cause de ce qu'il tient de Dieu, je veux dire la nature et la grace, et non à cause de ce qu'il a de lui-même et du démon, c'est-à-dire, à cause du péché et du défaut de justice. Et voilà pourquoi il est permis de haïr dans le prochain le péché et tout ce qui regarde le défaut de justice qui est en lui. Mais personne ne peut sans péché haïr dans le prochain la nature et la grace. Or, haïr dans notre frère le péché et le défaut de bien, est une chose qui rentre dans l'amour du prochain; car c'est en vertu du même principe que nous voulons le bien de quelqu'un, et que nous haïssons le mal qui est en lui (1). Donc, à considérer simplement la haine du prochain, elle n'est jamais sans péché.

Je réponds aux arguments : 1° Selon le précepte divin, *Exod.*, XX, nous devons honorer nos parents, à cause des liens de la nature et du sang qui les unissent à nous. Mais en tant qu'il mettent obstacle à notre avancement vers la perfection de la justice divine, nous devons les haïr.

2° Ce que Dieu hait dans les détracteurs, c'est le péché, non la nature; et nous aussi, nous pouvons, de cette manière, haïr sans péché les détracteurs.

(1) Il est plus d'une fois question, dans l'Ecriture sainte, de la haine que les serviteurs de Dieu portent à ses ennemis; et c'est d'après cette distinction que ces différents textes sont interprétés. Saint Augustin, par exemple, au sujet de cette parole du Psalmiste, « Je les haïssois (les ennemis de Dieu) d'une haine parfaite, » dit avec une précision admirable : « Que faut-il entendre par cette haine parfaite? Je haïssois en eux leurs iniquités; j'aimois en

---

tenebræ spirituales sunt peccata. Ergo odium proximi non potest esse sine peccato.

(CONCLUSIO. — Fratris odium ut fratris, semper peccatum est.)

Respondeo dicendum, quòd odium amori opponitur, ut suprà dictum est (1). Unde tantum habet odium de ratione mali, quantum amor habet de ratione boni. Amor autem debetur proximo secundùm id quod à Deo habet, id est secundùm naturam et gratiam; non autem debetur ei amor secundùm id quod habet à seipso et diabolo, scilicet secundùm peccatum et justitiæ defectum. Et ideo licet habere odio peccatum in fratre, et omne illud quod pertinet ad defectum divinæ justitiæ. Sed ipsam naturam et gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato. Hoc autem ipsum quòd in fratre odimus culpam et defectum boni, pertinet ad fratris amorem; ejusdem enim rationis est, quòd velimus bonum alicujus, et quòd odiamus malum ipsius. Unde simpliciter accipiendo, odium fratris semper est cum peccato.

Ad primum ergo dicendum, quòd parentes, quantum ad naturam et affinitatem, qua nobis conjunguntur, sunt à nobis secundùm præceptum Dei honorandi, ut patet *Exod.*, XX. Odiendi autem sunt quantum ad hoc quòd impedimentum præstant nobis accedendi ad perfectionem divinæ justitiæ.

Ad secundum dicendum, quòd Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam: et sic sine culpa possumus odio detractores habere.

(1) Nempe 1, 2, qu. 29, art. 2, ad 2, ubi hoc explicatur, quando accipiuntur circa idem (putà odium Dei et amor Dei), sed non circa diversa.

3° Les hommes ne nous sont point contraires sous le rapport du bien qu'ils tiennent de Dieu; par conséquent, sous ce rapport, nous devons les aimer. Mais ils nous sont contraires en ce qu'ils exercent des inimitiés contre nous, ce qui est le fait de leur malice; et, sous ce rapport, nous devons les haïr; car nous devons haïr en eux qu'ils soient nos ennemis.

ARTICLE IV.

La haine du prochain est-elle le plus grand des péchés qui se commettent contre lui?

Il paroît que la haine du prochain est le plus grave des péchés qui se commettent contre lui. 1° Il est dit, I *Joan.*, III, 15 : « Tout homme qui hait son frère, est un homicide. » Or, de tous les péchés qui se commettent contre le prochain, l'homicide est le plus grave. Donc la haine l'est aussi.

2° Le pire est opposé au meilleur (1). Or, de toutes les choses que nous donnons au prochain, la meilleure, c'est l'amour; car toutes les autres s'y rapportent. Donc le pire des choses, c'est la haine.

Mais, au contraire, d'après saint Augustin, *Enchir.*, cap. 12, le mal est ainsi appelé, parce qu'il nuit. Or, on nuit plus au prochain par d'autres péchés, tels que le vol, l'homicide et l'adultère, que par la haine. Donc la haine n'est pas le péché le plus grave.

Saint Chrysostôme expliquant ces paroles, *Matth.*, V, 19 : « Celui qui

eux la nature qu'ils tiennent de vous, ô mon Dieu! » *Enar. in Ps.* CXXXVIII. Saint Grégoire exprime absolument la même pensée, pour montrer dans quel sens il est permis de haïr ses propres ennemis. *Hom. in Evang.* XXXI. Pensée que notre saint auteur formule dans la réponse à la troisième objection.

(1) Axiôme de la philosophie péripatéticienne, déjà cité dans une des dernières thèses, et dont la signification ne peut plus offrir aucune difficulté.

Ad tertium dicendum, quòd homines secundùm bona quæ habent à Deo, non sunt nobis contrarii : unde quantum ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem nobis secundùm quòd contra nos inimicitias exercent, quod ad eorum culpam pertinet : et quantum ad hoc sunt odio habendi; hoc enim in eis debemus habere odio, quo nobis sunt inimici.

ARTICULUS IV.

Utrùm odium proximi sit gravissimum peccatorum quæ in proximum committuntur.

Ad quartùm sic proceditur (1). Videtur quòd odium proximi sit gravissimum peccatorum eorum quæ in proximum committuntur. Dicitur enim I *Joan.*, III : « Omnis qui odit fratrem suum, homicida est. » Sed homicidium est gravissimum peccatorum inter ea quæ committuntur in proximum. Ergo et odium.

2. Præterea, pessimum opponitur optimo. Sed optimum eorum quæ proximo exhibemus, est amor; omnia enim alia ad dilectionem referuntur. Ergo et pessimum est odium.

Sed contra : « malum dicitur, quia nocet, » secundùm Augustinum in *Enchirid.* (1). Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata, quàm per odium, putà per furtum et homicidium et adulterium. Ergo odium non est gravissimum peccatum.

Præterea, Chrysostomus exponens illud

(1) De his etiam infrà, qu. 158, art. 2 et 6; ut et 1, 2, qu. 46, art. 6; et de malo, qu. 12, art. 4 et 5.

(2) Ex cap. 12 colligitur, non 11, sicut prius.

violera l'un de ces moindres commandements, » dit, *hom.* X (1) : « Les commandements de Moïse : « Vous ne tuerez point, vous ne commettrez point d'adultère, » sont petits, quant à la récompense, et grands quant au péché. Mais les commandements de Jésus-Christ : « Soyez sans colère, n'ayez point de convoitise, » sont grands, quant à la récompense, et petits, quant au péché. » Or la haine est l'effet d'un mouvement intérieur, comme la colère et la concupiscence. Donc la haine du prochain est un péché moindre que l'homicide.

(Conclusion. — Si nous considérons le dommage porté à l'homme, il y a des péchés extérieurs pires que la haine intérieure ; mais si nous considérons le déréglement intérieur de la volonté, la haine du prochain est un péché plus grave que les autres.)

Le péché que l'on commet contre le prochain peut tirer sa malice de deux circonstances : ou du déréglement de celui qui pèche, ou du dommage porté à celui contre qui l'on pèche. Sous le premier rapport, la haine est un plus grand péché que les actes extérieurs qui tendent à nuire au prochain, parce que la haine porte le désordre dans la volonté, qui est, dans l'homme, la principale faculté delaquelle le péché prend sa source. Par conséquent, alors même que les actes extérieurs seroient déréglés, si la volonté ne l'étoit pas, ils ne seroient point des péchés, comme lorsqu'on tue un homme sans le savoir, ou par amour de la justice ; et s'il y a culpabilité dans les péchés extérieurs qui se commettent contre le prochain, elle vient toute de la haine intérieure. Mais sous le rapport du dommage causé au prochain, les péchés extérieurs sont plus graves que la haine intérieure.

Et d'après cela, la réponse aux objections est évidente (2).

(1) *Opus imperf.* faussement attribué, comme nous l'avons dit plusieurs fois, à saint Jean Chrysostôme.

(2) Il y a deux sortes d'objections dans cette thèse : Les deux premières concluent dans un

---

Matth., V, « Qui solverit unum de mandatis istis minimis, » dicit : « Mandata Moysis : *Non occides, non adulterabis,* in remuneratione modica sunt, in peccato autem magna. Mandata autem Christi (scilicet : *Non irascaris, non concupiscas*), in remuneratione magna sunt, in peccato autem minima. » Odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut et ira et concupiscentia. Ergo odium proximi est minus peccatum quàm homicidium.

(Conclusio. — Quanquam si spectemus nocumentum quod homini infertur, pejora sint exteriora peccata, quàm odium interius ; si tamen spectemus interiorem voluntatis deordinationem, odium proximi cæteris gravius est.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum quod committitur in proximum, habet rationem mali ex duobus (1) : uno quidem modo ex deordinatione ejus qui peccat ; alio modo ex nocumento quod infertur ei contra quem peccatur. Primo ergo modo odium est magis peccatum, quàm exteriores actus qui sunt in proximi nocumentum ; quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quæ est potissimum in homine, et ex qua est radix peccati. Unde etiam, si exteriores actus l nordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata, putà cùm aliquis ignoranter vel zelo justitiæ hominem occidit ; et, si quid culpæ inest exterioribus peccatis quæ contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio. Sed quantum ad nocumentum quod proximo infertur, pejora sunt exteriora peccata quàm interius odium.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Divisim, non conjunctim ; non enim qualecumque peccatum in proximum utramque mali

ARTICLE V.

La haine est-elle un vice capital?

Il paroît que la haine est un vice capital. 1° La haine est directement contraire à la charité. Or la charité est par excellence la première et la mère des autres vertus. Donc la haine est le plus grand vice capital, et la source de tous les autres.

2° Les péchés naissent en nous suivant l'inclination de nos passions, d'après ces paroles, *Rom.*, VII, 5 : « Les passions mauvaises s'agitoient dans les membres de notre corps, et nous faisoient produire des fruits de mort. » Or, parmi les passions de l'ame, l'amour et la haine paroissent donner naissance à toutes les autres, comme nous l'avons démontré, I, II, quest. XXV, art. 1 et 2. Donc il faut compter la haine parmi les vices capitaux.

3° Le vice est un mal moral. Or la haine a plus de rapport avec le mal qu'une autre passion. Il paroît donc que la haine doit être considérée comme un vice capital.

Mais saint Grégoire, au contraire, *Moral.*, XXXI, 17, ne compte point la haine parmi les sept vices capitaux.

(Conclusion. — La haine étant le plus grave des péchés, et étant, précisément pour ce motif, plutôt le terme que le principe des péchés, on ne la compte point du tout parmi les vices capitaux.)

sens, et les deux autres concluent dans un sens diamétralement opposé. Les explications données dans le corps de l'article nous montrent la vérité entre ces deux points extrêmes et qui pèchent également par ce qu'ils ont de trop exclusif et de trop absolu. Le lecteur doit se souvenir que l'auteur a eu plus d'une fois recours à un semblable artifice de méthode, pour établir et développer sa pensée.

ARTICULUS V.

Utrùm odium sit vitium capitale.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd odium sit vitium capitale. Odium enim directè opponitur charitati. Sed charitas est principalissima virtutum, et mater aliarum. Ergo odium est maximum vitium capitale, et principium omnium aliorum.

2. Præterea, peccata oriuntur in nobis secundùm inclinationem passionum, secundùm illud *ad Rom.*, VII : « Passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti. » Sed in passionibus animæ ex amore et odio videntur omnes aliæ sequi, ut ex suprà dictis patet (2). Ergo odium debet poni inter vitia capitalia.

3. Præterea, vitium est malum morale. Sed odium principaliùs respicit malum quàm alia passio. Ergo videtur quòd odium debet poni vitium capitale.

Sed contra est, quòd Gregorius, XXXI *Moralium*, non enumerat odium inter septem vitia capitalia.

(Conclusio. — Odium, cùm gravissimum sit, ob idque in peccatis termini potiùs quàm principii rationem habeat, inter vitia capitalia minimè annumeratur.)

rationem continet, cùm sint quædam talia quæ nocumentum ei non inferunt, putà odium ipsum; sed sufficit ut unam saltem habeat et potissimùm primam, quæ per se ad peccatum concurrit, cùm per accidens contingere possit nocumentum.

(1) De his etiam infrà, qu. 158, art. 6; et de malo, qu. 12, art. 5.

(2) Nempe 1, 2, qu. 25, art. 1 et 2, ut pleniùs antea notatum est.

Comme nous l'avons déjà dit, I, II, quest. LXXXIV, art. 3 et 4, un vice capital est celui qui le plus souvent donne naissance à d'autres vices. Or le vice est contraire à la nature de l'homme, considéré comme animal raisonnable ; et dans les choses qui se font contre la nature, celle-ci ne se laisse dépouiller de ses droits que graduellement. Il faut donc commencer par faire divorce avec ce qui est moins selon la nature, et finir par rompre avec ce qui lui est le plus conforme ; parce que la première chose dans l'ordre de la construction, est la dernière dans l'ordre de la destruction. Or ce qui est avant tout naturel à l'homme, c'est d'aimer le bien, principalement le bien de Dieu, et le bien du prochain. C'est pourquoi la haine, qui est opposée à cet amour, n'est point, dans la ruine de la vertu, qui se fait par les vices, la première chose qui se produit, mais la dernière ; et par conséquent la haine n'est point un vice capital (1).

Je réponds aux arguments : 1° La perfection de chaque chose, comme il est dit *Phys.*, VII, 18, consiste en ce qu'elle soit bien disposée suivant sa nature. Par conséquent, ce qui occupe le premier rang dans l'ordre de la nature, doit aussi l'occuper dans l'ordre des vertus. Voilà pourquoi la charité est par excellence la première des vertus, et pourquoi aussi la haine ne peut pas être le premier des vices, comme nous l'avons dit dans le corps de l'article.

(1) Les péchés capitaux ne sont pas ainsi nommés parce qu'ils sont les plus grands de tous, comme on se l'imagine trop souvent, mais bien parce qu'ils sont la source de tous les autres. Dans la marche ordinaire des passions humaines, comme le remarquent tous les moralistes chrétiens à la suite d'Origène, dont notre auteur reproduit ailleurs les expressions, l'homme tombe graduellement dans l'abîme du mal ; et la haine, qui est le plus grand des péchés, d'après ce qui a été démontré plus haut, art. 2 et 4, forme le dernier degré de cette chute lamentable. Saint Thomas présente ici cette même vérité sous un jour nouveau ; et nous n'avons pas besoin d'insister sur ce qu'il y a de grand et de vrai dans cette opposition qu'il nous signale entre la construction et la démolition de l'édifice spirituel que tout homme est appelé à bâtir dans le cours de la vie présente.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1), vitium capitale est ex quo ut frequentiùs alia vitia oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis, in quantum est animal rationale. In his autem quæ contra naturam fiunt, paulatim id quod est naturæ corrumpitur. Unde oportet quòd primò recedatur ab eo quod est minus secundùm naturam, et ultimò ab eo quod est maximè secundùm naturam ; quia « id quod est primum in constructione, est ultimum in resolutione (2). » Id autem quod est maximè et primò naturale homini, est quòd diligat bonum, et præcipuè bonum divinum et bonum proximi. Et ideo odium quod dilectioni huic opponitur, non est primum in destructione virtutis, quæ fit per vitia, sed ultimum. Et ideo odium non est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicitur in VII. *Physic.*, « Virtus uniuscujusque rei consistit in hoc quòd sit benè disposita, secundùm suam naturam. » Et ideo in virtutibus oportet esse primum et principale, quod est primum et principale in ordine naturali. Et propter hoc charitas ponitur principalissima virtutum. Et eadem ratione odium non potest esse primum in vitiis, ut dictum est.

(1) Bursus 1, 2, qu. 84, art. 3 et 4, ubi de peccatis capitalibus ex professo, seu de vitiis ut hic.

(2) Colligitur ex *Ethic.*, lib. III, cap. 5, græco-lat., prope finem, vel cap. 8 in antiquis, post principium.

2° La haine d'un mal, qui est opposé au bien naturel, tient le premier rang parmi les passions de l'ame, ainsi que l'amour d'un bien naturel. Mais la haine d'un bien tout-à-fait naturel, ne peut être au premier rang, mais seulement au dernier; parce qu'une telle haine, ainsi que l'amour d'un bien étranger à la nature, est la preuve d'une corruption consommée.

3° Il y a deux sortes de maux : l'un réel, qui est opposé au bien naturel, et la haine de ce mal peut être classée au premier rang parmi les passions; l'autre non réel, mais apparent; c'est là un bien véritable et tout-à-fait naturel, mais que l'on regarde comme un mal, à cause de la corruption de la nature, et la haine de ce prétendu mal doit être classée au dernier rang. Or, c'est cette haine qui est un vice, et non la première.

ARTICLE VI.

La haine vient-elle de l'envie?

Il paroît que la haine ne vient pas de l'envie. 1° L'envie est une tristesse que l'on ressent du bien d'autrui. Or la haine ne vient point de la tristesse; c'est plutôt le contraire, car c'est le sentiment des maux que nous haïssons, qui nous attriste. Donc la haine ne vient pas de l'envie.

2° La haine est opposée à l'amour. Or, l'amour du prochain se rapporte à l'amour de Dieu, comme nous l'avons déjà vu, quest. XXV, art. 1, et quest. XXVI, art. 2. Donc la haine du prochain se rapporte aussi à la haine de Dieu. Mais la haine de Dieu ne provient point de l'envie; car nous ne sommes point envieux de ceux qui sont très-éloignés de nous, mais de

---

Ad secundum dicendum, quòd odium mali quod contrariatur naturali bono, est primum inter passiones animæ, sicut et amor naturalis boni. Sed odium boni connaturalis non potest esse primum, sed habet rationem ultimi; quia tale odium attestatur corruptioni naturæ jam factæ, sicut amor extranei boni.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est malum : quoddam verum, quod scilicet repugnat naturali bono; et hujusmodi mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones. Est autem aliud malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum et connaturale; sed æstimatur ut malum propter corruptionem naturæ; et hujusmodi mali odium oportet quòd sit in ultimo. Hoc autem odium est vitiosum, non autem primum.

ARTICULUS VI.

Utrùm odium oriatur ex invidia.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd odium non oriatur ex invidia. Invidia enim est tristitia quædam de alienis bonis (2). Odium autem non oritur ex tristitia, sed potiùs è converso; tristamur enim de præsentia malorum quæ odimus. Ergo odium non oritur ex invidia.

2. Præterea, odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, ut suprà habitum est (3). Ergo et odium proximi refertur ad odium Dei. Sed odium Dei non causatur ex invidia; non enim invidemus his qui maximè à nobis distant, sed his qui propinqui videntur, ut patet per Philosophum

(1) De his etiam infrà, qu. 36, art. 4; et de malo, qu. 10, art. 3.
(2) Ut qu. 36, art. 1, ex professo dictum est, et ex Damasceno probatum.
(3) Tum qu. 25 hujus partis, art. 1, tum qu. 26, art. 2.

ceux qui nous semblent s'en rapprocher, comme le démontre Aristote, *Reth.*, II, 10 (1). Donc la haine n'a point sa cause dans l'envie.

3° Un seul effet naît d'une seule cause. Or la haine provient de la colère ; car saint Augustin dit dans sa Règle, *Ep.* CIX, que « la colère s'accroît jusqu'à la haine. » Donc la haine ne provient point de l'envie.

Mais au contraire, saint Grégoire dit : « La haine prend sa source dans l'envie, » *Moral.*, XXVI, 17.

(Conclusion. — Comme la délectation produit l'amour, de même l'envie, qui est une tristesse intérieure que l'on éprouve du bien du prochain, produit la haine.)

Comme nous l'avons dit, art. précéd., la haine du prochain est le dernier degré dans l'échelle du péché, parce qu'elle est opposée à l'amour que nous avons pour le prochain. D'autre part, que l'on rompe avec ce qui est naturel, cela vient de l'intention que l'on a d'éviter une chose que la nature nous dit de fuir. Or, tout animal fuit naturellement la tristesse, comme il recherche le plaisir, ainsi que le prouve le Philosophe, *Phys.*, VII, 13 et 14, et *in* X, 11. Et voilà pourquoi, comme le plaisir produit l'amour, ainsi la tristesse engendre la haine. Car de même que nous sommes portés à aimer les choses qui nous réjouissent, parce que, sous ce rapport, nous les regardons comme un bien, ainsi sommes-nous portés à haïr celles qui nous attristent, parce que, à ce point de vue, elles nous apparoissent comme un mal. Par conséquent, puisque l'envie est une tristesse que nous ressentons du bien du prochain, il en résulte que le bien du prochain nous devient odieux ; et de là vient que la haine naît de l'envie.

(1) Tout sentiment d'envie suppose une comparaison, explicite ou implicite, entre notre mérite et le mérite de celui qui est l'objet de ce sentiment. Or la comparaison ne peut avoir lieu qu'entre des termes assez rapprochés ou assez semblables. Quand les termes sont trop éloignés, quand l'inégalité est trop manifeste, quand surtout les grandeurs sont de nature diverse, appartiennent à des ordres tout-à-fait opposés, la comparaison n'est plus possible ; et l'envie dans ce cas seroit une véritable folie.

---

in II. *Rhetor.* (cap. 10). Ergo odium non causatur ex invidia.

3. Præterea, unius effectûs una est causa. Sed odium causatur ex ira ; dicit enim Augustinus in *Regula* (ubi suprà), quòd « ira crescit in odium. » Non ergo causatur odium ex invidia.

Sed contra est, quod Gregorius dicit, XXXI *Moral.* (ut suprà), quòd « de invidia oritur odium. »

(Conclusio. — Ut ex delectatione gignitur amor, ita ex invidia, quæ interior tristitia est de bono proximi, gignitur odium.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, odium proximi est ultimum in progressu peccati, eo quòd opponitur dilectioni, qua naturaliter proximus diligitur. Quòd autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, contingit ex hoc quòd intendit vitare aliquid quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit tristitiam, sicut et appetit delectationem, sicut patet per Philosophum in VII et X *Ethic.* Et ideo, sicut ex delectatione causatur amor, ita ex tristitia causatur odium. Sicut enim movemur ad diligendum ea quæ nos delectant, in quantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni, ita movemur ad odiendum ea quæ nos contristant, in quantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Unde cùm invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quòd bonum proximi reddatur nobis odiosum. Et inde est quòd ex invidia oritur odium.

Je réponds aux arguments : 1° Comme la puissance appétitive se réfléchit sur ses actes, ainsi que la puissance perceptive, il s'ensuit qu'entre les mouvements de la puissance appétitive il y a comme deux directions opposées (1) : Le premier effet du mouvement appétitif consiste en ce que l'amour produit le désir, lequel à son tour produit la délectation, alors qu'il est satisfait. Et comme la délectation dans un bien que l'on aime, est à elle seule une sorte de bien, il en résulte que la délectation produit l'amour. En suivant le même raisonnement, on arrive à cette conclusion, que la tristesse engendre la haine.

2° On doit raisonner de l'amour autrement que de la haine ; car l'objet de l'amour, c'est le bien, lequel dérive de Dieu sur les créatures, ce qui fait que Dieu est l'objet principal de l'amour, et le prochain, l'objet secondaire. Mais l'objet de la haine, c'est le mal, qui ne peut se trouver en Dieu même, mais seulement dans ses effets (2) ; et voilà pourquoi nous avons dit plus haut, art. 1, que Dieu n'est haï qu'autant qu'on le considère par rapport à ses effets. Par conséquent, le prochain plutôt que Dieu est l'objet premier de la haine ; et comme l'envie à l'égard du prochain engendre la haine que l'on ressent contre lui, il s'ensuit évidemment qu'elle est la cause de la haine que l'on éprouve contre Dieu (3).

3° Rien n'empêche qu'un effet ne soit produit par diverses causes,

(1) Une même chose peut tour à tour être cause et effet par rapport à une autre. Il y a alors, comme l'on dit maintenant, action et réaction. Cela se voit souvent dans l'ordre physique ; cela existe également dans l'ordre moral. C'est ce double mouvement de va et vient que l'auteur, à l'exemple des anciens, appelle une sorte de mouvement circulatoire : *quædam circulatio.*

(2) Suivant notre manière de les considérer, bien entendu, c'est-à-dire quand nous les jugeons au point de vue de nos intérêts matériels ou de nos passions mauvaises. C'est ce que l'auteur a parfaitement démontré quand il s'agissoit de faire voir sous quel rapport et de quelle manière la haine de Dieu est une chose possible au cœur humain.

(3) Conséquence d'autant plus effrayante, qu'elle est plus vraie. Voilà jusqu'où peut, en effet, conduire un sentiment sur lequel il est si facile de se faire illusion à soi-même. La logique de notre saint docteur est chaque jour confirmée par les plus éclatantes leçons de l'expérience. Que de haines contre la société, que de révoltes contre la religion s'expliquent par cette filiation honteuse ! On prétendoit n'obéir qu'à une généreuse indignation, à l'amour

---

Ad primum ergo dicendum, quòd quia vis appetitiva, sicut et apprehensiva, reflectitur super suos actus (1), sequitur quòd in motibus appetitivæ virtutis sit quædam circulatio. Secundùm ergo primum processum appetitivi motûs, ex amore consequitur desiderium ; ex quo consequitur delectatio, cùm quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato, habet quamdam rationem boni, sequitur quòd delectatio causet amorem. Et secundùm eamdem rationem sequitur quòd tristitia causet odium.

Ad secundum dicendum, quòd alia ratio est de dilectione et odio. Nam dilectionis objectum est bonum, quod à Deo in creaturas derivatur. Et ideo dilectio per prius est Dei, et per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in ejus effectibus. Unde etiam suprà dictum est, quòd Deus non habetur odio, nisi in quantum apprehenditur secundùm suos effectus. Et ideo per prius est odium proximi, quàm odium Dei. Unde cùm invidia ad primum sit mater odii quod est ad proximum, fit per consequens causa odii quod est in Deum.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet

(1) Apprehensiva nempe, cùm suam ipsam apprehensionem apprehendit ; appetitiva, cùm in suo ipsius appetitu complacentiam quamdam habet.

sous des rapports différents; et par suite, la haine peut venir et de la colère et de l'envie. Toutefois elle vient plus directement de l'envie, qui fait que le bien même du prochain devient un sujet de tristesse, et par conséquent de haine. Mais la haine vient de la colère poussée jusqu'à un certain degré; car, excités par la colère, nous désirons d'abord le mal du prochain, comme une sorte de compensation, c'est-à-dire, seulement à titre de vengeance. Ensuite par la continuité de la colère, on en vient jusqu'à désirer absolument le mal de son prochain, ce qui prend alors un caractère de haine. D'où il est évident que l'envie produit la haine formellement selon la nature de son objet, mais que la colère ne la produit que d'une manière dispositive, c'est-à-dire que la colère dispose à la haine.

QUESTION XXXV.

Du dégoût spirituel.

Maintenant nous avons à nous occuper des vices opposés à la joie de la charité; cette joie a pour objet, 1° le bien de Dieu, et c'est le dégoût qui lui est opposé. 2° Le bien du prochain, et c'est l'envie qui lui est contraire. Nous avons donc à traiter, 1° du dégoût; 2° de l'envie.

Au sujet du dégoût on pose quatre questions : 1° Le dégoût est-il un péché? 2° Est-il un vice spécial? 3° Est-ce un péché mortel? 4° Est-ce un vicecapital?

de la justice, comme l'observe très-bien saint Thomas; et l'on obéissoit uniquement à l'aiguillon de l'envie. Le premier de tous les péchés, celui des anges rebelles, au sentiment commun des théologiens, c'est l'envie que ces esprits conçurent contre la nature humaine, de ce qu'elle devoit un jour être hypostatiquement unie au Verbe et recevoir ainsi l'hommage de leur adoration et de leur obéissance.

---

secundùm diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis; et secundùm hoc odium potest oriri et ex ira et ex invidia. Directiùs tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile et per consequens odibile. Sed ex ira oritur odium secundùm quoddam augmentum. Nam primò per iram appetimus malum proximi, secundùm quamdam mensuram, prout scilicet habet rationem vindictæ. Postea autem per continuitatem iræ pervenitur ad hoc quòd homo malum proximi absolutè desideret, quod pertinet ad rationem odii. Unde patet quòd odium ex invidia causatur formaliter secundùm rationem objecti, ex ira autem dispositivè.

QUÆSTIO XXXV.

De acedia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis gaudio charitatis, quod quidem est de bono divino, cui gaudio opponitur acedia, et de bono proximi, cui gaudio opponitur invidia. Unde primò considerandum est de acedia, secundò de invidia.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° Utrùm acedia sit peccatum. 2° Utrùm sit speciale vitium. 3° Utrùm sit mortale peccatum. 4° Utrùm sit vitium capitale.

ARTICLE I.

Le dégoût est-il un péché?

Il paroît que le dégoût n'est point un péché. 1° Nous ne méritons, pour nos passions, ni blâme ni louange, d'après le Philosophe, *Ethic.*, II, 5. Or le dégoût est une passion; car c'est une espèce de tristesse, suivant saint Jean Damascène, *De fid. orth.*, II, 14, et comme nous l'avons vu, I, II, quest. XXV, art. 8. Donc le dégoût n'est pas un péché.

2° Aucun défaut corporel, se faisant sentir à des heures fixes, ne présente un caractère de péché. Or, tel est le dégoût; car Cassien dit, *De inst. monast.*, X, 1 : « C'est surtout vers la sixième heure que le dégoût tourmente le religieux, fondant périodiquement sur sa pauvre ame comme une fièvre, et répandant sur elle, toujours à la même heure, les feux de ses accès dévorants. » Le dégoût n'est donc pas un péché.

3° Ce qui provient d'un bon principe ne paroît pas être un péché. Or le dégoût provient d'un bon principe; car Cassien dit, *ibid.*, cap. 2 : « Le dégoût provient de ce qu'un religieux gémit de ne posséder aucun fruit spirituel, et de ce qu'il exalte les monastères éloignés qu'il n'habite pas; » ce qui paroît tenir de l'humilité. Donc le dégoût n'est pas un péché.

4° On doit fuir toute sorte de péchés, d'après ces paroles, *Eccli.*, XXI, 2 : « Fuyez le péché, comme l'aspect de la couleuvre. » Or Cassien dit, lib. X, cap. ult. : « L'expérience a prouvé que l'on ne doit pas chercher à éviter par la fuite la tentation du dégoût, mais qu'on doit la vaincre par la résistance. » Le dégoût n'est donc pas un péché.

Mais, au contraire, ce qui est défendu par la sainte Ecriture est un

---

ARTICULUS I.

Utrùm acedia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd acedia non sit peccatum. Passionibus enim non laudamur, neque vituperamur, secundùm Philosophum in II *Ethic.* (cap. 2 vel 3). Sed acedia est quædam passio; est enim species tristitiæ, ut Damascenus dicit, et suprà habitum est (2). Ergo acedia non est peccatum.

2. Præterea, nullus defectus corporalis, qui statutis horis accidit, habet rationem peccati. Sed acedia est hujusmodi; dicit enim Cassianus in X. lib. *De institutis monaster.* (cap. 1) : « Maximè acedia circa horam sextam monachum inquietat, ut quædam febris ingruens tempore præstituto, ardentissimos æstus accensionum suarum solitis ac statutis horis animæ inferens ægrotanti. » Ergo acedia non est peccatum.

3. Præterea, illud quod ex radice bona procedit, non videtur esse peccatum. Sed acedia ex bona radice procedit; dicit enim Cassianus in eodem libro (cap. 2), quòd « acedia provenit ex hoc quòd aliquis ingemiscit se fructum spiritualem non habere, et absentia longèque posita magnificat monasteria; » quod videtur ad humilitatem pertinere. Ergo acedia non est peccatum.

4. Præterea, omne peccatum est fugiendum, secundùm illud *Eccles.* : « Quasi à facie colubri fuge peccatum. » Sed Cassianus dicit in eodem libro (prope finem) : « Experimento probatum est acediæ impugnationem non declinando fugiendam, sed reistendo superandam. » Ergo acedia non est peccatum.

Sed contra : illud quod interdicitur in sacra

(1) De his etiam qu. 11, de malo, art. 1 et art. 3; et 1, 2, qu. 35, art. 8.

(2) Nempe 1, 2, qu. 35, art. 8, ubi quatuor tristitiæ species ex professo ponuntur, et ex lib. II *De fide orthodoxa*, cap. 14, desumuntur.

péché. Or il en est ainsi du dégoût; car il est dit, *Eccli.*, VI, 26 : « Baissez votre épaule et portez-la (la Sagesse), et ne vous dégoûtez pas de ses liens. » Donc le dégoût est un péché.

(CONCLUSION. — Le dégoût étant une tristesse que l'on ressent du bien divin, que nous devons aimer par charité, doit être toujours un péché.)

Le dégoût, d'après saint Jean Damascène, *loc. cit.*, est une tristesse accablante, c'est-à-dire qui abat tellement le courage que l'on ne trouve aucun plaisir à faire quoi que ce soit; semblable en cela à toutes les choses acides (1), qui sont froides en même temps. Et ainsi le dégoût implique un certain ennui de tout travail, comme on le voit par ce que dit la Glose, sur ces paroles du *Psaume* CVI, 18 : « Leur ame avoit de l'horreur pour toute sorte de nourriture (2); » et plusieurs la définissent une paresse de l'ame qui lui fait ajourner les bonnes œuvres. Or une pareille tristesse est toujours mauvaise, tantôt en elle-même et tantôt dans ses effets. La tristesse est mauvaise en soi, quand elle a pour objet un vrai bien sous l'apparence d'un mal; comme, au contraire, la délectation est mauvaise en soi, quand elle a pour objet un mal véritable, sous l'apparence d'un bien. Puis donc qu'un bien spirituel est un vrai bien, la tristesse qui a pour objet un bien spirituel est mauvaise en soi. Mais la tristesse elle-même qui a pour objet un vrai mal, est mauvaise dans son

(1) Trompé par la physionomie du mot latin *acidum*, l'auteur cité par saint Thomas assigne à ce mot la même origine et partant la même signification radicale qu'à celui d'*acedia*. C'est une erreur d'étymologie. Le dernier vient du grec κηδος, soin, travail, souci, avec l'α privatif. On pourroit dans certains cas le rendre par *incuria;* mais le mot *dégoût*, que nous avons préféré, rend l'idée d'une manière plus générale et surtout plus fondamentale; il indique mieux la cause et laisse assez entrevoir les effets.

(2) Ce texte est entendu dans le sens spirituel; et la Glose explique par le dégoût cette répulsion que l'ame éprouve pour les aliments conformes à sa nature et que Dieu lui a préparés dans la religion. C'est également là l'interprétation de saint Augustin sur ce passage : « Ils ont ressenti, dit-il, les atteintes du dégoût; le dégoût les plonge dans la langueur; le dégoût les expose au danger de la mort.... » A cette autorité nous pouvons ajouter celle de saint Ambroise expliquant de la même manière un autre passage du Psalmiste sur les tristes effets de cette maladie morale.

Scriptura, peccatum est. Sed acedia est hujusmodi; dicitur enim *Eccles.*, VI : « Subjice humerum tuum, et porta illam (scilicet spiritualem sapientiam), et non acedieris in vinculis ejus. » Ergo acedia est peccatum.

(CONCLUSIO. — Acedia, cùm tristitia sit de bono divino, quod secundùm charitatem diligendum est, eam semper peccatum esse necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd acedia secundùm Damascenum (ut suprà), est quædam tristitia aggravans, quæ scilicet ita deprimit animum hominis, ut nihil ei agere libeat, sicut ea quæ sunt acida etiam frigida sunt. Et ideo acedia importat quoddam tædium operandi, ut patet per hoc quod dicitur in Glossa super illud *Psalm.* : « Omnem escam abominata est anima eorum. » Et à quibusdam dicitur, quòd « acedia est torpor mentis bona negligentis inchoare. » Hujusmodi autem tristitia semper est mala : quandoque quidem secundùm seipsam, quandoque verò secundùm effectum. Tristitia enim secundùm se mala est, quæ est de eo quod est apparens malum et verè bonum, sicut è contrario mala delectatio est, quæ est de eo quod est apparens bonum et verè malum. Cùm ergo spirituale bonum sit verè bonum, tristitia quæ est de spirituali bono, est secundùm se mala. Sed etiam tristitia quæ est de verè malo, mala est secundùm effectum, si sic aggravet homi-

effet, si on s'en laisset ellement accabler, que l'on n'ait que de la répulsion pour toutes sortes de bonnes œuvres. De là vient que l'Apôtre, II. *Cor.*, II, ne veut pas qu'un pénitent tombe, à cause de son péché, dans une trop grande tristesse. Et puisque le dégoût, tel que nous l'entendons ici, désigne une tristesse ayant pour objet un bien spirituel, il s'ensuit qu'il est doublement mauvais, et en lui-même et dans ses effets. Par conséquent le dégoût est un péché; car nous appelons péché ce qui est un mal dans les mouvements appétitifs, comme il résulte de ce qui a été dit, quest. X, art. 2, et I II, quest. LXIV, art. 4.

Je réponds aux arguments : 1° Les passions en elles-mêmes ne sont point des péchés; mais elles sont répréhensibles ou louables selon qu'on les applique à quelque mal ou à quelque bien. Par conséquent, la tristesse n'indique, par elle-même, ni quelque chose de louable, ni quelque chose de répréhensible. Une tristesse modérée, ayant pour objet le mal, est une chose louable; mais une tristesse ayant pour objet le bien, ou une tristesse ayant pour objet le mal, mais excessive, est une chose répréhensible (1). Et d'après cela le dégoût est un péché.

2° Les passions de l'appétit sensitif peuvent être en elles-mêmes des péchés véniels, en même temps qu'elles inclinent l'ame au péché mortel. Et comme l'appétit sensitif a un organe corporel, il s'ensuit que par l'effet de quelque transmutation dans son corps, l'homme est plus disposé à commettre tel péché; et aussi il peut arriver que par suite de certaines impressions corporelles, qui se font sentir à des époques fixes, tels péchés nous tentent davantage. Or toute privation corporelle dispose

(1) Ainsi se trouvent admirablement expliquées, et par ce qui est dit dans le corps de l'article et par cette réponse au premier argument, les deux sortes de tristesse dont il est question dans l'apôtre saint Paul, qui tantôt blâme et tantôt loue ce sentiment, d'après les considérations qui lui donnent naissance et selon le degré où l'on peut s'y laisser entraîner. Le développement de cette thèse théologique est assurément le meilleur commentaire qu'on puisse avoir du texte sacré. Il sera bon de le relire tout entier, II *Corinth.* VII, 8, 9, etc...

---

nem, ut eum totaliter à bono opere retrahat. Unde et Apostolus, II *ad Cor.*, II, non vult ut pœnitens majori tristitia de peccato absorbeatur. Quia ergo acedia, secundùm quod hic sumitur, nominat tristitiam spiritualis boni, est dupliciter mala, et secundùm se et secundùm effectum. Et ideo acedia est peccatum; malum enim in motibus appetitivis dicimus esse peccatum, ut ex suprà dictis patet (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd passiones secundùm se non sunt peccata; sed secundùm quòd applicantur ad aliquod malum, vituperantur, sicut et laudantur ex hoc quòd applicantur ad aliquod bonum. Unde tristitia secundùm se non nominat nec aliquid laudabile, nec vituperabile. Sed tristitia de malo moderata, nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, et iterum tristitia immoderata de malo, nominat aliquid vituperabile : et secundùm hoc acedia ponitur peccatum.

Ad secundum dicendum, quòd passiones appetitûs sensitivi, et in se possunt esse peccata venialia, et inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur quòd per aliquam corporalem transmutationem homo sit habilior ad aliquod peccatum. Et ideo potest contingere quòd secundùm aliquas transmutationes corporales certis temporibus provenientes, aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem

(1) Tum in hac ipsa part., qu. 10, art. 2; tum in 1, qu. 74, art. 3.

d'elle-même à la tristesse; et par conséquent, lorsque ceux qui jeûnent commencent, vers midi, à se sentir pressés et par le besoin de manger, et par les ardeurs du soleil, ils sont alors plus fortement tentés de dégoût pour les choses spirituelles.

3° C'est un effet de l'humilité qu'un homme qui considère ses propres défauts ne cherche point à s'élever; mais c'est un effet de l'ingratitude et non de l'humilité, qu'il méprise les biens qu'il a reçus de Dieu; et c'est de ce mépris que vient le dégoût; car nous nous affligeons des choses que nous regardons comme mauvaises ou méprisables. Il faut donc que, tout en exaltant les biens d'un autre, on ne méprise pas ceux que l'on tient de la divine providence; les mépriser ce seroit en faire un sujet de tristesse.

4° On doit toujours fuir le péché; mais la tentation du péché doit être vaincue tantôt par la fuite, tantôt par la résistance : par la fuite, lorsque la pensée continue du péché en augmente le charme, comme dans la luxure; ce qui fait dire à l'Apôtre, I. *Cor.*, VI, 18 : « Fuyez la fornication. » Par la résistance, lorsque la pensée incessante du péché lui enlève le charme qu'il ne tenoit que d'une trop légère appréciation. Et c'est ce qui arrive à l'occasion du dégoût; parce que plus nous méditons sur les biens spirituels, plus aussi nous les trouvons agréables; ce qui fait cesser le dégoût.

ARTICLE II.

Le dégoût est-il un vice spécial?

Il paroît que le dégoût n'est pas un vice spécial. 1° Ce qui convient à chaque vice ne constitue point un genre de vice spécial. Or chaque vice

après l'étude de cet article. Rien de plus utile ni de plus instructif qu'une semblable comparaison, toutes les fois que l'occasion s'en présente.

---

corporalis defectus de se ad tristitiam disponit. Et ideo jejunantes circa meridiem, quanto jam incipiunt sentire defectum cibi et urgeri ab æstibus solis, magis ab acedia impugnantur.

Ad tertium dicendum, quòd ad humilitatem pertinet ut homo defectus proprios considerans, seipsum non extollat. Sed hoc non pertinet ad humilitatem, sed potiùs ad ingratitudinem, quòd bona quæ quis à Deo possidet, contemnat. Et ex tali contemptu sequitur acedia; de his enim tristamur quæ quasi mala vel vilia reputamus. Sic ergo necesse est ut aliquis aliorum bona extollat, quòd tamen bona sibi divinitus provisa non contemnat, quia sic ei tristia redderentur.

Ad quartum dicendum, quòd peccatum semper est fugiendum. Sed impugnatio peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resistendo : fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentivum, sicut est in luxuria; unde dicitur I *ad Cor.*, VI : « Fugite fornicationem. » Resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliqua levi apprehensione. Et hoc contingit in acedia; quia quantò magis cogitamus de bonis spiritualibus, tantò magis nobis placentia redduntur, ex quo cessat acedia.

ARTICULUS II.

Utrùm acedia sit speciale vitium.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd acedia non sit speciale vitium. Illud enim quod convenit omni vitio, non constituit specialis vitii rationem. Sed quodlibet vitium facit ho-

(1) De his etiam qu. 11, de malo, art. 2 et art. 3.

fait que l'on s'attriste du bien spirituel qui lui est opposé : ainsi le luxurieux s'attriste du bien de la continence, et l'intempérant du bien de l'abstinence. Puis donc que le dégoût est une tristesse ayant pour objet un bien spirituel, comme nous l'avons dit, art. précéd., il paroît que ce n'est pas là un vice spécial.

2° Puisque le dégoût est une tristesse, il est opposé à la joie. Or, la joie n'est pas regardée comme une vertu spéciale. Le dégoût ne doit donc pas l'être non plus comme un vice spécial.

3° Le bien spirituel, étant un objet commun, que la vertu désire et que le vice fuit, ne constitue point une nature spéciale de vertu ou de vice, à moins qu'il n'y soit ajouté quelque autre circonstance. Mais si le dégoût est un vice spécial, rien ne paroît devoir lui donner ce caractère, si ce n'est l'horreur du travail; car on s'éloigne des biens spirituels, parce qu'ils sont pénibles, ce qui fait que le dégoût est une sorte d'ennui. Mais fuir le travail et chercher le repos du corps, paroît être l'effet d'un même vice, je veux dire de la paresse; et le dégoût ne seroit alors autre chose que la paresse. Or, cela est faux; car la paresse est opposée à la sollicitude, tandis que la joie l'est au dégoût. Donc le dégoût n'est pas un vice spécial.

Mais saint Grégoire, *Moral.*, XXXI, 17, distingue, au contraire, le dégoût des autres vices. C'est donc un vice spécial.

(Conclusion. — Le dégoût, considéré comme une tristesse que l'on ressent du bien divin qui doit être l'objet de la charité, est un vice spécial, opposé à la charité; tandis que le dégoût qui fait que nous nous attristons du bien d'une vertu quelconque, est un vice commun.)

Le dégoût étant une tristesse que l'on ressent du bien spirituel, n'aura point le caractère d'un vice spécial, si l'on prend le bien spirituel dans

---

minem tristari de bono spirituali opposito; nam luxuriosus tristatur de bono continentiæ, et gulosus de bono abstinentiæ. Cùm ergo acedia sit tristitia de bono spirituali, sicut dictum est, videtur quòd acedia non sit speciale peccatum.

2. Præterea, acedia cùm sit tristitia quædam, gaudio opponitur. Sed gaudium non ponitur una specialis virtus. Ergo neque acedia debet poni speciale vitium.

3. Præterea, spirituale bonum, cùm sit quoddam commune objectum, quod virtus appetit et vitium refugit, non constituit specialem rationem virtutis aut vitii, nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil videtur quòd contrahat ipsum ad acediam, si sit vitium speciale, nisi labor; ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona, quia sunt laboriosa : unde et acedia tædium quoddam est. Refugere autem labores, et quærere quietem corporalem ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam. Ergo acedia nihil aliud est quàm pigritia, quod videtur esse falsum; nam pigritia sollicitudini opponitur, acediæ autem gaudium. Non ergo acedia est speciale vitium.

Sed contra est, quòd Gregorius, XXXI *Moralium* (ubi suprà), distinguit acediam (1) ab aliis vitiis. Ergo est speciale vitium.

(Conclusio. — Acedia, quæ tristitia est de bono divino, ex charitate diligendo, speciale vitium est charitati contrarium; at acedia, qua tristamur de bono cujuslibet virtutis, generale vitium est.)

Respondeo dicendum, quòd cùm acedia sit tristitia de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit acedia

(1) Non sub nomine *acediæ*, sed sub nomine *tristitiæ*, ut cap. 17, in modernis exemplaribus videre est, ad illa verba *Job*, XXXIX : *Exhortationem ducum et ululatum exercitûs.*

sa généralité; parce que, comme nous l'avons dit, I II, quest. LXXI, art. 1, chaque vice repousse le bien spirituel de la vertu contraire. On ne peut pas dire non plus que le dégoût est un vice spécial, parce qu'il repousse le bien spirituel, en tant qu'il est laborieux, ou pénible au corps, ou un obstacle à ses plaisirs; car tout cela ne distingueroit pas le dégoût des vices charnels, dans lesquels l'homme cherche toujours le repos et les jouissances du corps. Il faut donc dire que dans les biens spirituels il y a un certain ordre; en effet, tous les biens spirituels qui sont renfermés dans les actes de chaque vertu particulière, se rapportent à un seul bien spirituel, qui est le bien divin, objet d'une vertu spéciale, la charité. Par conséquent, il appartient à chaque vertu de se réjouir de son propre bien spirituel, qui consiste dans son acte propre, tandis que cette joie spirituelle qui fait goûter le bien divin, appartient spécialement à la charité. Pareillement, cette tristesse que l'on ressent du bien spirituel qui se trouve dans les actes de chaque vertu, n'appartient point à quelque vice spécial, mais à tous les vices; tandis que, s'attrister du bien divin, dont la charité se réjouit, c'est le propre d'un vice spécial, qui s'appelle dégoût (1).

Et d'après cela, la réponse aux arguments est évidente.

ARTICLE III.

Le dégoût est-il un péché mortel?

Il paroît que le dégoût n'est pas un péché mortel. 1° Tout péché mortel est contraire à quelque précepte de la loi de Dieu. Or le dégoût ne paroît

(1) Quoique le dégoût du bien divin, tel que l'auteur vient de le préciser, diffère essentiellement comme vice de la haine de Dieu, telle qu'il nous l'a montrée plus haut, il est aisé néanmoins de saisir un trait de ressemblance entre ces deux sentiments : l'un et l'autre se trouvent au fond de tout péché, comme principe ou comme conséquence; mais ils ne prennent le caractère de vice spécial que dans les conditions qui viennent d'être déterminées. C'est dans

---

rationem specialis vitii, quia sicut dictum est, omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositæ. Similiter etiam non potest dici quòd sit speciale vitium acedia, in quantum refugit spirituale bonum prout est laboriosum vel molestum corpori, aut delectationis ejus impeditivum; quia hoc etiam non separaret acediam à vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem et delectationem corporis quærit. Et ideo dicendum est, quòd in spiritualibus bonis est quidam ordo. Nam omnia spiritualia bona quæ sunt in actibus singularum virtutum, ordinantur ad unum spirituale bonum, quod est bonum divinum, circa quod est specialis virtus quæ est charitas. Unde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu; sed ad charitatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale quo quis gaudet de bono divino. Et similiter illa tristitia qua quis tristatur de bono spirituali quod est in actibus singularum virtutum, non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia; sed tristari de bono divino, de quo charitas gaudet, pertinet ad speciale vitium quod acedia vocatur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrùm acedia sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd acedia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur præcepto legis

(1) De his etiam qu. 11. de malo, art. 3.

contraire à aucun précepte, comme on le voit évidemment, en parcourant un à un les préceptes du Décalogue. Donc le dégoût n'est pas un péché mortel.

2° Un péché d'action n'est pas moindre, dans le même genre, qu'un péché du cœur. Or se priver, par une action, d'un bien spirituel qui mène à Dieu, n'est pas un péché mortel; autrement celui-là pécheroit mortellement qui n'observe pas les conseils. Donc se priver volontairement, par un sentiment de tristesse, du fruit des œuvres spirituelles, n'est point un péché mortel. Le dégoût n'est donc pas un péché mortel.

3° On ne trouve point de péché mortel dans les hommes parfaits. Or le dégoût se trouve dans les hommes parfaits; car Cassien dit, *De inst. cœnob.*, X, 1 : « Les solitaires y sont le plus sujets, et cet ennemi attaque souvent, et avec plus de violence, ceux qui habitent le désert. » Donc le dégoût n'est pas toujours un péché mortel.

Mais il est dit, au contraire, II *Cor.*, VII, 10 : « La tristesse du siècle opère la mort. » Or tel est le dégoût; car il n'est pas une tristesse selon Dieu, laquelle est opposée à la tristesse selon le monde, et opère le salut. Le dégoût est donc un péché mortel.

(Conclusion. — Le dégoût porté jusqu'à la tristesse complète au sujet du bien spirituel et divin, est un péché mortel, dans son genre, puisqu'il est contraire à la charité; mais il est certain que le dégoût imparfait, qui n'existe que dans l'appétit sensitif et auquel la raison ne donne pas son consentement, n'est qu'un péché véniel.)

Comme nous l'avons déjà dit, I II, quest. LXXXVIII, art. 1 et 2, on appelle péché mortel celui qui ôte la vie spirituelle, dont le principe est

ce dernier cas seulement qu'ils doivent être, dans la confession, l'objet d'une accusation distincte et particulière; il n'en est plus ainsi quand on ne doit y voir qu'une circonstance commune à tous les péchés, et dont la gravité se mesure ordinairement sur celle du péché lui-même.

Dei. Sed acedia nulli præcepto videtur contrariari, ut patet discurrenti per singula præcepta decalogi. Ergo acedia non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum operis, in eodem genere, non est minus quàm peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente, non est peccatum mortale; alioquin mortaliter peccaret quicumque consilia non observaret. Ergo recedere per tristitiam ab hujusmodi spiritualibus operibus, non est peccatum mortale. Non ergo acedia est peccatum mortale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale in viris perfectis invenitur. Sed acedia invenitur in viris perfectis; dicit enim Cassianus in lib. X *De institutis cœnobiorum* (cap. 1), quòd « acedia est solitariis magis experta, et in eremo commorantibus infestior hostis ac frequens. » Ergo acedia non est semper peccatum mortale

Sed contra est, quod dicitur II *ad Cor.*, VII: « Tristitia sæculi mortem operatur. » Sed hujusmodi est acedia; non enim est tristitia secundùm Deum, quæ contra tristitiam sæculi dividitur, et salutem operatur. Ergo est peccatum mortale.

(Conclusio. — Acedia quæ tristitia est perfecta de spirituali bono divino, peccatum mortale ex suo genere est, cùm charitati adversetur; at acediam imperfectam, secundùm sensualitatis motum sine rationis consensu, veniale peccatum esse constat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 88, art. 1 et 2), peccatum mortale dicitur quod spiritualem vitam tollit, quæ est per charitatem, secundùm quam Deus

dans la charité, par laquelle Dieu habite en nous. D'où il suit qu'un péché est mortel, dans son genre, quand de lui-même et selon sa propre nature, il est contraire à la charité. Or tel est le dégoût; car l'effet propre de la charité est de se réjouir en Dieu, comme nous l'avons dit plus haut, quest. XXVIII, art. 1, tandis que le dégoût est une tristesse ayant pour objet un bien spirituel, considéré comme un bien divin. C'est pourquoi le dégoût est un péché mortel dans son genre. Mais il faut observer que, de tous les péchés qui sont mortels dans leur genre, il n'y a de vraiment mortels que ceux qui sont parfaitement consommés. Or, la consommation du péché est dans le consentement de la raison; car nous parlons ici du péché humain, qui consiste dans l'acte humain, dont la raison est le principe. Par conséquent, si le péché ne fait que commencer dans la partie sensitive, et qu'il ne parvienne point jusqu'au consentement de la raison, le péché n'est que véniel, à cause de l'imperfection de l'acte; c'est ainsi que par rapport à l'adultère, la concupiscence qui s'arrête à l'appétit sensitif, est un péché véniel; elle ne devient un péché mortel, que si elle arrive jusqu'au consentement de la raison. Pareillement, le mouvement de dégoût se fait quelquefois dans les sens seulement, à cause de la guerre de la chair contre l'esprit, et alors il y a péché véniel; mais quelquefois aussi ce mouvement parvient jusqu'à la raison; et alors, la chair prévalant tout-à-fait contre l'esprit, celui-ci consent à repousser avec horreur et à détester le bien divin : et dans ce cas, il est manifeste que le dégoût est un péché mortel (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le dégoût est contraire au précepte de

(1) Sans sortir donc des limites qui lui ont été assignées, ou bien, en d'autres termes plus communément usités, tout en demeurant dans son genre, le dégoût peut aller jusqu'au péché mortel; et, par conséquent, il est de son genre un péché mortel. Il peut aussi n'être qu'un péché véniel, et l'auteur vient d'expliquer dans quelles circonstances. Il faut seulement, pour bien comprendre toute cette explication, avoir bien présentes à l'esprit, d'une part, la notion

---

nos inhabitat. Unde illud peccatum ex suo genere est peccatum mortale, quòd de se secundùm propriam rationem contrariatur charitati. Hujusmodi autem est acedia; nam proprius effectus charitatis est gaudium de Deo, ut suprà dictum est (qu. 28, art. 1). Acedia autem est tristitia de bono spirituali in quantum est bonum divinum (1). Unde, secundùm suum genus, acedia est peccatum mortale. Sed considerandum est, in omnibus peccatis quæ sunt secundùm suum genus mortalia, quòd non sunt mortalia, nisi quando suam perfectionem consequuntur. Est enim consummatio peccati in consensu rationis; loquimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cujus principium est ratio. Unde, si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, et non pertingat usque ad consensum rationis, propter imperfectionem actûs est peccatum veniale. Sicut in genere adulterii concupiscentia quæ sistit in sola sensualitate, est peccatum veniale; si tamen pervenitur usque ad consensum rationis, est peccatum mortale. Ita etiam et motus acediæ in sola sensualitate quandoque est, propter repugnantiam carnis ad spiritum; et tunc est peccatum veniale. Quandoque verò pertingit usque ad rationem, quæ consentit in fugam et horrorem et detestationem boni divini, carne contra spiritum omnino prævalente; et tunc manifestum est quòd acedia est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd acedia con-

(1) Vel formaliter ut divinum est, vel finaliter ut ad illud refertur.

la sanctification du sabbat, lequel, en tant que précepte moral, ordonne le repos de l'esprit en Dieu; on viole donc ce précepte en s'attristant du bien divin.

2° Le dégoût n'est pas une répulsion de l'ame pour toute sorte de bien spirituel, mais pour le bien divin auquel le cœur doit nécessairement s'attacher. D'où il suit que si l'on s'attriste d'être obligé de faire des actes de vertu, que l'on n'est pas tenu d'accomplir, on ne pèche point alors par dégoût, mais seulement quand on s'attriste des devoirs que l'on a rigoureusement à remplir pour la gloire de Dieu.

3° On trouve dans les saints quelques mouvements imparfaits de dégoût, lesquels cependant ne vont point jusqu'au consentement de la raison.

ARTICLE IV.

Le dégoût doit-il être considéré comme un vice capital?

Il paroît que le dégoût ne doit pas être traité de vice capital. 1° On appelle vice capital celui qui porte à des actes de péché, comme il a été dit, question précédente, art. 5, et I II, quest. XXXIV, art. 4. Or, le dégoût ne porte point à agir, mais plutôt il éloigne de l'action. Donc il ne doit pas être traité de vice capital.

2° Un vice capital engendre d'autres vices qui lui sont attribués; et saint Grégoire, *Moral.*, XXXI, 17, en attribue six au dégoût, à savoir: « la malice, la rancune, la pusillanimité, le désespoir, la lâcheté quant aux choses commandées, la légèreté d'esprit quant aux choses défendues. » Or ces vices ne paroissent pas, en réalité, prendre naissance dans le dégoût. Car la rancune paroît être la même chose que la haine, laquelle

qu'il a donnée ailleurs du péché mortel dans son genre, et, de l'autre, la différence qu'il a établie entre l'appétit inférieur ou sensitif et l'appétit supérieur ou rationnel.

---

trariatur præcepto de sanctificatione sabbati; in quo secundùm quòd est præceptum morale, præcipitur quies mentis in Deo, cui etiam contrariatur tristitia mentis de bono divino.

Ad secundum dicendum, quòd acedia non est recessus mentalis à quocumque spirituali bono, sed à bono divino, cui oportet mentem inhærere ex necessitate. Unde si quis contristetur de hoc quòd aliquis cogit eum implere opera virtutis, quæ facere non tenetur, non est peccatum acediæ, sed quando contristatur in his quæ ei imminent facienda propter Deum.

Ad tertium dicendum, quòd in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus acediæ, qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis.

ARTICULUS IV.

Utrùm acedia debeat poni vitium capitale.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd acedia non debeat poni vitium capitale. Vitium enim capitale dicitur quod movet ad actus peccatorum, ut suprà habitum est (qu. 34, art. 5). Sed acedia non movet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo. Ergo non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, vitium capitale habet filias sibi deputatas. Assignat autem Gregorius, XXXI *Moral.* (ut suprà), sex filias acediæ, quæ sunt « malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, evagatio mentis circa illicita; » quæ non videntur convenienter oriri

(1) De his etiam infrà, qu. 36, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 44, qu. 2, art. 3; et qu. 11, de malo, art. 4.

vient de l'envie, comme nous l'avons dit, question précédente, art. 6; la malice est une chose commune à tous les vices; de même l'on trouve dans tous les vices la légèreté d'esprit à l'égard de ce qui est défendu; la lâcheté, concernant ce qui est commandé, paroît être identique avec le dégoût; enfin, la pusillanimité et le désespoir peuvent naître de tous les péchés, quels qu'ils soient. C'est donc à tort que le dégoût est traité de vice capital.

3° Saint Isidore, *De summo bono*, II, 37, distingue le vice du dégoût, du vice de la tristesse, en disant: « Il y a tristesse, quand on s'éloigne d'un devoir de rigueur, grave et difficile, et il y a dégoût, quand on cherche un repos illégitime. » Et il ajoute que la rancune, la pusillanimité, l'amertume et le désespoir, naissent de la tristesse, et que le dégoût donne naissance à sept autres vices, qui sont: « l'oisiveté, la somnolence, l'importunité de l'esprit, l'inquiétude du corps, l'instabilité, le verbiage, la curiosité. » Il paroît donc que saint Grégoire ou saint Isidore s'est trompé en faisant du dégoût un vice capital, et en lui attribuant d'autres vices.

Mais saint Grégoire dit, au contraire, *Moral.*, XXXI, *loc. cit.*, que « le dégoût est un vice capital, et qu'il engendre les vices qui lui sont attribués. »

(Conclusion. — Le dégoût étant une tristesse que l'on ressent du bien spirituel et divin, est nécessairement un vice capital, lequel engendre la malice, la rancune, la pusillanimité, le désespoir à l'égard des préceptes, et la légèreté d'esprit (1).)

Comme nous l'avons déjà dit, I II, quest. LXXXIV, art. 3 et 4, on appelle vice capital celui qui, comme cause finale, doit nécessairement

(1) Si parmi les mots que nous avons cru devoir employer en françois pour désigner les divers effets attribués au dégoût par saint Thomas, sur l'autorité de saint Grégoire, il en est

---

ex acedia. Nam rancor idem esse videtur quod odium, quod oritur ex invidia, ut suprà dictum est (qu. præced., art. 6); malitia autem est genus ad omnia vitia; et similiter evagatio mentis circa illicita, in omnibus vitiis invenitur; torpor autem circa præcepta idem videtur esse quod acedia; pusillanimitas autem et desperatio ex quibuscumque peccatis oriri possunt. Non ergo convenienter ponitur acedia esse vitium capitale.

3. Præterea, Isidorus in lib. *De summo bono*, distinguit vitium acediæ à vitio tristitiæ, dicens « tristitiam esse in quantum recedit à graviori et laborioso ad quod tenetur; acediam autem in quantum se convertit ad quietem indebitam. » Et dicit de tristitia oriri rancorem, pusillanimitatem, amaritudinem, desperationem; de acedia verò dicit oriri septem, quæ sunt « otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas. » Ergo videtur quòd vel à Gregorio vel ab Isidoro malè assignetur acedia vitium capitale cum suis filiabus.

Sed contra est, quòd idem Gregorius dicit, XXXI *Moral.* (ut suprà), « acediam esse vitium capitale, et habere prædictas filias. »

(Conclusio. — Cùm acedia tristitia sit de spirituali bono, vitium capitale necessariò est; cujus filiæ sunt malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, ac mentis evagatio.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1), vitium capitale dicitur esse ex quo promptum est ut alia vitia oriantur, secundùm

(1) Tum in hac ipsa part., qu. 34, art. 5, ut argum. 1 notatum est; tum in 1, 2, qu. 84, art. 3, an sint capitalia quædam vitia; et art. 4, an benè septem numerentur.

engendrer d'autres vices. Or, comme les hommes se livrent à un grand travail, à cause du plaisir, soit pour se le procurer, soit en obéissant à son impulsion; de même ils se donnent beaucoup de soins, à cause de la tristesse, soit pour l'éviter, soit parce que de son propre poids elle les entraîne à telle autre action. Par conséquent, puisque le dégoût est une sorte de tristesse, comme nous l'avons dit, art. 2 et I II, quest. XXXV, art. 8, c'est avec raison qu'il est traité de vice capital.

Je réponds aux arguments: 1° Le dégoût, en accablant l'esprit, empêche l'homme, il est vrai, de faire des œuvres qui lui causent de la tristesse; et toutefois il l'excite à des choses qui sont conformes à la tristesse, comme les larmes, ou bien à d'autres, dont l'effet est de faire éviter la tristesse elle-même.

2° Saint Grégoire attribue au dégoût les vices qu'il engendre réellement; car, puisque, d'après le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 5 et 6, « Personne ne peut demeurer longtemps dans la tristesse, privé de tout plaisir, » il faut nécessairement que la tristesse produise un double effet : le premier, que l'homme s'éloigne des choses qui l'attristent; le second, qu'il passe à d'autres, dans lesquelles il se complaît; comme on voit se porter aux plaisirs des sens ceux qui ne goûtent point les jouissances spirituelles (1), d'après Aristote, *Ethic.*, X, 6. On remarque, en effet,

qui ne portent pas immédiatement à l'esprit l'idée précise de ces deux saints docteurs, la discussion qui va suivre en établira parfaitement le sens. Il seroit inutile d'anticiper sur la marche naturelle du raisonnement, en donnant ici une explication de chacun de ces mots. Il seroit d'ailleurs très-difficile de donner et de saisir cette explication, avant d'avoir vu les principes sur lesquels elle doit être appuyée.

(1) Intellectuelles, dit Aristote; mais il ne faut pas perdre de vue la transformation que le docteur angélique a fait subir à la philosophie du Stagyrite. La philosophie toute seule avoit déjà vu combien l'homme dégoûté des jouissances supérieures de l'ame étoit par là même entraîné vers les plaisirs grossiers des sens. La profondeur et la portée de la leçon morale renfermée dans l'observation faite ici par notre saint auteur, n'échapperont pas au regard du lecteur attentif et sérieux. Il est également aisé de voir le parti que peuvent en tirer le moraliste et l'orateur chrétiens. Quel magnifique sujet à développer, surtout dans un siècle comme le nôtre! Mais pour que la leçon eût toute son utilité, il ne faudroit pas se contenter de

---

rationem causæ finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex ejus impetu ad aliquid agendum permoti, ita etiam propter tristitiam multa operantur, vel ut ipsam evitent, vel ejus pondere in aliqua agenda prorumpentes. Unde cùm acedia sit tristitia quædam, ut suprà dictum est (1), convenienter ponitur vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quòd acedia aggravando animum, hominem impedit ab illis operibus quæ tristitiam causant; sed tamen inducit animum ad aliqua agenda, vel quæ sunt tristitiæ consona, sicut ad plorandum, vel etiam ad aliqua per quæ tristitia evitatur.

Ad secundum dicendum, quòd Gregorius convenienter assignat filias acediæ; quia enim, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, « nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia, » necesse est quòd ex tristitia aliquid dupliciter oriatur : uno modo, ut homo recedat à contristantibus; alio modo, ut ad alia transeat in quibus delectetur : sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transferunt se ad corporales, secundùm Philosophum in X *Ethic.* In fuga autem tristitiæ talis pro-

1 Ex Damasceno nempe art. 1; ut et 1, 2, qu. 35, art. 8, ubi quatuor tristitiæ species ex eodem pleniùs explicantur, et inter illas ista.

qu'ainsi procède celui qui fuit la tristesse; car il évite tout d'abord les choses qui la produisent, et, en second lieu, il cherche même à la combattre. Or, les biens spirituels, dont le dégoût s'attriste, comprennent à la fois une fin et des moyens pour y parvenir. On se soustrait à la fin par le *désespoir;* les biens qui conduisent à cette fin, et qui ont pour objet des choses ardues et seulement de conseil, on les fuit par la *pusillanimité.* Quant aux biens qui se rapportent à la justice commune, on les évite par la *lâcheté* à l'égard des préceptes. Pour combattre les biens spirituels dont le dégoût s'attriste, tantôt il s'en prend aux hommes qui excitent à cette sorte de biens, et alors c'est de la *rancune*, tantôt il s'attache aux biens spirituels eux-mêmes, qu'il a pris en aversion, et alors c'est véritablement de la *malice.* Enfin, la tristesse nous portant quelquefois à passer des biens spirituels aux voluptés sensuelles, le dégoût engendre alors la *légèreté* de l'esprit sur les choses illicites. Cette explication rend évidente la réponse aux objections, relativement à chacun des vices qui naissent du dégoût. Car, la malice ne se prend pas ici pour ce qui est commun à tous les vices; mais dans le sens que nous venons de dire. La rancune non plus n'est point prise ici pour la haine en général, mais pour une sorte d'indignation, comme nous l'avons également observé.

3° Cassien, *De instit. cœnob.*, X, 1, et IX, 1, distingue la tristesse du dégoût. Mais saint Grégoire, *loc. cit.*, *arg.*, 2, appelle avec plus de raison le dégoût *tristesse*, parce que, comme nous l'avons vu, art. 2, la tristesse n'est pas un vice distinct des autres, en tant que l'on s'éloigne d'une œuvre grave et pénible, ou parce qu'on s'attriste pour d'autres causes quelconques, mais seulement en tant que l'on s'attriste du bien divin;

montrer les funestes conséquences du dégoût spirituel; une chose non moins importante seroit d'en étudier les causes. Les conversations dangereuses ou inutiles, les lectures mauvaises ou simplement frivoles, le goût des amusements mondains et des vaines parures trouveroient là une condamnation bien méritée.

---

cessus attenditur, quia primò homo fugit contristantia; secundò etiam impugnat ea quæ tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona de quibus tristatur acedia, sunt et finis et id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per *desperationem;* fuga autem bonorum quæ sunt ad finem, quantum ad ardua quæ subsunt consiliis, fit per *pusillanimitatem*, quantum autem ad ea quæ pertinent ad communem justitiam, fit per *torporem circa præcepta.* Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium, quandoque quidem est circa homines, qui ad bona spiritualia inducunt, et hic est *rancor;* quandoque verò se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur, et hoc propriè est *malitia.* In quantum autem propter tristitiam à spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediæ *evagatio circa illicita.* Per quod patet responsio ad ea quæ circa singulas filias objiciebantur; nam *malitia* non accipitur hic secundùm quòd est genus vitiorum, sed sicut dictum est; *rancor* etiam non accipitur hic communiter pro odio, sed pro quadam indignatione, sicut dictum est: et idem dicendum est de aliis.

Ad tertium dicendum, quòd etiam Cassianus in lib. *De institutis cœnobiorum*, distinguit tristitiam ab acedia. Sed convenientiùs Gregorius acediam *tristitiam* nominat; quia sicut suprà dictum est (art. 2), tristitia non est vitium ab aliis distinctum secundùm quòd aliquis recedit à gravi et laborioso opere, vel secundùm quascumque alias causas aliquis tristetur;

c'est ce qui constitue la nature du dégoût, lequel recherche un repos immérité, autant qu'il méprise le bien divin. Quant aux vices que saint Isidore fait venir du dégoût et de la tristesse, ils se réduisent à ceux dont saint Grégoire fait l'énumération ; car l'amertume, que saint Isidore attribue à la tristesse, est un effet de la rancune. L'oisiveté et la somnolence reviennent à la lâcheté pour accomplir les préceptes, à l'égard desquels un homme se montre oisif en les omettant, et somnolent en les accomplissant avec négligence. Les cinq autres vices qu'il fait naître du dégoût, appartiennent tous à la dissipation de l'esprit quant aux choses défendues; cette dissipation, quand elle réside dans la partie supérieure d'un esprit qui cherche à se répandre indistinctement sur différents objets, s'appelle *importunité d'esprit ; curiosité*, quand elle a pour objet de connoître ; *verbiage*, quand elle se répand en une multitude de paroles, *agitation du corps*, par rapport à celui qu'elle empêche de rester dans la même position, c'est-à-dire, quand la légèreté de l'esprit se trahit par l'agitation anormale des membres ; *instabilité*, en tant qu'elle pousse d'un lieu à un autre, ou bien encore en ce qu'elle fait souvent changer de projet.

---

sed solùm secundùm quòd tristatur de bono divino, quod pertinet ad rationem acediæ, quæ in tantum convertit ad quietem indebitam, in quantum aspernatur bonum divinum. Illa autem quæ Isidorus ponit oriri ex acedia et tristitia, reducuntur ad ea quæ Gregorius ponit ; nam *amaritudo* quam Isidorus ponit oriri ex tristitia, est quidam effectus *rancoris ; otiositas* autem et *somnolentia* reducuntur ad *torporem circa præcepta ;* circa quæ est aliquis *otiosus*, omnino ea prætermittens, et *somnolentus*, ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque quæ ponit ex acedia oriri, pertinent ad evagationem mentis circa illicita ; quæ quidem secundùm quòd in ipsa arce mentis residet, volentis importunè ad diversa se diffundere, vocatur *importunitas mentis ;* secundùm autem quòd pertinet ad cognitionem, dicitur *curiositas ;* quantum autem ad locutionem, dicitur *verbositas ;* quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur *inquietudo corporis*, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagacitatem indicat mentis ; quantum autem ad diversa loca, dicitur *instabilitas ;* vel potest accipi instabilitas secundùm mutabilitatem propositi.

QUESTION XXXVI.

De l'envie.

Il faut traiter maintenant de l'envie.

Or, sur cette matière, on demande quatre choses : 1° Qu'est-ce que l'envie? 2° Est-elle un péché? 3° Est-elle un péché mortel? 4 Est-elle un vice capital, et quels vices engendre-t-elle?

ARTICLE I.

L'envie est-elle une tristesse?

Il paroît que l'envie n'est pas une tristesse. 1° En effet, l'objet de la tristesse, c'est le mal. Or, l'objet de l'envie, c'est le bien ; car saint Grégoire parlant de l'envieux, dit, *Moral.*, V, 31 : « Un esprit ombrageux qui s'offusque et se chagrine du bonheur d'autrui, est à lui-même son tourment. » Donc l'envie n'est pas une tristesse.

2° La ressemblance ne produit point la tristesse, mais plutôt la joie. Or, la ressemblance produit l'envie ; car le Philosophe dit, *Reth.*, II, 10 : « Ceux-là sont envieux qui trouvent des gens qui leur ressemblent, ou par la naissance, ou par l'intelligence, ou par la taille, ou par le costume, ou par la réputation. » L'envie n'est donc pas de la tristesse.

3° La tristesse vient de ce que l'on manque de quelque chose ; de là, ceux qui manquent de beaucoup, sont plus portés à la tristesse, comme nous l'avons dit, en traitant des passions, I, II, quest. XXXVI et quest. LXVII, art. 3. Or, ceux-là sont envieux qui manquent de peu, ou

---

QUÆSTIO XXXVI.

De invidia, in quatuor articulos divisa

Deinde considerandum est de invidia.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Quid sit invidia. 2° Utrùm sit peccatum. 3° Utrùm sit peccatum mortale. 4° Utrùm sit vitium capitale, et de filiabus ejus.

ARTICULUS I.

Utrùm invidia sit tristitia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd invidia non sit tristitia. Objectum enim tristitiæ est malum. Sed objectum invidiæ est bonum; dicit enim Gregorius in V *Moral.* (cap. 31 vel 34), de invido loquens : « Tabescentem mentem sua pœna sauciat, quem felicitas torquet aliena. » Ergo invidia non est tristitia.

2. Præterea, similitudo non est causa tristitiæ, sed magis delectationis. Sed similitudo est causa invidiæ ; dicit enim Philosophus in II *Rhetor.* : « Invidebunt tales quibus sunt aliqui similes, aut secundùm genus, aut secundùm cognitionem, aut secundùm staturam, aut secundùm habitum, aut secundùm opinionem. » Ergo invidia non est tristitia.

3. Præterea, tristitia ex aliquo defectu causatur : unde illi qui sunt in magno defectu, sunt ad tristitiam proni, ut suprà dictum est, cùm de passionibus ageretur. Sed « illi quibus modicum deficit, et qui sunt amatores honoris, et qui reputantur sapientes, sunt invidi, » ut

(1) De his etiam infrà, art. 2; et qu. 10, de malo, art. 1, ad 5, et art. 2, ad 1; et qu. 11, art. 3 et 4, corp.; et *Job*, V, in princip.

qui aiment les honneurs, ou qui passent pour sages, comme le démontre Aristote, *loc. cit.* Donc l'envie n'est point de la tristesse.

4° La tristesse est opposée à la joie. Or, les choses opposées ne peuvent avoir la même cause. Donc, puisque le souvenir des biens que l'on a possédés est une cause de joie, comme nous l'avons dit, I, II, quest. XXXII, art. 3, il ne saurait être une cause de tristesse. Cependant il produit l'envie; car Aristote dit, *Rth.*, II, 10 : « Il y en a qui portent envie à ceux qui ont ou qui ont eu des choses qui convenoient à leur ambition ou qu'eux-mêmes ont autrefois possédées. » Donc l'envie n'est point une tristesse.

Mais saint Jean Damascène, au contraire, *De fid. orth.*, II, fait de l'envie une espèce de tristesse, et dit que « l'envie est une tristesse que l'on ressent du bien du prochain. »

(Conclusion. — L'envie est la tristesse que nous ressentons du bien du prochain, considéré comme notre mal, ou comme une atteinte à notre bien (1).)

L'objet de la tristesse, c'est le propre mal de chacun. Or, il arrive quelquefois que ce qui est un bien pour autrui, nous l'envisageons comme un mal pour nous. Sous ce rapport, le bien du prochain peut devenir un sujet de tristesse; et cela de deux manières : d'abord, quand on s'attriste du bien d'autrui, en tant qu'on le considère comme un danger imminent de dommage pour soi-même; comme quand un homme s'attriste de l'élévation de son ennemi, parce qu'il craint d'en être lésé; alors la tristesse n'est pas de l'envie, elle est plutôt un effet de la crainte (2),

(1) La conclusion résume bien, cette fois, la substance de l'article. Elle présente sous la forme de définition la déduction théologique par laquelle saint Thomas arrive à déterminer la nature ou l'essence de l'envie; et cette définition est celle qui a prévalu, à de très-légères modifications près, dans l'enseignement soit supérieur, soit élémentaire de la morale évangélique. C'est du reste ainsi qu'une définition doit être obtenue pour avoir une valeur réelle et revêtir un certain caractère d'autorité. Rien de plus simple ni de plus facile en apparence; rien de plus sérieux dans ce que l'on pourroit appeler la combinaison intime et le travail de préparation.

(2) Et cette crainte peut souvent être parfaitement légitime. Aussi n'est-ce pas là ce qui

---

patet per Philosophum in II *Rhetor*. Ergo invidia non est tristitia.

4. Præterea, tristitia delectationi opponitur. Oppositorum autem non est eadem causa. Ergo, cùm memoria bonorum habitorum sit causa delectationis, ut suprà dictum est (1), non erit causa tristitiæ. Est autem causa invidiæ; dicit enim Philosophus in II *Rhetor*. (ut suprà), quòd « his aliqui invident, qui habent aut possederunt quæ ipsis conveniebant, aut quæ ipsi quandoque possidebant. » Ergo invidia non est tristitia.

Sed contra est, quòd Damascenus in II. lib. ponit invidiam speciem tristitiæ, et dicit quòd « invidia est tristitia de alienis bonis. »

(Conclusio. — Invidia est tristitia de bono proximi, prout proprium malum æstimatur, et diminutivum proprii boni.)

Respondeo dicendum, quòd objectum tristitiæ est malum proprium. Contingit autem id quod est alienum bonum apprehendi ut malum proprium; et secundùm hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo, quando quis tristatur de bono alicujus, in quantum imminet sibi ex hoc periculum alicujus nocumenti; sicut cùm homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum lædat. Et talis tristitia non est invidia,

(1) Nempe iterùm 1, 2, qu. 32, art. 3, ex professo

comme le dit Aristote, *Reth.*, II, 9. On regarde, en second lieu, le bien d'autrui comme un mal pour soi, quand on y voit une atteinte portée à sa gloire et à sa prééminence; et c'est de cette manière que l'envie s'attriste du bien des autres. C'est pourquoi les hommes sont principalement envieux des biens où il y a de la gloire, et par lesquels ils aiment à être honorés et estimés, comme le dit le Philosophe, *Reth.*, II, 10.

Je réponds aux arguments : 1° Rien n'empêche que ce qui est un bien pour l'un ne soit considéré comme un mal pour l'autre; et dans ce cas, le bien même peut être un sujet de tristesse, dans le sens que nous venons de le dire.

2° Comme l'envie a pour objet la gloire d'autrui, en tant qu'elle diminue celle que l'on désire pour soi, il s'ensuit que l'on ne peut être envieux que de ceux que l'on cherche à égaler ou à surpasser en gloire, ce qui ne peut avoir lieu à l'égard de ceux qui sont trop éloignés de notre condition; car il n'y a qu'un insensé qui cherche à égaler ou a surpasser en gloire ceux qui sont de beaucoup au-dessus de lui, tel qu'un homme du peuple par rapport à un roi, ou tel qu'un roi lui-même par rapport à un homme du peuple, au-dessus duquel il est fort élevé. C'est pourquoi l'homme ne porte point envie à ceux qui sont pour lui à une grande distance de lieux, d'âge ou de condition, mais à ceux qui sont près de lui, et qu'il s'efforce d'égaler ou de surpasser (1). Car, s'ils l'emportent en gloire, c'est contre notre volonté, ce qui nous donne de la tristesse. La ressemblance au contraire nous cause de la joie, quand elle est en harmonie avec notre volonté.

3° Un homme ne s'efforce pas d'avoir des choses qui lui font complètement défaut. C'est pourquoi quand quelqu'un l'emporte sur lui, quant à

constitue l'envie. L'auteur vient de poser une distinction; et c'est dans le développement du second terme de ette distinction qu'il va montrer la véritable source de ce vice; ce qu'il achève d'expliquer ensuite dans les réponses aux arguments.

(1) C'est la pensée que nous avons exprimée dans une note antérieure, au sujet de la thèse où l'auteur a démontré que la haine, celle même qui a Dieu pour objet, a sa première cause dans l'envie.

---

sed magis timoris effectus, ut Philosophus dicit in II *Rhetor*. Alio modo bonum alterius æstimatur ut malum proprium in quantum est diminutivum propriæ gloriæ vel excellentiæ; et hoc modo de bono alterius tristatur invidia. Et ideo præcipuè de illis bonis homines invident, in quibus est gloria, « et in quibus homines amant honorari et in opinione esse, » ut Philosophus dicit in II *Rhetor*.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est bonum uni, apprehendi ut malum alteri. Et secundùm hoc tristitia potest esse de bono, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd quia invidia est de gloria alterius, in quantum diminuit gloriam quam quis appetit, consequens est ut de illis tantùm invidia habeatur, quibus homo vult se æquare vel præferre in gloria. Hoc autem non est respectu multùm à se distantium; nullus enim, nisi insanus, studet se æquare vel præferre in gloria his qui sunt multò eo majores, putà plebeius homo regi, vel etiam rex plebeio, quem multùm excedit. Et ideo his qui multùm distant vel loco, vel tempore, vel statu, homo non invidet, sed his qui sunt propinqui, quibus se nititur æquare vel præferre. Nam cùm illi excedunt in gloria, accidit hoc contra nostram voluntatem; et inde causatur tristitia. Similitudo autem delectationem causat, in quantum concordat voluntati.

Ad tertium dicendum, quòd nullus conatur ad ea in quibus est multùm deficiens; et ideo

ces choses, il ne lui porte point envie. Mais s'il lui manque peu de choses, il lui semble qu'il peut y atteindre, et il fait des efforts pour cela; de sorte que, si, malgré ses efforts, il voit la gloire d'autrui l'emporter sur la sienne, il s'en attriste. Et de là vient que les hommes qui ambitionnent les honneurs sont les plus envieux. Les pusillanimes sont de leur côté sujets à l'envie, parce qu'ils s'exagèrent tout; et quoi qu'il arrive de bien à quelqu'un, ils se croient surpassés de beaucoup. De là cette parole de *Job.*, V, 2 : « L'envie tue le plus petit. » Ce qui fait dire aussi à saint Grégoire, *Moral.*, V, 31 : « Nous ne pouvons porter envie qu'à ceux que nous croyons nous être supérieurs sous quelque rapport. »

4° Le souvenir des biens passés, en tant qu'ils nous ont appartenu, nous cause de la joie; mais il produit la tristesse, quand on les considère comme perdus; et il porte à l'envie, quand on les envisage comme possession d'autrui, parce que nous croyons y voir la plus grande dérogation à notre propre gloire. C'est pourquoi le Philosophe dit, *Reth.*, II, 10, que « les vieillards sont envieux des jeunes gens, et que ceux qui se sont mis en grands frais pour obtenir quelque avantage, portent envie à ceux qui l'ont obtenu sans se donner beaucoup de soins; car ils ont la douleur et d'avoir perdu leurs biens et de voir que d'autres les possèdent. »

ARTICLE II.

L'envie est-elle un péché?

Il paroît que l'envie n'est pas un péché. 1° Saint Jérôme écrivant à Læta sur l'éducation de sa fille, dit : « Donnez-lui des compagnes avec les-

---

cùm aliquis in hoc eum excedat, non invidet. Sed si modicum deficiat, videtur quòd ad hoc pertingere possit; et sic ad hoc conatur. Unde, si frustretur ejus conatus, propter excessus gloriæ alterius tristatur; et inde est quòd amatores honoris sunt magis invidi. Et similiter etiam pusillanimes sunt invidi, quia omnia reputant magna; et quidquid boni alicui accidat, reputant se in magno superatos esse. Unde et *Job*, V, dicitur: « Parvulum occidit invidia (1). » Et Gregorius dicit in V *Moral.* (ut suprà), quòd « invidere non possumus, nisi eis quos nobis in aliquo meliores putamus. »

Ad quartum dicendum, quòd memoria præteritorum bonorum, in quantum fuerunt habita, delectationem causat; sed in quantum sunt amissa, causat tristitiam, et in quantum ab aliis habentur, causat invidiam, quia hoc maximè videtur gloriæ propriæ derogare. Et ideo dicit Philosophus in II *Rhetor.* (ut suprà), quòd senes invident junioribus, et illi qui multùm expenderunt ad aliquid consequendum, invident his qui parvis expensis illud sunt consecuti; dolent enim de amissione suorum bonorum, et de hoc quòd alii consecuti sunt bona.

ARTICULUS II.

Utrùm invidia sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd invidia non sit peccatum. Dicit enim Hieronymus *ad Lætam* de instructione filiæ : « Habeat socias, cum quibus discat, quibus invideat,

(1) Etsi paulò aliter græcè πεπλανημένον θανατοῖ ζῆλος, id est, *errantem interficit vel mortificat æmulatio* sive *zelus*. Mundanus nempe vel carnalis qui parit passim contentiones, I. *ad Cor.*, III, v. 3, et *Jac.*, III, v. 14 ac deinceps, ubi *zelus amarus* appellatur; vel præpostera æmulatio quæ *non secundùm scientiam, ad Rom.*, X, v. 2.

(2) De his etiam infrà, qu. 158, art. 1, corp.; et de malo, qu. 10, art. 1; et super *Psalm.* XXXVI, in princip.

quelles elle étudie, qui excitent son envie, et dont les éloges stimulent son ardeur. » Or on ne doit exciter personne à pécher. Ce n'est donc pas un péché que l'envie.

2° L'envie est une tristesse que l'on ressent du bien d'autrui, comme le dit saint Jean Damascène, *De fid. orth.*, II, 14. Or, ce sentiment est quelquefois louable ; car il est dit, *Prov.*, XXIX, 2 : « Quand les impies auront usurpé le pouvoir, le peuple gémira. » Donc l'envie n'est pas toujours un péché.

3° L'envie implique un certain zèle. Or le zèle est une bonne chose, d'après ces paroles, *Psal.* LXVIII, 12 : « Le zèle de votre maison m'a consumé. » L'envie n'est donc pas toujours un péché.

4° La peine se distingue par opposition de la faute. Or l'envie est une peine ; car saint Grégoire dit, *Moral.*, V, 31 : « Quand le cœur s'est laissé corrompre par le poison de l'envie, tout à l'extérieur annonce combien l'ame est profondément agitée par cette folle passion. En effet, le teint du visage devient pâle, le regard s'affaisse, l'esprit s'enflamme, les membres se refroidissent, le délire s'empare de l'imagination, on grince des dents. » Donc l'envie n'est pas un péché.

Mais il est dit, au contraire, *Galat.*, V, 26 : « Ne devenons point désireux de la vaine gloire, nous provoquant mutuellement, étant envieux les uns des autres. »

(Conclusion. — S'attrister de ce que le prochain excelle en quelque bien, est directement contraire à l'amour du prochain ; par conséquent, l'envie qui est ce genre de tristesse, est toujours un péché.)

Comme nous l'avons dit, art. précéd., l'envie est une tristesse que l'on ressent des biens d'autrui. Or, cette tristesse peut avoir lieu de quatre manières : Premièrement, lorsque l'on s'attriste du bien d'un autre, parce qu'on en pressent un dommage ou pour soi-même ou pour d'autres

---

quarum laudibus mordeatur. » Sed nullus sollicitandus ad peccatum. Ergo invidia non est peccatum.

2. Præterea, invidia est tristitia de alienis bonis, ut Damascenus dicit (ubi suprà). Sed hoc quandoque laudabiliter fit; dicitur enim *Prov.*, XXIX : « Cùm impii sumpserint principatum, gemet populus. » Ergo invidia non est semper peccatum.

3. Præterea, invidia zelum quemdam nominat. Sed zelus quidam est bonus, secundùm illud *Psalm.* LXVIII : « Zelus domûs tuæ comedit me. » Ergo invidia non semper est peccatum.

4. Præterea, pœna dividitur contra culpam. Sed invidia est quædam pœna; dicit enim Gregorius, V *Moral.* (ut suprà) : « Cùm devictum cor livoris putredo corruperit, ipsa quoque exteriora indicant quàm graviter animum vesania instiget. Color quippe pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur, membra frigescunt, fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor. » Ergo invidia non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *ad Galat.*, V : « Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes. »

(Conclusio. — Tristari quòd proximus in aliquo bono excellat, est directè contra proximi dilectionem; unde sequitur invidiam, quæ ejusmodi tristitia est, semper esse peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, invidia est tristitia quædam de alienis bonis. Sed hæc tristitia potest contingere quatuor modis. Uno quidem modo, cùm aliquis dolet de bono alicujus in quantum ex eo timetur nocumentum, vel sibi ipsi, vel etiam aliis bonis; et talis tristitia

personnes de bien ; et alors la tristesse n'est pas de l'envie, comme nous l'avons dit, art. précéd., et elle peut exister sans péché. De là saint Grégoire dit, *Moral.*, XXII, 6 : « Il arrive le plus souvent que, tour à tour, nous nous réjouissons de la ruine de notre ennemi, sans perdre la charité, et que nous nous attristons de sa gloire, sans nous rendre coupables d'envie. Cela arrive lorsque nous croyons que d'autres s'élèvent légitimement sur ses ruines, et lorsque nous craignons que sa prospérité ne serve à l'injuste oppression de plusieurs. » Deuxièmement, on peut s'attrister du bien d'un autre, non de ce qu'il est en possession de ce bien, mais de ce que le bien qu'il possède n'est pas à nous; ce qui est le propre du zèle, comme le dit Aristote, *Reth.*, II, 11. Or, si ce zèle a pour objet des biens honnêtes, il est louable, d'après ces paroles, I *Cor.*, XIV, 1 : « Soyez pleins de zèle pour les choses spirituelles. » Mais s'il a pour objet des biens temporels, il peut être coupable, comme il peut être sans péché (1). Troisièmement, on s'attriste du bien d'un autre, en tant que celui à qui il arrive, en est indigne; et ce genre de tristesse ne peut avoir pour objet des biens honnêtes, qui rendent un homme vertueux; mais, comme le dit Aristote, *Reth.*, II, 9, elle a pour objet les richesses, et des biens semblables, qui peuvent également échoir à des personnes dignes et à des personnes indignes. D'après ce philosophe, cette tristesse est appelée *nemesis* (indignation), et a pour objet les bonnes mœurs (2). Or, il parle ainsi, parce qu'il considère les biens temporels en eux-mêmes, en tant qu'ils peuvent paroître grands à ceux qui n'ont aucune connoissance des biens éternels. Mais, d'après les principes de la foi, les biens temporels qui échoient en partage à des indignes, sont destinés, par une disposition de la justice de Dieu, ou à les corriger,

(1) Selon les sentiments qui l'inspirent et les effets qu'il peut produire en nous, soit par rapport à nous-mêmes, soit par rapport au prochain.

(2) Nous avons vu plus haut ce qu'il falloit entendre par cette sorte de vertu morale appelée Némésis et dont les anciens avoient fait la déesse de la vengeance ou de la justice.

---

non est invidia, ut dictum est, et potest esse sine peccato. Unde Gregorius, XXII *Moral.*, ait (cap. 6) : « Evenire plerumque solet ut, non amissâ charitate, et inimici nos ruinâ lætiticet, et rursum ejus gloria sine invidiæ culpa contristet; cùm et ruente eo, quosdam benè erigi credimus, et proficiente illo, plerosque injustè opprimi formidamus. » Alio modo potest aliquis tristari de bono alterius, non ex eo quòd ipse habet bonum, sed ex eo quòd nobis deest bonum illud quod ipse habet; et hoc propriè est zelus, ut Philosophus dicit in II *Rhetor.* (cap. 11). Et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis est, secundùm illud I *ad Cor.*, XIV: « Æmulamini spiritualia; » si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato et sine peccato. Tertio modo aliquis tristatur de bono alterius, in quantum ille cui accidit bonum, est eo indignus. Quæ quidem tristitia non potest oriri ex bonis honestis, ex quibus aliquis justus efficitur; sed sicut Philosophus dicit in II *Rhetor.* (cap. 9), est de divitiis, et de talibus quæ possunt provenire dignis et indignis; et hæc tristitia, secundùm ipsum, vocatur nemesis, et pertinet ad bonos mores. Sed hoc ideo dicit, quia considerabat ipsa bona temporalia secundùm se, prout possunt magna videri non respicientibus ad æterna. Sed, secundùm doctrinam fidei, temporalia bona quæ indignis proveniunt, ex justa Dei ordinatione disponuntur, vel ad eorum correctionem, vel ad eorum damnationem; et hujusmodi bona quasi

ou à les perdre; et cette sorte de biens est comme néant en comparaison des biens futurs qui sont réservés aux bons. C'est pourquoi la Sainte Ecriture condamne ce genre de tristesse, d'après ces paroles, *Psal.* XXXVI, 1 : « Gardez-vous de porter envie aux méchants, et n'ayez point de jalousie contre ceux qui commettent l'iniquité. » Et ailleurs, *Psal.* LXXII, 2 et 3 : « Je suis presque tombé en marchant, parce que j'ai éprouvé un zèle d'indignation contre les méchants, en voyant la paix dont jouissent les pécheurs. » Quatrièmement, un homme s'attriste des biens d'autrui, parce qu'un autre en a plus que lui-même. C'est là l'envie proprement dite; et ce sentiment est toujours mauvais, comme le dit Aristote, *Rheth.*, II, 10, parce qu'il fait que l'on s'afflige d'une chose dont on devroit se réjouir, je veux dire du bien de son prochain (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'envie se prend ici pour le zèle, par lequel on doit s'exciter à faire des progrès avec ceux qui sont meilleurs.

2° Cet argument se tire de la tristesse que l'on ressent des biens d'autrui considérés sous le premier rapport expliqué dans l'article.

3° L'envie diffère du zèle, comme nous l'avons encore dit plus haut, de sorte que le zèle peut être louable, tandis que l'envie est toujours mauvaise.

4° Il peut très-bien se faire qu'un péché soit aussi une peine à raison de quelque circonstance qui vient s'y joindre, comme nous l'avons dit en traitant des péchés, I II, quest. LXXXVII, art. 11.

(1) L'auteur n'avoit admis, dans le dernier article, que deux manières d'expliquer la tristesse que nous ressentons du bien de notre prochain; il en admet quatre ici. Il n'y a là néanmoins aucune contradiction. D'abord les quatre hypothèses qu'il vient de présenter peuvent aisément, quand on les examine avec attention, rentrer dans les deux premières. Puis le but n'est plus le même : il vouloit uniquement, en premier lieu, déterminer, comme nous l'avons remarqué, la nature ou l'essence de l'envie; il est allé plus loin dans la thèse actuelle, il examine en détail les différents cas où l'envie est ou n'est pas criminelle.

---

nihil sunt in comparatione ab bona futura quæ servantur bonis. Et ideo hujusmodi tristitia prohibetur in Scriptura sacra, secundùm illud *Psalm.* XXXVI : « Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem; » et alibi, *Psalm.* LXXII : « Penè effusi sunt gressus mei, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns. » Quarto modo aliquis tristatur de bonis alicujus in quantum alter excedit ipsum in bonis; et hoc propriè est invidia. Et istud semper est pravum, ut etiam Philosophus dicit in II *Rhetor.* (cap. 10); quia dolet de eo quo est gaudendum, scilicet de bono proximi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ibi sumitur invidia pro zelo, quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de tristitia alienorum bonorum secundùm primum modum.

Ad tertium dicendum, quòd invidia differt à zelo, sicut dictum est : unde zelus aliquis potest esse bonus, sed invidia semper est mala.

Ad quartum dicendum, quòd nihil prohibet aliquod peccatum ratione alicujus adjuncti pœnale esse, ut suprà dictum est (1), cùm de peccatis ageretur.

(1) Nempe 1, 2, qu. 87, art. 2.

ARTICLE III.

L'envie est-elle un péché mortel?

Il paroît que l'envie n'est pas un péché mortel. 1° L'envie étant une tristesse, est une passion de l'appétit sensitif. Or, il n'y a point de péché mortel dans la région des sens, mais seulement dans la raison, comme le démontre saint Augustin, *De Trin.*, XII, 12. Donc l'envie n'est pas un péché mortel.

2° Il ne peut y avoir de péché mortel dans les enfants, tandis qu'ils sont susceptibles d'envie; car saint Augustin dit, *Conf.*, I, 7 : « J'ai pour moi l'expérience; j'ai vu moi-même un petit enfant jaloux; il ne parloit pas encore, et cependant pâle d'envie il regardoit d'un œil de colère un autre enfant à la mamelle de sa nourrice. » L'envie n'est donc pas un péché mortel.

3° Tout péché mortel est opposé à quelque vertu. Or, l'envie n'est point opposée à une vertu, mais seulement à la *némésis* (indignation), qui est une passion, comme il est démontré par le Philosophe, *Rhet.*, II, 9. Donc l'envie n'est pas un péché mortel.

Mais, au contraire, il est dit au Livre de *Job*, V, 2 : « L'envie tue les petits. » Or, il n'y a que le péché mortel qui tue spirituellement. Donc l'envie est un péché mortel.

(Conclusion. — L'envie étant directement contraire à l'amour du prochain, il faut dire qu'elle est un péché mortel.)

L'envie est un péché mortel dans son genre; car on considère le genre de péché d'après son objet. Or, considérée selon la nature de son objet, l'envie est opposée à la charité, qui est la vie spirituelle de l'ame, d'après cette parole, I *Joan.*, III, 14 : « Nous savons, nous, que nous avons été

ARTICULUS III.

Utrùm invidia sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd invidia non sit peccatum mortale. Invidia enim cùm sit tristitia, est passio appetitûs sensitivi. Sed in sensualitate non est peccatum mortale, sed solùm in ratione, ut patet per Augustinum, XII *De Trin.* (cap. 10). Ergo invidia non est peccatum mortale.

2. Præterea, in infantibus non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse invidia; dicit enim Augustinus in I *Conf.* (cap. 7) : « Vidi ego, et expertus sum zelantem puerum; nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collectaneum suum. » Ergo invidia non est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed nemesi quæ est quædam passio, ut patet per Philosophum in II *Rhet.* (cap. 9). Ergo invidia non est peccatum mortale.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, V : « Parvulum occidit invidia. » Nihil autem occidit spiritualiter nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

(Conclusio. — Invidia, cùm charitati proximi perfectè adversetur, peccatum mortale est.)

Respondeo dicendum, quòd invidia ex genere suo est peccatum mortale. Genus enim peccati ex objecto consideratur. Invidia autem secundùm rationem sui objecti contrariatur charitati, per quam est vita animæ spiritualis,

(1) De his etiam qu. 10, de malo, art. 2; et qu. 11, art. 3, corp.

transférés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères. » L'objet de la charité et de l'envie, c'est le bien du prochain, mais sous des rapports opposés; car la charité se réjouit du bien du prochain, tandis que l'envie s'en afflige, comme nous l'avons démontré, art. 1. Il est donc manifeste que l'envie, de sa nature, est un péché mortel. Mais, comme nous l'avons déjà dit, quest. XXXV, art. 4, et I II, quest. LXXII, art. 1, en tout genre de péché mortel, on trouve certains mouvements premiers existant dans les sens, qui sont des péchés véniels, comme dans le genre de l'adultère, les premiers mouvements de la concupiscence; et dans le genre de l'homicide, le premier mouvement de la colère; de même dans le genre de l'envie, on trouve, quelquefois même chez des hommes parfaits, certains premiers mouvements, qui sont des péchés véniels (1).

Je réponds aux arguments: 1° Le mouvement de l'envie, en tant qu'elle est une passion des sens, est quelque chose d'imparfait dans le genre des actes humains, dont le principe est la raison. D'où il suit que cette sorte d'envie n'est pas un péché mortel. On raisonne de même, quand il s'agit de l'envie des enfants, qui n'ont pas l'usage de la raison.

D'après cela, la réponse à la seconde objection est évidente.

3° L'envie, d'après le Philosophe, *Ethic.*, II, 9, est opposée à l'indignation et à la miséricorde, mais sous différents rapports; car l'envie est directement opposée à la miséricorde, suivant l'opposition de leur objet principal; ainsi, l'envieux s'attriste du bien du prochain, tandis que le miséricordieux s'attriste du mal qui lui arrive; d'où il suit que les envieux ne sont point miséricordieux, comme il est dit, *ibid.* et réciproquement. Mais du côté de celui dont le bien est pour l'envieux un sujet de

(1) Sous le rapport de la culpabilité, l'envie se trouve donc entièrement assimilée au dégoût. La question posée est la même, la solution l'est aussi; on peut même saisir une sorte

---

secundum illud I *Joan.*, III : « Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. » Utriusque autem objectum, et charitatis et invidiæ, est bonum proximi, sed secundum contrarium motum; nam charitas gaudet de bono proximi, invidia autem de eodem tristatur, ut ex supradictis patet. Unde manifestum est, quòd invidia ex suo genere est peccatum mortale. Sed sicut suprà dictum est (1), in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus, in sensualitate existentes, qui sunt peccata venialia, sicut in genere adulterii, primus motus concupiscentiæ, et in genere homicidii primus motus iræ. Ita etiam in genere invidiæ inveniuntur aliqui primi motus, quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.

Ad primum ergo dicendum, quòd motus invidiæ, secundùm quod est passio sensualitatis, est quiddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium est ratio. Unde talis invidia non est peccatum mortale. Et similis est ratio de invidia parvulorum, in quibus non est usus rationis.

Unde patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd invidia, secundum Philosophum, in II *Rhet.* (cap. 9), opponitur et nemesi et misericordiæ, sed secundùm diversa. Nam misericordiæ opponitur directè secundum contrarietatem principalis objecti; invidus enim tristatur de bono proximi, misericors autem tristatur de malo proximi. Unde invidi non sunt misericordes, sicut ibidem dicitur, nec è converso. Ex parte vero ejus de

(1) Tum in hac ipsa part., qu. 35, art. 3; tum in 1, 2, qu. 72, art. 5, ad 1.

tristesse, l'envie est opposée à l'indignation; car celui qui s'indigne, s'attriste du bien de ceux qui se conduisent mal, suivant ces paroles, *Psal.* LXXII, 3 : « J'ai été indigné contre les méchants, en voyant la paix du pécheur. » L'envieux, au contraire, s'attriste du bien de ceux qui pourtant en sont dignes. D'où il est évident que la première opposition est plus directe que la seconde. Or, la miséricorde est une vertu, et l'effet propre de la charité. Par conséquent, l'envie est opposée et à la miséricorde et à la charité.

ARTICLE IV.

L'envie est-elle un vice capital?

Il paroît que l'envie n'est pas un vice capital. 1° Les vices capitaux sont distingués de ceux qu'ils engendrent. Or, l'envie est fille de la vaine gloire; car le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 10 : « Ceux qui ambitionnent les honneurs et la gloire sont les plus envieux. » Donc l'envie n'est pas un vice capital.

2° Les vices capitaux paroissent être plus légers que ceux auxquels ils donnent naissance; car saint Grégoire dit, *Moral.*, XXXI, 17 : « Les premiers vices qui se glissent dans l'ame, la trompent par une apparence de raison; mais ceux qui viennent à la suite, pendant qu'ils l'entraînent à toute sorte de folies, la jettent dans le trouble, par une sorte de clameur bestiale. » Or, l'envie paroît être le péché le plus grave; car saint

d'identité dans les éléments et l'ordre de la preuve. Dans la première comme dans la seconde de ces deux thèses, l'auteur a pris également pour terme de comparaison le péché d'adultère. Et ce qu'il dit de ce dernier péché n'est nullement contraire à ce qu'en a dit le Sauveur dans l'Evangile; car le péché n'est réellement commis dans le cœur qu'autant que l'appétit intellectif a donné son consentement au mauvais désir excité par l'appétit sensitif. Ce principe est invariable dans toutes ses applications.

---

cujus bono tristatur invidus, opponitur invidia nemesi; nemesis enim tristatur de bono indigne agentium, secundùm illud *Psalm.* LXXII : « Zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns (1) ; » invidus autem tristatur de bono eorum qui sunt digni: unde patet quod prima contrarietas est magis directa quam secunda. Misericordia autem quædam virtus est, et charitatis proprius effectus : unde invidia misericordiæ opponitur et charitati.

ARTICULUS IV.

Utrùm invidia sit vitium capitale.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd invidia non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia distinguuntur contra filias capitalium vitiorum. Sed invidia est filia inanis gloriæ; dicit enim Philosophus in II *Rhet.* (cap. 14), quòd « amatores honoris et gloriæ magis invident. » Ergo invidia non est vitium capitale.

2. Præterea, vitia capitalia videntur esse leviora, quam alia quæ ex eis oriuntur; dicit enim Gregorius, XXXI *Moral.* : « Prima vitia deceptæ menti, quasi sub quadam ratione, se ingerunt; sed quæ sequuntur, dum mentem ad omnem insaniam pertrahunt, quasi bestiali clamore mentem confundunt. » Sed invidia videtur esse gravissimum peccatum; dicit enim

(1) Temporalem, terrenam, fluxam et caducam, ait ibidem Augustinus; aliam quippe nullam habere possunt.

(2) De his etiam suprà, qu. 34, art. 6; et de malo, qu. 8, art. 1, corp. et ad 5; et qu. 10, art. 3.

Grégoire dit encore, *Moral.*, V, 31 : « Quoique, par chaque péché que l'on commet, le cœur humain reçoive le venin de son ancien ennemi, c'est dans le crime d'envie que le serpent, du fond de ses entrailles, vomit sur ce cœur le poison de sa malice. » L'envie n'est donc pas un vice capital.

3° Il paroît que saint Grégoire énumère mal les vices qui naissent de l'envie, quand il dit, *Moral.*, XXXI, 17 : « De l'envie naissent la haine, le murmure, la détraction, la joie dans l'adversité du prochain et l'affliction dans sa prospérité ; » car la joie que l'on ressent de l'adversité du prochain et l'affliction que l'on éprouve de sa prospérité, paroissent être la même chose que l'envie, comme il est démontré par ce qui précède. On ne doit donc pas les considérer comme issues de l'envie.

Mais le contraire résulte de l'autorité de saint Grégoire qui, *loc. cit.*, pose l'envie comme vice capital, duquel il fait naître ceux que nous venons de nommer.

(Conclusion. — Le péché de l'envie est un vice capital qui donne naissance à la haine, au murmure, à la détraction, à la joie dans l'adversité du prochain et à l'affliction dans sa prospérité.)

Comme le dégoût est une tristesse que l'on ressent du bien spirituel de Dieu, de même l'envie est une tristesse que l'on éprouve du bien du prochain. Or, nous avons dit plus haut, question précédente, art. 4, que le dégoût est un vice capital, par la raison que le dégoût pousse l'homme à faire certaines choses, soit pour éviter la tristesse, soit pour lui céder. Donc, pour la même raison, l'envie est aussi un vice capital.

Je réponds aux arguments : 1° Comme le dit saint Grégoire, *Moral.*, XXXI, 17, « Les vices capitaux sont unis entre eux par des liens si étroits, qu'ils naissent l'un de l'autre. Ainsi le premier vice qui vient de l'orgueil est la vaine gloire, qui d'abord corrompt l'esprit qu'elle

---

Gregorius, V *Moral.* : « Quamvis per omne vitium quod perpetratur, humano cordi antiqui hostis virus infundatur, in hac tamen nequitia tota sua viscera serpens concutit, et imprimendæ malitiæ pestem vomit. » Ergo invidia non est vitium capitale.

3. Præterea, videtur quòd inconvenienter ejus filiæ assignentur a Gregorio, XXXI *Moral.*, ubi dicit, quòd « de invidia oritur odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi et afflictio in prosperis. » Exultatio enim in adversis proximi et afflictio in prosperis, idem videtur esse quod invidia, ut ex præmissis patet. Non ergo ista debent poni ut filiæ invidiæ.

Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI *Moral.*, qui ponit invidiam vitium capitale, et ei prædictas filias assignat.

(Conclusio. — Invidiæ peccatum vitium capitale est; cujus filiæ sunt odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi, et in prosperis afflictio.)

Respondeo dicendum, quòd sicut acedia est tristitia de bono spirituali divino, ita invidia est tristitia de bono proximi. Dictum est autem suprà (quæst. 39, art. 4) acediam esse vitium capitale ea ratione, quia ex acedia homo impellitur ad aliqua facienda vel ut fugiat tristitiam, vel ut tristitiæ satisfaciat. Unde eadem ratione invidia ponitur vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Gregorius dicit in XXXI *Moral.*, « Capitalia vitia tanta sibi cognatione conjunguntur, ut non nisi unum de altero proferatur. Prima namque superbiæ soboles inanis est gloria, quæ dum oppressam mentem corrumpit, mox invidiam gi-

subjugue, et bientôt après enfante l'envie. Car ambitieuse qu'elle est du pouvoir, d'un vain nom, elle sèche de crainte qu'un autre ne l'obtienne. » Il n'est donc pas contraire à la nature d'un vice capital de naître lui-même d'un autre vice, mais bien de n'avoir pas la vertu radicale de produire de lui-même plusieurs genres de péchés (1). Toutefois, comme l'envie vient manifestement de la vaine gloire, c'est peut-être pour ce motif qu'elle n'est considérée comme un vice capital, ni par saint Isidore *De Sum. bon.* lib. II, ni par Cassien, *De Inst. cœnob.*, V, 1.

2° Ces paroles ne disent pas que l'envie soit le plus grand des péchés, mais que, quand le diable suggère l'envie à quelqu'un, il ne fait que le pousser au vice qui domine dans son propre cœur; parce que, comme il est dit au même endroit par voie de conséquence, « c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde. » *Sap.*, II, 24. Toutefois il est une sorte d'envie qui est comptée parmi les plus grands péchés, c'est l'envie de la grace fraternelle, par laquelle on s'afflige, non-seulement du bien de son prochain, mais même de l'accroissement de la grace de Dieu en lui. Et celle-là est rangée au nombre des péchés contre le Saint-Esprit, parce que, par ce genre d'envie, on jalouse en quelque façon le Saint-Esprit, qui est glorifié dans ses œuvres.

3° On peut se rendre raison des vices qui naissent de l'envie, de cette manière : c'est que, dans le travail de l'envie, il y a pour ainsi dire, un commencement, un milieu et un terme. Le commencement consiste à di-

(1) Si pour qu'un vice ait droit à figurer parmi les vices capitaux, il suffit qu'il donne naissance à un grand nombre de péchés et de désordres, les titres ne manquent certes pas à l'envie. On n'a qu'à jeter un rapide coup d'œil sur l'histoire, à partir de la première page, celle où le fratricide nous est présenté comme le fils aîné de l'envie, et sur le spectacle que le monde ne cesse de dérouler à nos yeux. Dans ce vaste drame de la vie et des sociétés humaines, il est peu de passions, on l'avouera, qui jouent un plus grand rôle ou qui déploient une plus profonde activité, que celle dont il s'agit dans la question présente. Un auteur ascétique, dont la science égale la piété, ne craint pas de dire que c'est là l'un des péchés les plus puissants, c'est son expression, et les plus funestes qui puissent exister, l'un de ceux qui exercent dans le monde l'empire le plus fort et le plus étendu.

---

gnit, quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat, tabescit. » Non est ergo contra rationem vitii capitalis, quòd ipsum ex alio oriatur, sed quòd non habeat aliquam principalem rationem producendi ex se multa genera peccatorum. Forte tamen propter hoc quod invidia manifeste ex inani gloria nascitur, non ponitur vitium capitale, neque ab Isidoro in libro *De Summo bono* neque a Cassiano in libro *De Institutione cœnobiorum*.

Ad secundum dicendum, quòd ex verbis illis non habetur quòd invidia sit maximum peccatorum; sed quòd quando diabolus invidiam suggerit, ad hoc hominem inducit quod ipse principaliter in corde habet; quia sicut ibi dicitur consequenter, « invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. » Est tamen quædam invidia quæ inter gravissima peccata computatur, scilicet invidentia fraternæ gratiæ, secundùm quod aliquis dolet de ipso augmento gratiæ Dei, non solùm de bono proximi. Unde ponitur peccatum in Spiritum sanctum; quia per hanc invidentiam homo quodammodo invidet Spiritui sancto, qui in suis operibus glorificatur.

Ad tertium dicendum, quòd numerus filiarum invidiæ sic potest sumi : quia in cursu invidiæ est aliquid tanquam principium, et aliquid tanquam medium, et aliquid tanquam terminus. Principium quidem est, ut aliquis diminuat gloriam alterius, vel in occulto, et sic

minuer la gloire d'autrui, soit en secret, et alors c'est le murmure, soit publiquement, et alors c'est la détraction. Le milieu consiste en ce que quelqu'un voulant porter atteinte à la gloire d'un autre, ou il peut y réussir, et alors il se réjouit du mal d'autrui; ou il ne le peut pas, et alors il s'afflige de sa prospérité. Le terme est dans la haine elle-même, parce que, comme le bien qui réjouit produit l'amour, ainsi la tristesse produit la haine, comme il a été dit plus haut, qu. XXIV, art. 6. Quant à l'affliction que l'on ressent de la prospérité du prochain, elle est en un sens l'envie elle-même, en tant que l'on s'afflige de la prospérité d'autrui, parce que cette prospérité est revêtue d'une certaine gloire; mais, dans un autre sens, elle provient de l'envie, en tant que la prospérité arrive au prochain malgré les efforts de l'envieux qui cherche à y mettre obstacle. Quant à la joie que l'on ressent de l'adversité de quelqu'un, elle n'est pas directement la même chose que l'envie, mais elle émane d'elle; car de la tristesse que l'on ressent du bien du prochain, et qui est l'envie, émane la joie que l'on éprouve de son mal.

QUESTION XXXVII.

De la discorde.

Maintenant nous avons à traiter des péchés qui sont contraires à la paix : 1° De la discorde, qui réside dans le cœur; 2° de la contention, qui se produit par la parole; 3° des péchés qui se commettent par action, c'est-à-dire du schisme, de la querelle, de la guerre et de la sédition.

---

est *susurratio*, vel manifeste, et sic est *detractio*. Medium autem est, quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius, aut potest, et sic est *exultatio in adversis*, aut non potest, et sic est *afflictio in prosperis*. Terminus autem est in ipso odio, quia sicut bonum delectans causat amorem, ita tristitia causat odium, ut suprà dictum est (quæst. 24, art. 6). Afflictio autem in prosperis proximi, uno modo est ipsa invidia, in quantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicujus, secundùm quod habent gloriam quamdam; alio vero modo est filia invidiæ, secundùm quòd prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui nititur impedire. Exultatio autem in adversis non est directè idem quod invidia, sed ex ea sequitur; nam ex tristitia de bono proximi, quæ est invidia, sequitur exultatio de malo ejusdem (1).

QUÆSTIO XXXVII.

De discordia, quæ paci opponitur, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccatis, quæ opponuntur paci. Et primò de discordia, quæ est in corde; secundò, de contentione, quæ est in ore; tertiò, de his quæ pertinent ad opus, scilicet de schismate, rixa, et bello, ac seditione.

(1) Non quòd omnis exultatio de malo ejus ex invidia proveniat, vel omnis tristitia de bono ejus ad invidiam pertineat, sed prava tantùm et perversa, cùm alioqui exultare de malo ac tristari de bono aliquando licere possit, ut patet suprà ex Gregorio.

Sur le premier point, on demande deux choses : 1° Si la discorde est un péché. 2° Si elle est fille de la vaine gloire.

ARTICLE I.

La discorde est-elle un péché ?

Il paroît que la discorde n'est pas un péché. 1° Etre en discorde avec quelqu'un, c'est être en opposition avec sa volonté. Or cela ne paroît pas être un péché; car ce n'est pas la volonté du prochain qui est la règle de la nôtre, mais seulement la volonté de Dieu. Donc la discorde n'est pas un péché.

2° Celui-là pèche, qui induit quelqu'un à pécher. Or mettre la discorde parmi d'autres personnes ne paroît pas être un péché; car il est dit au livre des *Actes*, XXIII, 6 : « Paul sachant que l'assemblée étoit partagée en Sadducéens et en Pharisiens, s'écrie : Mes frères, je suis Pharisien et fils de Pharisien, et je suis traduit devant vous parce que j'espère et parce que je crois la résurrection des morts. Après qu'il eut ainsi parlé, la dissension se mit parmi les Pharisiens et les Sadducéens. » La discorde n'est donc pas un péché.

3° Le péché, surtout le péché mortel, ne se trouve pas dans les saints. Or la discorde se trouve jusque dans les saints; car il est dit dans les *Actes*, XV, 32 : « Une contestation s'éleva entre Paul et Barnabé, de telle sorte qu'ils se séparèrent. » La discorde n'est donc pas un péché, surtout un péché mortel.

Mais il est dit au contraire dans l'Epître aux *Galates*, V, 21, que les dissensions sont rangées parmi les œuvres de la chair, dont il est dit plus loin : « Ceux qui s'en rendent coupables, ne parviendront point au royaume

---

Circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm discordia sit peccatum. 2° Utrùm sit filia inanis gloriæ.

ARTICULUS I.

Utrùm discordia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd discordia non sit peccatum. Discordare enim ab aliquo est recedere ab alterius voluntate. Sed hoc non videtur esse peccatum, quia voluntas proximi non est regula voluntatis nostræ, sed sola voluntas divina. Ergo discordia non est peccatum.

2. Præterea, quicumque inducit aliquem ad peccatum, et ipse peccat. Sed inducere inter aliquos discordiam non videtur esse peccatum ; dicitur enim *Act.*, XXIII, quòd « sciens Paulus quia una pars esset Sadducæorum et altera Pharisæorum, exclamavit in concilio : Viri fratres, ego Pharisæus sum, et filius Pharisæorum, de spe et de resurrectione mortuorum ego judicor. Et cum hoc dixisset, facta est dissensio inter Pharisæos et Sadducæos. » Ergo discordia non est peccatum.

3. Præterea, peccatum præcipuè mortale in sanctis viris non invenitur. Sed etiam in sanctis viris invenitur discordia; dicitur enim, *Act.*, XV : « Facta est dissensio inter Paulum et Barnabam, ita ut discederent ab invicem. » Ergo discordia non est peccatum, et maximè mortale.

Sed contra est, quòd *ad Galat.*, V, dissensiones (id est discordiæ) ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur : « Qui talia agunt,

(1) De his etiam infrà, qu. 42, art. 2, ad 2.

de Dieu. » Or rien n'exclut du royaume de Dieu que le péché mortel. Donc la discorde est un péché mortel.

(CONCLUSION. — La discorde, qui est de soi opposée à la concorde, est un péché mortel, à moins que l'imperfection de l'acte ne l'atténue.)

La discorde est opposée à la concorde. Or la concorde, d'après ce qui a été dit plus haut, qu. XXIX, art. 1 et 3, est produite par la charité, en tant que la charité unit ensemble plusieurs cœurs dans l'amour d'une seule chose, qui est principalement le bien divin et secondairement le bien du prochain. Par cette raison la discorde est donc un péché, en tant qu'elle est en opposition avec la concorde. Mais il faut savoir que la concorde est détruite par la discorde de deux manières : de soi et par accident. Dans les actes humains et dans les choses morales, on dit qu'une chose est de soi, quand elle s'accomplit avec intention. Par conséquent, un homme est de soi en désaccord avec son prochain, quand sciemment et avec intention, il s'oppose au bien divin et au bien du prochain, lequel bien devroit avoir ses sympathies; et c'est là un péché mortel de sa nature, par l'opposition qu'il a avec la charité, quoique les premiers mouvements de cette discorde ne soient que des péchés véniels, à cause de l'imperfection de l'acte. On regarde au contraire, dans les actes humains, comme étant par accident ce qui est en dehors de l'intention. Ainsi, lorsque plusieurs ont l'intention de faire quelque bien qui intéresse la gloire de Dieu ou l'utilité du prochain, mais que l'un estime telle chose comme un bien, tandis qu'un autre pense le contraire, alors il y a discorde par accident, contrairement au bien divin ou au bien du prochain. Et une telle discorde n'est pas un péché, elle n'est pas contraire à la charité, à moins qu'elle ne soit accompagnée d'erreur sur les choses qui sont

---

regnum Dei non consequentur. » Nihil autem excludit à regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo discordia est peccatum mortale.

(CONCLUSIO. — Discordia, quæ per se concordiæ adversatur, peccatum mortale est, nisi ex imperfectione actus excusetur.)

Respondeo dicendum, quòd discordia concordiæ opponitur. Concordia autem, ut suprà dictum est, ex charitate causatur, in quantum scilicet charitas multorum corda conjunxit in aliquid unum; quod est principaliter quidem bonum divinum, secundario autem bonum proximi. Discordia igitur ea ratione est peccatum, in quantum hujusmodi concordiæ contrariatur. Sed sciendum, quòd hæc concordia per discordiam tollitur dupliciter : uno quidem modo per se; alio verò modo per accidens. Per se quidem in humanis actibus et moribus dicitur esse id quod est secundùm intentionem (1) : unde per se discordat aliquis proximo, quando scienter et ex intentione dissentit à bono divino et proximi bono, in quo debet consentire. Et hoc est peccatum mortale ex suo genere, propter contrarietatem ad charitatem, licet primi motus hujus discordiæ, propter imperfectionem actûs, sint peccata venialia. *Per accidens* autem in humanis actibus consideratur ex hoc quod aliquid est præter intentionem. Unde cùm intentio aliquorum est ad aliquod bonum, quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem proximi, sed unus æstimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem, discordia tunc est per accidens contra bonum divinum vel proximi. Et talis discordia non est peccatum, nec repugnat charitati (nisi hujusmodi discordia sit vel cum errore circa ea quæ sunt de necessitate

(1) Quia humani actus eatenus dicuntur tales, quòd à deliberata voluntate procedant, ut in 1, 2, qu. 1, art. 1, ex professo præmittit S. Thomas, quasi moralis omnis instructionis fundamentum.

nécessaires au salut, ou à moins qu'elle ne soit jointe à une injuste opiniâtreté ; car il a été dit plus haut, qu. XXIX, art. 1 et 3, ad 2, que la concorde, qui est le fruit de la charité, est l'union des volontés, et non l'accord des opinions (1). De là il suit évidemment que la discorde vient, tantôt du péché d'un seul, comme quand quelqu'un veut un bien, qu'un autre repousse sciemment; tantôt du péché de deux ensemble, comme quand ils sont opposés au bien l'un de l'autre, et que l'un et l'autre n'aiment que leur propre bien.

Je réponds aux arguments : 1° La volonté d'un homme considérée en soi, n'est pas la règle de la volonté d'un autre, mais en tant que la volonté du prochain est inhérente à la volonté de Dieu ; celle-ci devient conséquemment une règle formée sur la règle modèle (2). Et voilà pourquoi être en désaccord avec une telle volonté est un péché, parce que par là même on est en désaccord avec la règle divine.

2° De même que la volonté de l'homme unie à Dieu, est comme une règle droite, dont on ne peut s'écarter sans pécher, de même aussi la volonté de l'homme, ennemie de Dieu, est comme une mauvaise règle, de laquelle il est bien de s'éloigner. Donc produire la discorde, par laquelle est détruite le bon accord qui est le fruit de la charité, est un grand péché ; voilà pourquoi il est dit au livre des *Proverbes*, VI, 16 : « Il y a six choses que le Seigneur hait, et son ame déteste la septième ; » et cette septième chose, c'est « celui qui sème la discorde parmi ses frères. » Mais produire la discorde, en vue de détruire le mauvais accord, celui qui résulte de la volonté perverse des hommes, est une chose louable. Et c'est ainsi que Paul fit une chose louable en mettant la dissension parmi des hommes

(1) Il importe, en effet, de revenir aux principes établis par notre saint auteur, soit au sujet de la charité considérée en elle-même, soit au sujet de la paix qui est le fruit de cette vertu. Les explications dont nous avons alors accompagné le texte, nous dispensent d'y revenir ici.

(2) C'est ce qui fait à la fois la base et la dignité et de l'obéissance. En dehors de ce principe, cette vertu ne sauroit exister, elle n'auroit plus de raison d'être; si l'homme ne voyoit Dieu dans celui qui lui commande, sa soumission ne seroit qu'une dégradation et une lâcheté.

---

salutis, vel pertinacia indebitè adhibeatur) cum etiam suprà dictum sit quòd concordia, quæ est charitatis effectus, est unio voluntatum, non unio opinionum. Ex quo patet, quòd discordia quandoque est ex peccato unius tantum, putà cùm unus vult bonum, cui alius scienter resistit. Quandoque autem est cum peccato utriusque, putà cum uterque dissentit à bono alterius, et uterque diligit bonum proprium.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas unius hominis secundùm se considerata, non est regula voluntatis alterius; sed in quantum voluntas proximi inhæret voluntati Dei, fit per consequens regula regulata secundùm propriam regulam. Et ideo discordare à tali voluntate est peccatum; quia per hoc discordatur à regula divina.

Ad secundum dicendum, quòd sicut voluntas hominis adhærens Deo est quædam regula recta, à qua peccatum est discordare; ita etiam voluntas hominis Deo contraria, est quædam perversa regula à qua bonum est discordare. Facere ergo discordiam per quam tollitur bona concordia, quam charitas facit, est grave peccatum. Unde dicitur *Proverb.*, VI : « Sex sunt quæ odit Dominus, septimum detestatur anima ejus. » Et hoc septimum ponit eum « qui seminat inter fratres discordiam. » Sed causare discordiam, per quam tollitur mala concordia, scilicet in mala voluntate, est laudabile. Et hoc modo laudabile fuit quòd Paulus posuit dissen-

qui étoient d'accord pour le mal (1); car le Seigneur dit en parlant de lui-même, *Matth.*, X, 34 : « Je ne suis point venu apporter la paix, mais le glaive. »

3° La contestation qui s'éleva entre Paul et Barnabé a existé *par accident* et non *de soi;* l'un et l'autre se proposoit le bien. Mais l'un croyoit le voir dans une chose, et l'autre dans une autre, ce qui tient à l'imperfection humaine; car il n'y avoit point entre eux de controverse sur les choses qui sont de nécessité de salut. Et puis la divine Providence en avoit ainsi disposé à cause de l'utilité qui devoit en résulter (2).

ARTICLE II.

La discorde provient-elle de la vaine gloire?

Il paroît que la discorde ne provient pas de la vaine gloire. 1° La colère est un vice différent de la vaine gloire. Or la discorde paroît provenir de la colère, d'après cette parole, *Proverb.*, XV, 18 : « L'homme colère provoque les querelles. » Donc la discorde ne provient pas de la vaine gloire.

2° Saint Augustin, *Super Joan*, Tract. XXXII, expliquant cette parole de l'Evangile, *Joan.*, VII, 39 : « L'Esprit saint n'avoit pas encore été donné, » dit : « L'envie sépare, la charité unit. » Mais la discorde n'est pas autre chose qu'une certaine séparation des volontés. Donc la discorde provient de l'envie, plutôt que de la vaine gloire.

3° Ce qui est la source de plusieurs maux, paroît être un vice capital. Or, telle est la discorde, parce que, sur ces paroles, *Matth.*, XII, 25 : « Tout royaume divisé contre lui-même sera ruiné, » saint Jérôme

(1) Quoique profondément divisés entre eux, selon la coutume des méchants. Nul n'ignore ni les points de pratique ou de doctrine qui les séparoient, ni la part qui leur revint dans les crimes et la ruine de leur patrie.

(2) Par l'effusion des lumières de l'Evangile, que ces deux fervents apôtres allèrent ainsi porter en différentes contrées.

---

sionem inter eos qui erant concordes in malo; nam et Dominus de se dicit, *Matth.*, X : « Non veni pacem mittere, sed gladium. »

Ad tertium dicendum, quòd discordia quæ fuit inter Paulum et Barnabam, fuit per accidens et non per se, uterque enim intendebat bonum; sed uni videbatur hoc esse bonum, alii illud, quod ad defectum humanum pertinebat. Non enim erat talis controversia in his quæ sunt de necessitate salutis. Quamvis hoc ipsum fuerit ex divina providentia ordinatum propter utilitatem inde consequentem.

ARTICULUS II.

Utrùm discordia sit filia inanis gloriæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd discordia non sit filia inanis gloriæ. Ira enim est aliud vitium ab inani gloria. Sed discordia videtur esse filia iræ, secundum illud *Prov.*, XV : « Vir iracundus provocat rixas. » Ergo non est filia inanis gloriæ.

2. Præterea, Augustinus super *Joann.* (Tract. XXXII), exponens illud quod habetur *Joann.*, VII : « Nondum erat Spiritus datus, » dicit : « Livor separat, charitas jungit. » Sed discordia nihil est aliud quam quædam separatio voluntatum. Ergo discordia procedit ex livore, id est invidia, magis quam ex inani gloria.

3. Præterea, illud ex quo multa mala oriuntur videtur esse vitium capitale. Sed discordia est hujusmodi; quia super illud *Matth.*, XII : « Omne regnum contra se divisum desolabitur, »

(1) De his etiam infrà, qu. 132, art. 5; ut et de malo, qu. 9, art. 3.

dit : « Comme les petites choses croissent à la faveur de la concorde, de même les plus grandes tombent par la discorde. » La discorde doit donc être regardée comme un vice capital, plutôt que comme issue de la vaine gloire.

Mais le contraire est établi sur l'autorité de saint Grégoire, *Moral.*, XXXI, 17.

(Conclusion. — La discorde qui fait que chacun s'attache déréglément à son propre bien, tout en s'éloignant de celui de son prochain, provient de la vaine gloire ou de l'orgueil.)

La discorde accuse une certaine division des volontés, dans ce sens que la volonté de l'un est pour une chose, et la volonté de l'autre pour une autre chose. Or, que la volonté de quelqu'un se fixe dans son propre bien, cela provient de ce qu'il préfère ce qui lui appartient, à ce qui appartient aux autres. Et quand cet attachement est déréglé, il provient de l'orgueil et de la vaine gloire. C'est pourquoi la discorde qui fait que chacun s'attache à son propre bien (1), et s'éloigne de celui de son prochain, provient de la vaine gloire.

Je réponds aux arguments : 1° La querelle n'est pas la même chose que la discorde. Car la querelle consiste dans un acte extérieur ; d'où il est rationnel qu'elle soit produite par la colère, laquelle excite l'ame à nuire au prochain. Mais la discorde consiste dans la division des mouvements de la volonté, division qui est produite par l'orgueil ou la vaine gloire, pour la raison déjà donnée, *in corp. art.*

2° Dans la discorde, une chose est considérée comme terme originel ou

(1) Ou à ce qu'il regarde comme tel ; ce qui implique toujours, comme on le voit, un attachement excessif à son sens privé. Or cet attachement naît évidemment de la vaine gloire ; et il produit d'autant plus sûrement la discorde, qu'il a ici pour objet, non une opinion, une idée spéculative, d'après ce qui a été dit ailleurs, mais un bien, réel ou imaginaire, qui touche au cœur et à la vie. Aussi faut-il remarquer que l'auteur parle toujours, dans cette question, de la division des volontés, et non du désaccord des intelligences.

---

dicit Hieronymus : « Quomodo concordia parvæ res crescunt, sic discordia maximæ dilabuntur. » Ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale, magis quàm filia inanis gloriæ.

Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI *Moral.* (ut sup.).

(Conclusio. — Discordia, per quam quisque quod suum est inordinatè sequitur, ab eo recedens quod alterius est, inanis gloriæ vel superbiæ filia est.)

Respondeo dicendum, quòd discordia importat quamdam disgregationem voluntatum, in quantum scilicet voluntas unius stat in uno et voluntas alterius stat in altero. Quod autem voluntas alicujus in proprio sistat, provenit ex hoc quod aliquis ea quæ sunt sua præfert his quæ sunt aliorum. Quod cùm inordinatè fit, pertinet ad superbiam et inanem gloriam. Et ideo discordia per quam unusquisque sequitur quod suum est, et recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd rixa non est idem quod discordia (1). Nam rixa consistit in exteriori opere ; unde convenienter causatur ab ira, quæ movet animum ad nocendum proximo. Sed discordia consistit in disjunctione motuum voluntatis, quam facit superbia vel inanis gloria, ratione jam dicta.

Ad secundum dicendum, quòd in discordia consideratur quid ut terminus *à quo*, hoc est,

(1) Hinc alia seorsim ab alia, *Proverb.*, XVII, v. 19, exprimitur, ubi dicitur : *Qui meditatur discordias, diligit rixas, etc.*

point de départ, c'est la volonté du prochain dont on s'éloigne; et dans ce sens la discorde est produite par l'envie. Une autre chose est considérée comme terme final; et, sous ce rapport, elle est produite par la vaine gloire. Et comme dans tout mouvement, le terme final l'emporte sur la cause, la discorde est mieux appelée fille de la vaine gloire, que fille de l'envie, quoiqu'elle puisse naître de l'une et de l'autre, sous des rapports différents, comme nous l'avons dit.

3° La raison pour laquelle la concorde fait prospérer les petites choses, et la discorde fait tomber les plus grandes en ruine, c'est qu'une puissance est d'autant plus forte qu'elle est plus unie, et que sa force, au contraire, diminue par l'effet de la division, comme il est dit, *De Causis*, XVII. Il est donc évident que c'est là l'effet naturel de la discorde, qui divise les volontés; mais de ce que plusieurs vices naissent de la discorde, il ne s'ensuit pas qu'elle soit un vice capital.

QUESTION XXXVIII.

De la contention.

Nous avons à traiter ensuite de la contention.

Et ici deux questions se présentent : 1° La contention est-elle un péché mortel ? 2° Provient-elle de la vaine gloire ?

---

recessus a voluntate alterius; et quantum ad hoc causatur ex invidia. Consideratur etiam quid ut terminus *ad quem*, hoc est, accessus ad id quod est sibi proprium; et quantum ad hoc causatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus ad quem est potior termino *a quo* (finis enim est potior principio) (1), potius ponitur discordia filia inanis gloriæ quam invidiæ, licet ex utraque oriri possit secundùm diversas rationes, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd ideo concordia parvæ res crescunt et discordia maximæ dilabuntur quia « virtus quantò magis est unita, tanto est fortior, et per separationem diminuitur, » ut dicitur in lib. *De causis*. Unde patet quòd hoc pertinet ad proprium effectum discordiæ, quæ est divisio voluntatum; non autem pertinet ad originem diversorum vitiorum à discordia, per quod habeat rationem vitii capitalis.

QUÆSTIO XXXVIII.

De contentione, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de contentione. Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm contentio sit peccatum mortale. 2° Utrùm sit filia inanis gloriæ.

(1) Sic et *Eccles.*, VII, v. 9 : *Melior finis orationis quàm principium*; ubi *novissimum* pro fine græcè.

ARTICLE I.

La contention est-elle un péché mortel?

Il paroît que la contention n'est pas un péché mortel. 1° On ne trouve pas de péché mortel dans les saints; tandis que la contention s'y trouve quelquefois, d'après ces paroles, *Luc.*, XXII, 24 : « Il s'éleva une contention parmi les disciples de Jésus, pour savoir quel seroit le plus élevé d'entre eux. » La contention n'est donc pas un péché mortel.

2° Le péché mortel dans le prochain ne sauroit être pour un homme saintement disposé un sujet de joie. Cependant l'Apôtre dit, *Philip.*, I, 17 : « Certains prêchent le Christ par un esprit de contention; » puis il ajoute : « Je m'en réjouis et m'en réjouirai. » Donc la contention n'est pas un péché mortel.

3° Il arrive à certains hommes de disputer, ou dans un procès, ou dans une discussion, non-seulement dans aucune intention mauvaise, mais encore avec une bonne intention; témoins ceux qui soutiennent des disputes contre les hérétiques. De là, sur cette parole du premier livre des *Rois*, XIV, 1 : « Un jour il arriva (1),... » la Glose dit : « Les catholiques ne soulèvent point de disputes contre les hérétiques, à moins qu'ils n'aient été provoqués par eux. » Donc la contention n'est pas un péché mortel.

4° Job paroît bien avoir disputé avec Dieu, d'après cette parole, *Job*, XXXIX, 32 : « Celui qui dispute contre Dieu, seroit-il si facilement vaincu? » Et toutefois Job ne pècha point mortellement, puisque le Seigneur dit de lui : « Vous n'avez point parlé devant moi dans la droiture, comme mon serviteur Job; » *Job*, XLII, 7. Donc la contention n'est pas toujours un péché mortel.

(1) Il s'agit là du coup de main tenté par Jonathas, accompagné de son seul écuyer, contre

---

ARTICULUS I.

Utrùm contentio sit peccatum mortale.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd contentio non sit peccatum mortale. Peccatum enim mortale in viris spiritualibus non invenitur; in quibus tamen invenitur contentio, secundùm illud *Luc.*, XXII : « Facta est contentio inter discipulos Jesu quis eorum esset major. » Ergo contentio non est peccatum mortale.

2. Præterea, nulli bene disposito debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit Apostolus *ad Phil.*, I : « Quidam ex contentione Christum annuntiant; » et postea subdit : « Et in hoc gaudeo, sed et gaudebo. » Ergo contentio non est peccatum mortale.

3. Præterea, contingit quòd aliqui vel in judicio vel in disputatione contendunt, non aliquo animo malignante, sed potius intendentes ad bonum, sicut illi qui contra hæreticos disputando contendunt. Unde super illud I. *Reg.*, XIV : « Accidit quadam die, » etc., dicit Glossa : « Catholici contra hæreticos contentiones non commovent, nisi prius ad certamen provocentur. » Ergo contentio non est peccatum mortale.

4. Præterea, Job videtur cum Deo contendisse, secundùm illud *Job*, XXXIX : « Numquid qui contendit cum Deo, tam facile conquiescit? » Et tamen Job non peccavit mortaliter; quia Dominus de eo dicit : « Non estis locuti rectum coram me, sicut servus meus Job, » ut habetur *Job*, ult. Ergo contentio non est semper peccatum mortale.

(1) De his etiam II. *Timoth.*, II, lect. 2.

Mais cette doctrine, au contraire, est en opposition avec le précepte de l'Apôtre qui, II *Timoth.*, II, 14, dit: «Ne vous livrez point à des disputes de paroles; » et, *Galat.*, V, 21, la contention est comptée parmi les œuvres de la chair, desquelles il est dit au même endroit : « Ceux qui les font n'obtiendront point le royaume de Dieu. » Or, tout ce qui exclut du royaume de Dieu, et est opposé à un précepte, est péché mortel. Donc la contention est un péché mortel.

(CONCLUSION. — La contention par laquelle la vérité est attaquée d'une manière déréglée et avec une mauvaise intention, est un péché mortel; mais la contention par laquelle la fausseté est combattue d'une manière régulière et convenable, est une chose louable. Quant à la dispute par laquelle la fausseté est attaquée avec passion, elle peut être un péché véniel.)

La contention, c'est un effort contre quelqu'un (1). De même donc que la discorde implique une certaine opposition dans la volonté, ainsi la contention implique une certaine opposition dans le discours; et c'est aussi pour cela, que quand un discours est un tissu d'opposition, on l'appelle *contention, antithèse.* Cicéron en fait une figure de rhétorique: « Il y a contention, dit-il, lorsque le discours se compose de choses contraires : par exemple, la flatterie a des principes qui plaisent, mais elle a aussi des résultats très-amers. » L'opposition dans le discours peut être considérée de deux manières : et quant à l'intention de celui qui dispute

le camp des Philistins. Le jeune héros attend de ces derniers, avant de tomber sur eux, une parole qu'on peut bien regarder comme une sorte de défi, où perce le mépris et la dérision.

(1) Suivant une méthode que nous avons signalée plusieurs fois, l'auteur remonte à l'étymologie du mot, pour mieux arriver à la connoissance de l'idée, ou pour l'exposer du moins d'une manière plus nette. Il décompose le mot latin *contentio*, mais de manière à ce que la préposition jointe au substantif représente, comme cela est juste ici, l'idée d'opposition, de résistance ou d'attaque. Il définit donc en quelque sorte le mot, avant de définir l'idée. C'est ce qui explique et excuse peut-être la citation qu'il fait et le rapport qu'il saisit entre les deux significations que les Latins donnoient au mot *contentio;* car tantôt il signifioit une lutte de paroles, mais entre deux *contendants;* et tantôt le choc des paroles elles-mêmes dans le discours, ce que nous avons nommé antithèse.

Sed contra est, quòd contrariatur præcepto Apostoli, qui dicit II *ad Tim.*, II : « Noli verbis contendere ; » et *Gal.*, V, contentio numeratur inter opera carnis, « quæ qui agunt, regnum Dei non possidebunt, » ut ibidem dicitur. Sed omne quod excludit à regno Dei et quod contrariatur præcepto, est peccatum mortale. Ergo contentio est peccatum mortale.

(CONCLUSIO. — Contentio qua impugnatur veritas inordinato modo et intentione prava, peccatum mortale est ; at contentio qua debito ordine ac modo impugnatur falsitas, laudabile existit; ea vero qua falsitas sed inordinatè impugnatur, veniale peccatum esse potest.)

Respondeo dicendum, quòd contendere est contra aliquem tendere. Unde, sicut discordia contrarietatem quamdam importat in voluntate; ita contentio contrarietatem quamdam importat in locutione. Et propter hoc etiam cum oratio alicujus per contra se diffundit, vocatur contentio; quæ ponitur unus color rhetoricus a Tullio, qui dicit : « Contentio est, cum ex contrariis rebus oratio efficitur hoc pacto : Habet assentatio (id est adulatio) jucunda principia, eadem exitus amarissimos affert. » Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter : uno modo quantum ad intentionem contendentis; alio modo quantum ad modum. In intentione quidem considerandum est utrùm aliquis contrarietur veritati, quod est vituperabile, vel

et quant au mode qu'il emploie. Il faut donc examiner d'abord si l'on a l'intention de combattre la vérité, ce qui est répréhensible, ou la fausseté, ce qui est louable. Quant au mode, on doit examiner si tel mode de discussion est convenable et pour les personnes et pour les choses que l'on traite, parce qu'alors on est digne d'éloges; ce qui fait dire à Ciceron, *Rhet. lib. II ad Heren.*, que « la contention est un discours véhément, également propre et à la confirmation et à la réfutation. » Mais si ce mode est contraire à la convenance des personnes et des choses, la contention est blâmable. Si donc la contention implique la contradiction de la vérité et un mode déréglé, elle est un péché mortel; et c'est dans ce sens que saint Ambroise, *in Glos. ord.*, sur cette parole de l'Apôtre: « Pleins de contention,... » *Rom.*, I, 29, définit ainsi la contention: « C'est la contradiction de la vérité, s'appuyant sur le pouvoir de la clameur. » Mais si la contention est prise pour la contradiction de la fausseté avec un mode de véhémence convenable, alors elle est louable. Enfin, si la contention est considérée comme impliquant la contradiction de la fausseté, avec un mode déréglé, elle peut être un péché véniel, à moins peut-être que le mode de contention ne soit si déréglé, qu'il devienne une cause de scandale. C'est pourquoi l'Apôtre, après avoir dit, II *Timoth.*, II, 14: « Ne vous livrez point à des disputes de paroles, » ajoute: « car elles ne sont bonnes qu'à pervertir ceux qui les entendent. »

Je réponds aux arguments: 1° Les disciples du Christ n'avoient point, dans leur discussion, l'intention de combattre la vérité, parce que chacun d'eux défendoit ce qu'il croyoit être vrai. Toutefois, il y avoit dans leur contestation quelque chose de déréglé, en ce qu'elle avoit pour objet ce qui ne devoit pas être pour eux un sujet de dispute, la primauté d'honneur; car ils n'étoient pas encore spirituels, comme l'observe la Glose au même endroit, *Glos. ex Beda, lib. I in Luc.* Voilà pourquoi le Seigneur leur impose silence.

---

falsitati, quod est laudabile. In modo autem, considerandum est utrùm talis modus contrariandi conveniat et personis et negotiis; quia hoc est laudabile: (Unde et Tullius dicit in II *Rhet.*, quòd « contentio est oratio acris ad confirmandum et confutandum accommodata); » vel excedat convenientiam personarum et negotiorum; et sic contentio est vituperabilis. Si ergo accipiatur contentio, secundùm quod importat impugnationem veritatis et inordinatum modum, sic est peccatum mortale. Et hoc modo diffinit Ambrosius contentionem dicens: « Contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. » Si autem contentio dicatur impugnatio falsitatis cum debito modo acrimoniæ, sic contentio est laudabilis. Si autem accipiatur contentio secundùm quod importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum veniale, nisi fortè tanta inordinatio fiat in contendendo quòd ex hoc generetur scandalum aliorum. Unde et Apostolus, cum dixisset II. *ad Tim.*, VIII: « Noli verbis contendere, » subdit: « Ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnandi veritatem; quia unusquisque defendebat quòd sibi verum videbatur. Erat tamen in eorum contentione inordinatio, quia contendebant de quo non erat contendendum, scilicet de primatu honoris. Nondum enim erant spirituales, sicut Glossa ibidem dicit. Unde et Dominus [illegible] quasi eos compes[illegible].

2° Ceux qui annonçoient le Christ par esprit de contention, étoient répréhensibles ; car encore qu'ils ne combattissent pas la vérité de la foi, mais qu'ils la prêchassent, ils combattoient cependant la vérité en ce qu'ils croyoient causer de l'affliction à l'Apôtre dans sa prédication de la vraie foi. Ainsi l'Apôtre ne se réjouissoit pas de leur contention, mais du fruit qui en provenoit, c'est-à-dire, de ce que le Christ étoit annoncé, car les maux sont quelquefois l'occasion de certains biens.

3° A considérer la contention dans son essence complète, en tant qu'elle est péché mortel, celui-là s'en rend coupable dans un jugement, qui combat la vérité de la justice; et, dans une discussion, celui-là aussi fait acte de contention, qui combat sciemment la vérité de la doctrine. Et sous ce rapport, les catholiques ne font point acte de contention contre les hérétiques; c'est plutôt l'opposé qui a lieu. Mais si la contention, ou dans un jugement ou dans une discussion, est prise dans un sens imparfait, c'est-à-dire en tant qu'elle implique une certaine vivacité de langage, alors elle n'est pas toujours péché mortel (1).

4° Le mot contention est pris ici dans le sens de discussion en général. Car Job avoit dit, XIII, 3 : « Je parlerai au Tout-Puissant, et je désire discuter avec Dieu, » sans avoir cependant l'intention de combattre la vérité, mais ayant plutôt l'intention de la rechercher, et, dans cette recherche, de ne tomber dans aucun excès, ni de l'esprit, ni de la parole.

(1) Bien plus, il peut même dans ce cas, d'après ce qui vient d'être dit, n'y avoir de péché d'aucune sorte.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui ex contentione Christum prædicabant, reprehensibiles erant; quia quamvis non impugnarent veritatem fidei, sed eam prædicarent, impugnabant tamen veritatem quantum ad hoc quod putabant se « suscitare pressuram Apostolo » veritatem sibi prædicanti. Unde Apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de fructu qui ex hoc proveniebat, scilicet quòd Christus annuntiabatur; quia ex malis etiam occasionaliter subsequuntur bona.

Ad tertium dicendum, quòd secundum completam rationem contentionis, prout est peccatum mortale, ille in judicio contendit, qui impugnat veritatem justitiæ, et in disputatione contendit, qui intendit impugnare veritatem doctrinæ. Et secundum hoc catholici non contendunt contra hæreticos; sed potius è converso. Si autem accipiatur contentio in judicio vel disputatione secundum imperfectam rationem, scilicet secundum quod importat quamdam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum, quòd contentio ibi sumitur communiter pro disputatione. Dixerat enim *Job*, XIII : « Ad Omnipotentem loquar, et disputare cum Deo cupio; » non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed inquirere, neque circa hanc inquisitionem aliqua inordinatione, vel animi vel vocis, uti.

ARTICLE II

La contention provient-elle de la vaine gloire?

Il paroît que la contention ne provient pas de la vaine gloire. 1° La contention a de l'affinité avec la jalousie; ce qui fait dire à l'Apôtre, *I Cor.*, III, 3 : « Puisqu'il y a parmi vous des jalousies et des contentions, n'êtes-vous pas charnels, et votre conduite n'est-elle pas toute humaine? » Or la jalousie appartient à l'envie. Donc la contention en provient aussi.

2° La contention est accompagnée de certaines clameurs. Or les clameurs viennent de la colère, comme le remarque saint Grégoire, *Moral.*, XXXI, 17. Donc la contention vient aussi de la colère.

3° La science paroît être la principale source de l'orgueil et de la vaine gloire, d'après cette parole de l'Apôtre, I. *Cor.*, VIII, 1 : « La science enfle. » Or la contention provient d'ordinaire du défaut de science, laquelle principalement nous fait connoître la vérité, bien loin de la combattre. Donc la contention ne provient pas de la vaine gloire.

Mais l'autorité de saint Grégoire établit le contraire, *Moral.*, XXXI, 1.

(Conclusion. — La contention est fille de la vaine gloire, comme la discorde elle-même.)

D'après ce qui a été dit plus haut, la discorde est fille de la vaine gloire, parce que ceux qui sont en désaccord s'attachent de part et d'autre à leur propre sens, et que l'un ne veut point céder à l'autre; or c'est le propre de l'orgueil et de la vaine gloire de nous faire chercher notre propre supériorité. Ainsi, comme on voit des hommes en discorde, parce qu'ils s'attachent à leur propre sentiment; on en voit aussi en contestation, parce que chacun défend par la parole ce qui lui paroît vrai. Et par conséquent

---

ARTICULUS II.

Utrùm contentio sit filia inanis gloriæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd contentio non sit filia inanis gloriæ. Contentio enim affinitatem habet ad zelum : unde dicitur I *ad Cor.*, III : « Cùm sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis? » Zelus autem ad invidiam pertinet. Ergo contentio ex invidia magis oritur.

2. Præterea, contentio cum clamore quodam est. Sed clamor ex ira oritur, ut patet per Gregorium, XXXI *Moral.* (ut suprà). Ergo etiam contentio oritur ex ira.

3. Præterea, inter alia, scientia videtur esse materia superbiæ et inanis gloriæ, secundum illud I *ad Cor.*, VIII : « Scientia inflat. » Sed contentio plerumque provenit ex defectu scientiæ, per quam præcipuè veritas cognoscitur, non impugnatur. Ergo contentio non est filia inanis gloriæ.

Sed contra est, auctoritas Gregorii, XXXI *Moral.*

(Conclusio. — Contentio inanis gloriæ filia est, sicut et ipsa discordia.)

Respondeo dicendum, quòd ut suprà dictum est, discordia est filia inanis gloriæ, eo quòd discordantium uterque in sensu proprio stat, et unus alteri non acquiescit; proprium autem superbiæ est et inanis gloriæ propriam excellentiam querere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc quòd stant corde in propriis; ita contendentes sunt aliqui ex hoc quòd unusquisque verbo id quod sibi videtur, defendit.

(1) De his etiam infrà, qu. 132, art. 5; ut et de malo, qu. 9, art. 3, tum in corp., tum ad 4.

la contention est considérée comme issue de la vaine gloire, de même que la discorde, et pour la même raison (1).

Je réponds aux arguments : 1° La contention, ainsi que la discorde, a de l'affinité avec l'envie, quant à l'éloignement que l'on sent pour celui avec lequel on est en discorde ou en contestation; mais quant à ce qui fait la matière du débat, la contention a du rapport avec l'orgueil et la vaine gloire, en tant que l'on persiste dans ses propres idées, comme nous l'avons dit, quest. XXVII, art. 2.

2° Dans la contention dont nous parlons ici, les clameurs sont employées comme un moyen de combattre la vérité. Elles ne sont donc pas le point principal dans la contention. C'est pourquoi il n'est pas de rigueur que la contention et la clameur aient la même origine.

3° L'orgueil et la vaine gloire ont surtout leur cause occasionnelle dans un bien, même dans celui qui leur est contraire, comme quand quelqu'un s'enorgueillit de son humilité (2); car alors cette sorte de dérivation se fait non par elle-même, mais par accident. De cette manière rien n'empêche que le contraire ne vienne de son contraire. Et par conséquent il peut se faire que les vices qui viennent de l'orgueil et de la vaine gloire, de soi et directement, viennent aussi de l'orgueil ou de la vaine gloire par leurs contraires, qui sont une cause occasionnelle d'orgueil.

1 Dans la pensée de saint Thomas et dans la réalité des choses, ce que la parole est à la pensée, la contention l'est à la discorde; il n'est donc pas étonnant qu'il faille leur assigner une même origine. Nous avons bien vu, dans la première partie de la *Somme*, que le verbe intérieur et le verbe extérieur ne se distinguoient pas essentiellement l'un de l'autre. Ce qu'il y a de commun entre la contention et la vaine gloire, se trouve du reste assez clairement indiqué par l'Apôtre. « Ne nous laissons pas entraîner à l'amour de la vaine gloire, dit-il, nous livrant à de mutuelles provocations. » *Galat.*, V, 26. Par où il montre clairement que ces provocations partent d'un cœur où domine l'amour de la vaine gloire. Mais voici un texte encore plus explicite, *Philip.*, II, 3 : « Rien par contention, rien par vaine gloire. »

(2) C'est l'orgueil le plus raffiné, et c'est aussi la tentation la plus délicate. L'esprit humain est plein de ruses et de subtilités ; le comble de la vertu chrétienne c'est de se dépouiller de soi-même.

Et ideo eadem ratione ponitur contentio filia inanis gloriæ, sicut et discordia.

Ad primum ergo dicendum, quòd contentio sicut et discordia habet affinitatem cum invidia, quantum ad recessum ejus à quo aliquis discordat, vel cum quo contendit. Sed quantum ad id in quo sistit ille qui contendit, habet convenientiam cum superbia et inani gloria; in quantum scilicet in proprio sensu statur, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd clamor assumitur in contentione, de qua loquimur ad finem impugnandæ veritatis: unde non est principale in contentione. Et ideo non oportet quòd contentio ex eodem derivetur, ex quo derivatur clamor.

Ad tertium dicendum, quòd superbia et inanis gloria occasionem sumunt præcipuè à bonis, etiam sibi contrariis, putà cum de humilitate aliquis superbit. Est enim hujusmodi derivatio non per se, sed per accidens; secundum quem modum nihil prohibet contrarium à contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea quæ ex superbia vel inani gloria per se et directè oriuntur, causari ex contrariis eorum, ex quibus occasionaliter superbia oritur.

QUESTION XXXIX.

Du schisme.

Nous avons maintenant à nous occuper des vices opposés à la paix, et qui font partie des œuvres, ce sont le schisme, la querelle, la sédition et la guerre.

Et d'abord au sujet du schisme, quatre questions se présentent. 1° Le schisme est-il un péché spécial? 2° Est-il plus grave que l'infidélité? 3° Quel est le pouvoir des schismatiques? 4° Quelle est leur peine?

ARTICLE I.

Le schisme est-il un péché spécial?

Il paroît que le schisme n'est pas un péché spécial. 1° Le mot schisme, comme le dit le pape Pélage I, signifie séparation. Or tout péché opère une séparation, d'après ces paroles, *Isa.*, LIX, 2 : « Vos péchés ont opéré une séparation entre vous et votre Dieu. » Donc le schisme n'est pas un péché spécial.

2° Ceux-là paroissent être schismatiques, qui n'obéissent point à l'Eglise. Or, tout péché rend l'homme désobéissant aux préceptes de l'Eglise; parce que, d'après saint Ambroise, *Parad.*, III, cap. 8, « le péché est une désobéissance aux célestes commandements. » Donc tout péché est un schisme.

3° L'hérésie aussi sépare l'homme de l'unité de la foi. Si donc le schisme est une division, il paroît qu'il ne diffère point du péché l'hérésie, et n'est pas un péché spécial.

QUÆSTIO XXXIX.

De schismate, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci, pertinentibus ad opus, quæ sunt schisma, rixa, seditio, et bellum.

Primò ergo circa schisma quæruntur quatuor. 1° Utrùm schisma sit speciale peccatum. 2° Utrùm sit gravius infidelitate. 3° De potestate schismaticorum. 4° De pœna eórum.

ARTICULUS I.

Utrùm schisma sit peccatum speciale.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd schisma non sit peccatum speciale. Schisma enim, ut Pelagius Papa dicit, *scissuram* sonat (2). Sed omne peccatum scissuram quamdam facit, secundum illud *Isa.*, LIX : « Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum. » Ergo schisma non est speciale peccatum.

2. Præterea, illi videntur esse schismatici, qui Ecclesiæ non obediunt. Sed per omne peccatum fit homo inobediens præceptis Ecclesiæ; quia peccatum secundum Ambrosium est « cœlestium inobedientia mandatorum. » Ergo omne peccatum est schisma.

3. Præterea, hæresis dividit hominem ab unitate fidei. Si ergo schismatis nomen divisionem importat, videtur quòd non differat à peccato infidelitatis, quasi speciale peccatum.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 13, qu. 2, art. 1, ad 2.

(2) Refertur in Decretis, Causâ XXIV, qu. 1, cap. *Schisma*, et græcum nomen esse interjitur, σχίσμα nempe.

Mais, au contraire, saint Augustin, *Cont. Faust.*, XX, 3, distingue entre le schisme et l'hérésie, en disant : « Le schismatique est celui qui, tout en croyant les mêmes vérités et en observant le même culte que les autres, trouve son plaisir à se séparer de la société religieuse, tandis que l'hérétique croit des choses différentes de celles que croit l'Eglise catholique. » Donc le schisme est un péché spécial.

(CONCLUSION. — Le péché de schisme est un vice spécial opposé à la charité, par lequel on refuse de se soumettre à Jésus-Christ, et à son vicaire, et de communiquer avec les membres de l'Eglise qui lui sont soumis.)

D'après ce que dit saint Isidore, *Etym.*, VIII, 3, le nom de schisme signifie scission des cœurs. Or la scission est opposée à l'unité. De là on appelle péché de schisme celui qui est directement et par lui-même opposé à l'unité; car de même que dans les choses naturelles ce qui est par accident ne constitue pas une espèce, ainsi en est-il dans les choses morales, où ce qui est selon l'intention, est de soi, et ce qui arrive en dehors de l'intention, est comme par accident. C'est pourquoi le péché de schisme est un péché spécial, parce qu'on a l'intention de se séparer de l'unité, qui est le fruit de la charité, laquelle unit non seulement une personne à une autre par le lien spirituel de l'amour, mais encore toute l'Eglise dans l'unité d'esprit. Et voilà pourquoi on appelle proprement schismatiques ceux qui, spontanément et avec intention, se séparent de l'unité de l'Eglise, qui est la principale unité; car l'unité particulière de quelques-uns s'harmonise avec l'unité de l'Eglise, de même que l'union réciproque de tous les membres dans un corps naturel s'harmonise avec l'unité de tout le corps. Or l'unité de l'Eglise se fait remarquer en deux choses, savoir : dans la connexion ou communication des membres de l'Eglise entre eux, et ensuite dans l'harmonie de tous les membres de l'Eglise avec un seul chef, d'après cette

---

Sed contra est, quòd Augustinus *contra Faustum*, distinguit inter schisma et hæresim, dicens quòd « schisma est eadem opinantem atque eodem ritu colentem, quo cæteri, solo congregationis delectari dissidio; hæresis verò diversa opinatur ab his quæ catholica credit Ecclesia. » Ergo schisma non est generale peccatum.

(CONCLUSIO. — Schismatis peccatum speciale vitium est charitati oppositum, per quod quidam Christo, ac ejus vicario subesse renuunt, et membris Ecclesiæ ei subjectis communicare recusant.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Isidorus dicit in libro *Etym.* : « Nomen schismatis à scissura animorum vocatum est. » Scissio autem unitati opponitur. Unde peccatum schismatis dicitur, quod directè et per se opponitur unitati. Sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens, non constituit speciem; ita etiam nec in rebus moralibus, in quibus id quod est intentum, est per se, quod autem sequitur præter intentionem, est quasi per accidens. Et ideo peccatum schismatis propriè est speciale peccatum, ex eo quòd intendit se ab unitate separare, quam charitas facit; quæ non solum alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo, sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritus. Et ideo proprie schismatici dicuntur, qui propria sponte et intentione se ab unitate Ecclesiæ separant, quæ est unitas principalis. Nam unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesiæ; sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem. Ecclesiæ autem unitas in duobus attenditur : scilicet in connexione membrorum Ecclesiæ ad invicem, seu communicatione, et iterum in

parole de l'Apôtre, *Colos.*, II, 18 et 19 : « Vainement enflé par les imaginations d'un esprit charnel, et ne demeurant pas uni au chef, duquel tout le corps reçoit l'influence par les vaisseaux qui en joignent et lient toutes les parties, et s'augmente par l'accroissement que Dieu lui donne. » Or ce chef, c'est le Christ lui-même, dont le souverain Pontife tient la place dans l'Eglise. C'est pour cela que l'on appelle schismatiques ceux qui refusent de se soumettre au souverain Pontife, et qui ne veulent point communiquer avec les membres de l'Eglise qui lui sont soumis.

Je réponds aux arguments : 1° La séparation que le péché établit entre l'homme et Dieu, n'est pas l'objet de l'intention du pécheur, mais elle se fait en dehors de son intention, par son retour déréglé au bien périssable ; il n'y a donc pas schisme, à proprement parler.

2° L'essence du schisme consiste à désobéir aux préceptes avec rébellion ; je dis « avec rébellion, » c'est-à-dire, en méprisant obstinément les préceptes de l'Eglise, et en refusant de se soumettre à son jugement. Or, tout homme qui pèche, ne fait point cela ; d'où il suit que tout péché n'est pas un schisme.

3° L'hérésie et le schisme se distinguent par les choses auxquelles l'une et l'autre sont par essence et directement opposés. Or l'hérésie est par essence opposée à la foi, tandis que le schisme est de sa nature opposé à l'unité de l'Eglise (1). Et par conséquent, comme la foi et la charité sont des vertus différentes, quoique celui qui manque de foi, manque aussi de charité, de même aussi le schisme et l'hérésie sont des vices différents, encore que celui qui est hérétique, soit schismatique aussi, mais non

(1) Et par là même à la charité, qui est le grand principe de l'unité dans l'Eglise, puisqu'elle en est la vie. Ainsi donc le schisme est opposé à la charité, tandis que l'hérésie est opposée à la foi, comme l'auteur l'a démontré en traitant expressément de cette dernière vertu ; et de même que la charité diffère de la foi, de même le schisme diffère de l'hérésie. Il est bien difficile néanmoins, comme saint Thomas le remarque ensuite, que le schisme existe sans l'hérésie ; quant à celle-ci elle est invariablement accompagnée du schisme : elle s'en distingue, mais ne s'en sépare pas.

---

ordine omnium membrorum Ecclesiæ ad unum caput, secundum illud *ad Col.*, II : « Inflatus sensu carnis suæ, et non tenens caput ex quo totum corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei. » Hoc autem caput est ipse Christus, cujus vicem in Ecclesia gerit summus Pontifex. Et ideo schismatici dicuntur qui subesse renuunt summo Pontifici, qui membris Ecclesiæ subjectis communicare recusant.

Ad primum ergo dicendum, quòd divisio hominis à Deo per peccatum, non est intenta à peccante ; sed præter intentionem ejus accidit ex inordinata conversione ipsius ad commutabile bonum. Et ideo non est schisma per se loquendo.

Ad secundum dicendum, quòd non obedire præceptis cum rebellione, quamdam constituit schismatis rationem. Dico autem « cum rebellione, » cùm et pertinaciter præcepta Ecclesiæ contemnit et judicium ejus subire recusat. Hoc autem non facit quilibet peccator. Unde non omne peccatum est schisma.

Ad tertium dicendum, quòd hæresis et schisma distinguuntur secundum ea quibus utrumque per se et directè opponitur. Nam hæresis per se opponitur fidei ; schisma autem per se opponitur unitati Ecclesiasticæ charitatis. Et ideo sicut fides et charitas sunt divisæ virtutes, quamvis quicumque caret fide, careat charitate, ita etiam schisma et hæresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est hæreticus, sit etiam schismati

réciproquement. Et c'est ce que dit saint Jérôme, *in Epist. ad Tit.*, cap. 3 : « Entre le schisme et l'hérésie, il y a, selon moi, cette différence, que l'hérésie pervertit le dogme, et que le schisme sépare de l'unité de l'Eglise. » Et toutefois, comme la perte de la charité est la voie qui conduit à la perte de la foi, d'après cette parole, I *Timoth.*, I, 6 : « D'où quelques-uns se détournant, etc. (c'est-à-dire, de la charité et autres vertus), se sont égarés en de vains discours ; » de même aussi le schisme est la voie qui conduit à l'hérésie. Voilà pourquoi saint Jérôme ajoute au même endroit : « Le schisme, considéré dans son principe et sous certains rapports, peut être conçu comme différent de l'hérésie ; mais, du reste, il n'y a pas de schisme qui n'aboutisse à quelque hérésie, afin de paroître s'être à bon droit séparé de l'Eglise (1). »

ARTICLE II.

Le schisme est-il un péché plus grave que l'infidélité?

Il paroît que le schisme est un péché plus grave que l'infidélité. 1° Un plus grand péché est puni d'une plus grande peine, d'après ces paroles, *Deuter.*, XXV, 2 : « La mesure du péché sera la mesure du châtiment. » Or le péché de schisme se trouve plus gravement puni que le péché d'infidélité ou d'idolâtrie ; car on lit dans l'*Exode*, XXXII, qu'en punition de leur idolâtrie, plusieurs furent passés au fil de l'épée ; et quant au péché de schisme, on lit dans les *Nombres*, XVI, 30 : « Si le Seigneur,

1 Toutefois, cette inclination si naturelle à l'homme de justifier ses actions, même les moins justifiables, quand elles ont surtout un certain éclat, n'est pas la seule cause des erreurs qui se glissent dans le schisme. Il en existe un autre tout aussi naturelle au cœur humain et peut-être plus agissante : quand l'homme a secoué le joug de l'autorité par le fait de sa séparation, il nie en quelque sorte implicitement cette autorité ; et l'autorité est avant tout nécessaire à l'homme pour fixer et maintenir sa foi ; en dehors du principe de l'unité, « il est livré, comme le dit l'Apôtre, à tout vent de doctrine. »

---

cus ; sed non convertitur. Et hoc est quod Hieronymus dicit in *Epist. ad Tit.* : « Inter schisma et hæresim hoc interesse arbitror, quòd hæresis perversum dogma habet ; schisma ab Ecclesia separat (1). » Et tamen sicut amissio charitatis est via ad mittendam fidem, secundum illud I *ad Timoth.*, I : « à quibus quidam aberrantes (scilicet à charitate, et aliis hujusmodi) conversi sunt in vaniloquium, » ita etiam schisma est via ad hæresim. Unde Hieronymus ibidem subdit, quòd « schisma à principio aliqua in parte potest intelligi diversum ab hæresi ; cæterum nullum schisma est quod non sibi aliquam hæresim conlingat, ut rectè ab Ecclesia recessisse videatur. »

ARTICULUS II.

Utrùm schisma sit gravius peccatum infidelitate.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd schisma gravius peccatum sit, quam infidelitas. Majus enim peccatum graviori pœna punitur, secundum illud *Deuter.*, XXV : « Pro mensura peccati erit et plagarum modus. » Sed peccatum schismatis gravius invenitur punitum, quàm etiam peccatum infidelitatis sive idololatriæ ; legitur enim *Exod.*, XXXII, quòd propter idololatriam sunt aliqui humana manu, gladio interfecti ; de peccato autem schismatis legitur *Num.*, XVI : « Si novum rem fecerit Dominus,

(1) Super illud nimirum ex cap. 3 : *Hæreticum hominem post unam et secundam correptionem devita.*

(2) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 18, qu. 2, art. 2, ad 4 ; ut et de malo, qu. 2, art. 10, ad 4.

par un prodige nouveau, fait que la terre s'entrouvrant les engloutisse avec tout ce qui leur appartient, et qu'ils descendent tout vivants en enfer, vous saurez alors qu'ils ont blasphémé contre le Seigneur. » De même les dix tribus, qui par un péché de schisme se séparèrent du royaume de David, furent très-gravement punies, comme on le voit IV *Reg.*, XVII. Donc le péché de schisme est plus grave que celui d'infidélité.

2° Le bien de la multitude est plus grand et plus divin que le bien d'un seul, comme le prouve Aristote, *Ethic.*, I, 2. Or, le schisme est opposé au bien de la multitude, c'est-à-dire à l'unité de l'Eglise, tandis que l'infidélité est opposée au bien particulier d'un seul, je veux dire à la foi individuelle d'un homme. Il paroît donc que le schisme est un péché plus grave que l'infidélité.

3° Un plus grand bien est opposé à un plus grand mal, comme le démontre le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 10. Or, le schisme est opposé à la charité, qui est une vertu plus grande que la foi, à laquelle est contraire l'infidélité, comme nous l'avons déjà établi, quest. X, art. 2, et quest. XXIII, art. 6. Donc le schisme est un péché plus grave que l'infidélité.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Ce qui résulte de l'addition à une autre chose, l'emporte sur celle-ci, soit en bien, soit en mal. Or, l'hérésie est telle par addition au schisme; car elle ajoute au schisme un dogme corrompu, comme cela est évident d'après l'autorité de saint Jérôme, art. précéd. Donc le schisme est un péché moindre que l'infidélité.

(Conclusion. — Le péché d'infidélité étant directement opposé à Dieu et à la vérité première, sur laquelle la foi repose, et, d'autre part, le schisme étant opposé à l'unité, qui est seulement un bien divin, il est évident que l'infidélité est, dans son genre, un péché plus grave que le schisme.)

La gravité d'un péché peut être considérée de deux manières : premiè-

---

ut aperiens terra os suum deglutiat eos et omnia quæ ad illos pertinent, descenderintque viventes ad infernum, scietis quòd blasphemaverunt Dominum Deum. » Decem etiam tribus, quæ vitio schismatis à regno David recesserunt, sunt gravissimè punitæ, ut habetur IV. *Reg.*, XVII. Ergo peccatum schismatis est gravius peccato infidelitatis.

2. Præterea, bonum multitudinis est majus et divinius, quam bonum unius, ut patet per Philosophum in I *Ethic.* Sed schisma est contra bonum multitudinis, id est, contra Ecclesiasticam unitatem; infidelitas autem est contra bonum particulare unius, quod est fides unius hominis singularis. Ergo videtur quòd schisma sit gravius peccatum, quam infidelitas.

3. Præterea, majori malo majus bonum opponitur, ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.* Sed schisma opponitur charitati, quæ est major virtus quàm fides, cui opponitur infidelitas, ut ex præmissis patet. Ergo schisma est gravius peccatum quàm infidelitas.

Sed contra est : quod se habet ex additione ad alterum, potius est vel in bono, vel in malo. Sed hæresis se habet per additionem ad schisma, addit enim perversum dogma, ut patet ex auctoritate Hieronymi superinducta. Ergo schisma est minus peccatum quam infidelitas.

(Conclusio. — Cùm infidelitatis peccatum Deo et primæ veritati cui fides innititur, adversetur, schisma verò unitati quæ tantum divinum est bonum, repugnet, palam est infidelitatem ex suo genere schismate gravius esse peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd gravitas peccati dupliciter potest considerari : uno modo secun-

rement, quant à son espèce; secondement, quant à ses circonstances. Or, comme les circonstances particulières du péché sont infinies, elles peuvent aussi changer d'une infinité de manières. Quand donc on demande en général quel est, entre deux péchés, le plus grave, il faut entendre la question de la gravité du péché considéré selon son genre. Or, le genre ou l'espèce du péché se prend de son objet, comme nous l'avons démontré plus haut; et, par conséquent, un péché qui est opposé à un plus grand bien, est aussi plus grave, dans son genre; ainsi un péché contre Dieu est plus grave qu'un péché contre le prochain. Or il est manifeste que l'infidélité est un péché contre Dieu même, en tant que Dieu est en soi la vérité première, sur laquelle la foi repose; tandis que le schisme est opposé à l'unité de l'Eglise, qui est un bien particulier, et moindre que Dieu lui-même. D'où il suit évidemment que le péché d'infidélité est, dans son genre, plus grave que le péché de schisme (1), quoiqu'il puisse arriver qu'un schismatique pèche plus gravement qu'un infidèle, soit parce qu'il est coupable d'un plus grand mépris, soit à cause d'un plus grand danger qui résulte de son péché, soit pour d'autres motifs de ce genre.

(1) En considérant toujours le schisme d'une manière absolue, comme un acte de révolte et de séparation. Or, dans la pratique, avons-nous dit, il est difficile ou même impossible qu'il n'implique ou n'entraîne quelque sentiment contre la foi. Il ne sera pas inutile de confirmer cette observation par les remarquables paroles d'un grand docteur, saint Cyprien, évêque de Carthage. On sait quels furent ses démêlés avec le chef même de l'Eglise; il peut d'autant mieux nous persuader que la perte de la charité entraîne celle de la foi; car il ne parut lui-même s'être préservé de l'hérésie, comme l'observe saint Augustin, que par la force de sa charité.

« La primauté a été donnée à Pierre, dit-il, pour que l'unité de l'Eglise se manifeste avec l'unité de la chaire apostolique. » Puis il ajoute : « Celui qui ne garde pas cette unité de l'Eglise, pense-t-il conserver la foi ? Quand on résiste à l'Eglise, quand on abandonne la chaire de Pierre, sur laquelle l'Eglise est fondée, peut-on être encore dans le sein de l'Eglise ? Qu'on en juge par les enseignements de l'Apôtre, par la manière dont il s'exprime sur le mystère de l'unité, quand il dit, *Ephes.*, IV : « Un seul corps, un seul esprit, une seule espérance, celle de votre vocation, un Seigneur, une foi....» Celui qui viole cette unité, ne conserve plus la loi de Dieu, il ne conserve plus la foi du Père, et du Fils. » Ailleurs encore, dans une lettre au pape Corneille, après avoir fait un magnifique éloge de l'unité, il montre le schisme comme le fils de l'orgueil et le père de l'hérésie.

---

dum suam speciem; alio modo secundum circumstantias. Et quia circumstantiæ particulares sunt infinitæ, ita infinitis modis variari possunt. Cum quæritur in communi de duobus peccatis quod sit gravius, intelligenda est quæstio de gravitate quæ attenditur secundum genus peccati. Genus autem seu species peccati attenditur ex objecto, sicut ex supradictis patet (1). Et ideo illud peccatum quod majori bono contrariatur, ex suo genere est gravius : sicut peccatum in Deum, quam peccatum in proximum. Manifestum est autem quòd infidelitas est peccatum contra ipsum Deum, secundum quòd in se est veritas prima, cui fides innititur; schisma autem est contra Ecclesiasticam unitatem, quæ est quoddam bonum participatum, et minus quam sit ipse Deus. Unde manifestum est, quòd peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius quàm peccatum schismatis, licèt possit contingere quòd aliquis schismaticus graviùs peccet quam quidam infidelis, vel propter majorem contemptum, vel propter majus periculum quod inducit, vel propter quid hujusmodi.

(1) Nempe 1, 2, qu. 72, art. 1, et qu. 73, art. 1, et 2 et 4.

Je réponds aux arguments : 1° Le peuple juif savoit déjà d'une manière certaine par la loi qu'il avoit reçue, qu'il y a un seul Dieu, et qu'il ne falloit pas en adorer d'autres ; et il avoit été confirmé dans cette vérité par de nombreux miracles. C'est pourquoi il ne falloit pas que ceux qui péchoient contre cette croyance, par idolâtrie, fussent frappés isolément de quelque châtiment extraordinaire, il suffisait qu'ils le fussent d'une peine commune. Mais ce peuple ne savoit pas, d'une manière aussi positive, que Moïse dût être toujours leur chef; et par conséquent, il falloit que ceux qui se révolteroient contre son autorité, fussent punis d'un châtiment miraculeux et qui n'eût rien d'ordinaire. On peut dire encore que le péché de schisme a été quelquefois plus sévèrement puni chez ce peuple par la raison qu'il étoit toujours prêt à se révolter et à se diviser ; car il est dit au Ier livre d'*Esdras*, IV, 19 : « Cette ville, depuis plusieurs siècles, s'est révoltée contre les rois, ses habitants poussent aux séditions et aux combats. » Or, on inflige quelquefois un plus grand châtiment pour un péché plus habituel, comme nous l'avons dit plus haut, I II, quest. CV, art. 2, car les châtiments sont comme des remèdes établis pour éloigner les hommes du péché ; de telle sorte que là ou se trouve une plus grande inclination à pécher, là aussi on doit employer un châtiment plus sévère. Quant aux dix tribus, elles furent châtiées, non-seulement pour le péché de schisme, mais aussi pour le péché d'idolâtrie, comme il est dit au même endroit, IV *Reg.*, XVII.

2° Si, d'un côté, le bien de la multitude l'emporte sur le bien d'un seul individu qui fait partie de la multitude, d'un autre côté, il est moindre que le bien extrinsèque, pour lequel cette multitude est établie, c'est ainsi que le bien de la discipline d'une armée est moindre que le bien du chef, qui en est le but (1) ; pareillement, le bien de l'unité de l'Eglise,

(1) Ce n'est pas la première fois que saint Thomas emploie cette comparaison; et l'on a déjà vu dans quel sens il falloit l'entendre.

Ad primum ergo dicendum, quòd populo illi manifestum erat jam per legem susceptam, quòd erat unus Deus, et quòd non erant alii dii colendi : et hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatum. Et ideo non oportebat, quòd peccantes contra hanc fidem per idololatriam, punirentur inusitata aliqua sola pœna, sed solum communi. Sed non erat sic notum apud eos, quòd Moyses deberet esse semper eorum princeps. Et ideo rebellantes ejus principatui, oportebat miraculosa et insueta pœna puniri. Vel potest dici, quòd peccatum schismatis quandoque gravius est punitum in populo illo, qui erat ad seditiones et schismata promptus ; dicitur enim I *Esdr.*, cap. IV : « Civitas illa (scilicet Hierusalem) à diebus antiquis adversum reges rebellat, et seditiones et prælia concitantur in ea. » Pœna autem major quandoque infligitur pro peccato magis consueto, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 105, art. 2). Nam pœnæ sunt medicinæ quædam ad arcendum homines à peccato : unde ubi est major pronitas ad peccandum, debet severior pœna adhiberi. Decem autem tribus non solum fuerunt punitæ pro peccato schismatis, sed etiam pro peccato idololatriæ, ut ibidem dicitur (1).

Ad secundum dicendum, quòd sicut bonum multitudinis est majus quàm bonum unius qui est de multitudine; ita est minus quàm bonum extrinsecum, ad quod multitudo ordinatur, sicut bonum ordinis exercitus est minus quàm bonum ducis : et similiter bonum Ecclesiasticæ uni-

(1) Quia nempe *fecerunt sibi deos conflabiles vitulos, et universam cœli militiam adora-*

auquel le schisme est opposé, est moindre que le bien de la vérité divine, auquel l'infidélité est contraire.

3° La charité a un double objet : l'un principal, savoir, la bonté divine; l'autre secondaire, c'est-à-dire, le bien du prochain. Or, le schisme et les autres péchés qui se commettent contre le prochain, sont opposés à la charité, quant au bien secondaire, lequel est inférieur à l'objet de la foi, qui est Dieu lui-même; c'est pourquoi ces péchés sont moindres que l'infidélité. Mais la haine de Dieu, qui est opposée à la charité quant à l'objet principal, n'est pas un péché moindre. Toutefois, parmi les péchés contre le prochain, le péché de schisme paroît être le plus grand, parce qu'il est contre le bien spirituel de la multitude.

ARTICLE III.

Les schismatiques ont-ils quelque pouvoir?

Il paroît que les schismatiques ont quelque pouvoir. 1° Saint Augustin dit, *Cont. Donat.*, I, 1 : « De même qu'à leur retour dans l'Eglise on ne rebaptise pas ceux qui ont été baptisés avant leur séparation, de même on n'ordonne pas de nouveau, quand ils rentrent au sein de l'Eglise, ceux qui avant leur schisme ont été ordonnés. » Mais l'ordre est un pouvoir. Donc les schismatiques ont quelque pouvoir, puisqu'ils conservent l'ordre.

2° Saint Augustin, *De bapt. contra Donat.*, VI, 5, dit : « Séparé de l'Eglise, on peut donner un sacrement, de même que séparé, on peut le recevoir. » Or le pouvoir de donner un sacrement est un très-grand pou-

---

tatis, cui opponitur schisma, est minus quam bonum veritatis divinæ, cui opponitur infidelitas.

Ad tertium dicendum, quòd charitas habet duo objecta : unum principale, scilicet bonitatem divinam; et aliud secundarium, scilicet bonum proximi. Schisma autem et alia peccata quæ fiunt in proximum opponuntur charitati, quantum ad secundarium bonum, quod est minus quàm objectum fidei, quod est ipse Deus. Et ideo ista peccata sunt minora quàm infidelitas. Sed odium Dei, quod opponitur charitati, quantum ad principale objectum, non est minus. Tamen inter peccata quæ sunt in proximum, peccatum schismatis videtur esse maximum, quia est contra spirituale bonum multitudinis.

ARTICULUS III.

Utrùm schismatici habeant aliquam potestatem.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd schismatici habeant aliquam potestatem. Dicit enim Augustinus in libro *Contra Donatistas* (lib. I, cap. 1) : « Sicut redeuntes ad Ecclesiam, qui priusquam recederent baptizati sunt, non rebaptizantur, ita redeuntes, qui priusquam recederent ordinati sunt, non utique rursus ordinantur. » Sed ordo est potestas quædam. Ergo schismatici habent aliquam potestatem, quia retinent ordinem.

1. Præterea, Augustinus dicit in libro *De unico Baptismo* : « Potest sacramentum tradere separatus, sicut potest habere separatus. » Sed potestas tradendi sacramentum est maxima

verunt, et servierunt Baal, v. 16, id est *idolo*, juxta significatum hebraicum nominis *Baal*.

(1) De his etiam III. part., qu. 64, art. 9, ad 2 et 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 25, qu. 1, art. 2; et *Quodlib.*, II, art. 16.

voir. Donc les schismatiques, qui sont séparés de l'Eglise, ont un pouvoir spirituel.

3° Le pape Urbain II, *Concil. Placent.*, can. 10, dit : « Ceux qui ont été consacrés par des évêques, canoniquement ordonnés eux-mêmes, mais séparés de l'Eglise romaine par le schisme, nous ordonnons que lorsqu'ils reviendront à l'unité de l'Eglise, ils soient reçus miséricordieusement, et maintenus dans leur ordre, s'ils se recommandent par leur conduite et par leur science. » Or cela ne pourroit se faire, si les schismatiques ne conservoient pas de pouvoir spirituel. Donc les schismatiques ont un pouvoir spirituel.

Mais saint Cyprien dit le contraire dans une de ses lettres, II, *4* : « Celui, dit-il, qui, sans respect ni pour l'unité spirituelle, ni pour la communion de la paix, rompt les liens qui l'attachent à l'Eglise et au collége sacerdotal, celui-là ne sauroit conserver ni le pouvoir ni l'honneur attaché à l'épiscopat. »

(Conclusion. — Les schismatiques peuvent avoir un pouvoir d'ordre, mais ils sont privés du pouvoir de juridiction.)

Il y a un double pouvoir spirituel, un pouvoir sacramentel et un pouvoir de juridiction. Le pouvoir sacramentel est celui qui est conféré par une consécration. Or toutes les consécrations faites par l'Eglise subsistent tant que la chose consacrée demeure, comme on le voit même dans les choses inanimées, car un autel n'est consacré de nouveau, qu'autant qu'il auroit été détruit. Et voilà pourquoi le pouvoir sacramentel demeure, quant à son essence, dans l'homme qui l'a reçu par la consécration; et cela tant qu'il vit, quoiqu'il tombe soit dans le schisme, soit dans l'hérésie (1). Cela est évident, puisque, revenant à l'Eglise, il n'est

(1) La conduite de l'Eglise, dans les occasions les plus solennelles, confirme pleinement cette doctrine. C'est la décision qu'elle prononça au sujet des novatiens, dans le concile de

---

potestas. Ergo schismatici, qui sunt ab Ecclesia separati, habent potestatem spiritualem.

3. Præterea, Urbanus papa dicit, quòd « ab Episcopis quondam catholicè ordinatis, sed in schismate à Romana Ecclesia separatis, qui consecrati sunt, eos cum ad Ecclesiæ unitatem redierint, servatis propriis ordinibus, misericorditer suscipi jubemus, si eos vita et scientia commendat. » Sed hoc non esset, nisi spiritualis potestas apud schismaticos remaneret. Ergo schismatici habent spiritualem potestatem.

Sed contra est, quòd Cyprianus dicit in quadam Epistola (1) ; et habetur VII, qu. 1, cap. *Novatianus:* « Qui nec unitatem (inquit), Spiritus, nec conjunctionem pacis observat, et se ab Ecclesiæ vinculo et à sacerdotum collegio separat, nec Episcopi potestatem habere potest nec honorem. »

(Conclusio. — Quamquam schismatici habere ordinis potestatem possint, jurisdictionis tamen auctoritate privantur.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est spiritualis potestas : una quidem sacramentalis; alia jurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quæ per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes Ecclesiæ sunt immobiles, manente re quæ consecratur, sicut etiam patet in rebus inanimatis; nam altare semel consecratum, non consecratur iterum, nisi fuerit dissipatum. Et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine, qui per consecrationem eam est adeptus, quamdiu vivit, sive in schisma, sive in hæresim

(1) Scilicet Epist. LII, quæ *ad Antonianum* inscribitur, seu lib. IV, Epist. 2.

pas consacré de nouveau. Mais comme un pouvoir inférieur ne sauroit se traduire en acte qu'autant qu'il est mû par un pouvoir supérieur, ainsi qu'on le voit évidemment dans les choses naturelles, il s'ensuit que, dans ce cas, les schismatiques perdent l'usage de leur pouvoir, en ce sens qu'ils ne pourroient point licitement en faire usage. Toutefois, s'ils usent de leur pouvoir, il a son effet dans les choses sacramentelles, parce qu'alors l'homme n'opère que comme instrument de Dieu. Par conséquent les effets sacramentaux ne sont point exclus à cause d'un péché quelconque dans le ministre d'un sacrement. Mais le pouvoir de juridiction est celui qui est conféré par la simple volonté de l'homme ; et ce genre de pouvoir ne s'attache point à la personne d'une manière immuable. Ainsi il ne demeure point dans les schismatiques et les hérétiques; de telle sorte qu'ils ne peuvent ni absoudre, ni excommunier, ni accorder des indulgences, ni rien faire de semblable, et s'ils le font, tout est nul. Par conséquent, lorsque l'on dit que les schismatiques n'ont pas de pouvoir spirituel, il faut l'entendre du second, ou si on l'applique au premier, il faut l'entendre, non de l'essence même du pouvoir, mais de son légitime usage.

Et par cette réponse, toutes les objections sont évidemment résolues.

ARTICLE IV.

Est-il convenable, pour punir les schismatiques, de les excommunier ?

Il paroît que l'excommunication des schismatiques n'est pas une peine convenable. 1° L'effet principal de l'excommunication est de séparer un homme de la communion des sacrements. Or saint Augustin dit, *Cont. Donat.*, VI, 5 : « On peut recevoir le baptême de la main d'un schisma-

Nicée, *can.* 8. On en usa de même envers les donatistes, comme l'histoire en fait foi, et comme le rapporte saint Augustin lui-même, dans sa réponse à Parménien, II, 13.

---

libatur; quod patet ex hoc quòd rediens ad Ecclesiam non iterum consecratur. Sed quia potestas inferior non debet exire in actum, nisi secundum quod movetur à potestate superiori, ut etiam in rebus naturalibus patet, inde est quòd tales usum potestatis amittunt, ita scilicet, quòd non liceat eis sua potestate uti. Si tamen usi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus; quia in his homo non operatur, nisi sicut instrumentum Dei. Unde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quamcumque conferentis sacramentum. Potestas autem jurisdictionalis est quæ ex simplici injunctione hominis confertur. Et talis potestas non immobiliter adhæret : unde in schismaticis et hæreticis non manet. Unde non possunt nec absolvere nec excommunicare nec indulgentias facere, aut aliquid hujusmodi. Quod si fecerint, nihil est actum. Cùm ergo dicitur, tales non habere potestatem spiritualem, intelligendum est, vel de potestate secunda, vel si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimum usum ejus.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm sit conveniens pœna schismaticorum, ut excommunicentur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd pœna schismaticorum non sit conveniens, ut excommunicentur. Excommunicatio enim maximè separat hominem à communione sacramentorum. Sed Augustinus dicit in lib. *Contra Donatistas*, quòd baptisma potest recipi à schismatico. Ergo videtur quòd excommuni-

tique. » Il paroît donc que l'excommunication des schismatiques n'est pas une peine convenable.

2° Il appartient aux fidèles du Christ de ramener ceux qui se sont égarés, ce qui fait dire à *Ezéçhiel*, XXXIV, 4 : « Vous n'avez pas ramené ce qui étoit délaissé; ce qui étoit perdu, vous ne l'avez point cherché. » Or les schismatiques sont plus facilement ramenés par ceux qui communiquent avec eux. Il paroît donc qu'ils ne doivent pas être excommuniés.

3° On n'inflige point une double peine pour le même péché, d'apres ces paroles, *Nahum*, I, 9 : « Dieu ne tirera pas une double vengeance du même crime. » Or le péché de schisme est quelquefois puni de peines temporelles, d'après ces paroles du droit, *Caus.* XXIII, qu. V, cap. *Quaki nos* : « Les lois divines et humaines ont statué que ceux qui ont rompu avec l'unité de l'Eglise, et qui en troublent la paix, soient réprimés par les puissances séculières. » Donc on ne doit pas les punir par l'excommunication.

Mais il est dit au contraire, au livre des *Nombres*, XVI, 26 : « Eloignez-vous des tentes des hommes impies (c'est-à-dire qui ont fait schisme), et gardez-vous de toucher à rien qui leur appartienne, de peur que vous ne soyez enveloppés dans leurs péchés. »

(Conclusion. — Puisque les schismatiques se séparent de l'unité de l'Eglise, et qu'ils ne veulent pas reconnoître le frein de la puissance spirituelle, il convient qu'ils soient non-seulement frappés par la sentence d'excommunication, mais encore réprimés par le pouvoir séculier.)

Il est écrit, *Sap.*, XI, 17 : « On doit être puni par où l'on a péché. » Or le schismatique, comme nous l'avons prouvé, art. 1, pèche de deux manières: premièrement, en ce qu'il se sépare de la communion des membres de l'Eglise, et sous ce rapport il convient qu'il subisse la peine de l'excommunication (1); deuxièmement, il pèche en ce qu'il refuse de se soumettre

(1) Si le glaive de l'Eglise, comme l'excommunication est souvent appelée, doit être tiré

---

catio non est conveniens pœna schismatis.

2. Præterea, ad fideles Christi pertinet ut eos qui sunt dispersi reducant; unde contra quosdam dicitur *Ezech.*, XXXIV : « Quod abjectum est, non reduxistis; quod perierat, non quæsistis. » Sed schismatici convenientius reducuntur per aliquos qui eis communicent. Ergo videtur quòd non sint excommunicandi.

3. Præterea, pro eodem peccato non infligitur duplex pœna, secundùm illud *Nahum.*, I : « Non judicabit Deus bis in idipsum. » Sed pro peccato schismatis aliqui pœna temporali puniuntur, ut habetur XXIII, quæst. 5, ubi dicitur : « Divinæ et mundanæ leges statuerunt ut ab Ecclesiæ unitate divisi, et ejus pacem perturbantes, à secularibus potestatibus comprimantur. » Non ergo sunt puniendi per excommunicationem.

Sed contra est, quòd *Num.*, XVI, dicitur : « Recedite à tabernaculis hominum impiorum, (qui scilicet schisma fecerunt) et nolite tangere ea quæ ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum. »

(Conclusio. — Cùm schismatici voluntariè se ab Ecclesiæ unitate separent, et nolint per spiritualem potestatem coerceri, conveniens est eos non modò excommunicationis sententia puniri, sed etiam per temporalem potestatem coerceri.)

Respondeo dicendum, quòd « per quæ peccat quis, per ea debet puniri, » ut dicitur *Sap.*, XI. Schismaticus autem, ut ex dictis patet, in duobus peccat : in uno quidem, quia separat se à communioneme mbrorum Ecclesiæ, et quantum ad hoc conveniens pœna schismaticorum est ut excommunicentur; in alio verò, quia subdi re-

au chef de l'Eglise, et voilà pourquoi, ne voulant pas être réprimé par le pouvoir spirituel de l'Eglise, il est juste qu'il le soit par le pouvoir temporel.

Je réponds aux arguments : 1° Il n'est pas permis de recevoir le baptême de la main d'un schismatique, si ce n'est dans le cas de nécessité, parce qu'il vaut mieux sortir de cette vie avec le signe du Christ, n'importe qui le donne, fût-il juif, fût-il païen, que d'en sortir privé de ce signe, qui est conféré par le baptême.

2° L'excommunication n'interdit pas ces relations par lesquelles, au moyen de salutaires conseils, on ramène à l'unité de l'Eglise ceux qui en sont séparés ; d'autant que leur séparation même tend à les ramener, quand, honteux de cette séparation, ils reviennent quelquefois d'eux-mêmes à la pénitence.

3° Les peines de la vie présente sont médicinales ; c'est pourquoi, quand il ne suffit pas d'une peine pour réprimer quelqu'un, on en ajoute une seconde, de même que les médecins appliquent divers remèdes corporels quand un seul n'est pas efficace. Et c'est ainsi que l'Eglise a recours au frein du bras séculier contre ceux que l'excommunication n'a pas suffisamment réprimés (1) ; mais si une seule peine suffit, on ne doit pas en employer d'autres.

contre quelqu'un, c'est assurément contre les schismatiques et les hérétiques. La société spirituelle n'a pas de plus dangereux ennemis. Ce sont là des révolutionnaires de la pire espèce ; et le plus souvent, comme l'histoire l'a clairement démontré, ce sont eux qui donnent naissance, d'une manière prochaine ou éloignée, aux révolutions politiques et sociales. L'excommunication dont ils sont frappés est l'excommunication majeure réservée au pape seul. C'est ce qu'on voit à l'origine de chaque schisme et de chaque hérésie. Cette peine est établie dans plusieurs passages du droit canon ; elle est spécialement consacrée dans la bulle *Cœna Domini*.

(1) Cette question a été approfondie, au sujet des hérétiques, dans le traité de la foi. L'auteur ne revient pas sur les raisons qu'il a déjà données, puisque les schismatiques doivent à cet égard être assimilés aux hérétiques. Nous ne revenons pas non plus sur les observations dont nous avons accompagné le texte, pour expliquer comment l'organisation sociale et les mœurs des anciens temps pouvoient autoriser l'intervention du pouvoir temporel.

---

cusant capiti Ecclesiæ : et ideo, quia coerceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiæ, justum est ut potestate temporali coerceantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd baptismum à schismaticis recipere non licet, nisi in articulo necessitatis ; quia melius est de hac vita cum signo Christi exire, à quocumque detur, etiamsi sit Judæus vel Paganus, quàm sine hoc signo, quod per baptismum confertur.

Ad secundum dicendum, quòd per excommunicationem non interdicitur illa communicatio, per quam aliquis salubribus monitis divisos reducit ad Ecclesiæ unitatem, cùm etiam ipsa separatio quodammodo eos reducat, dum de sua separatione confusi, quandoque ad pœnitentiam reducuntur.

Ad tertium dicendum, quòd pœnæ præsentis vitæ sunt medicinales. Et ideo, quando una pœna non sufficit ad coercendum hominem, superadditur altera ; sicut et medici diversas medicinas corporales apponunt, quando una non est efficax. Et ita Ecclesia, quando aliqui per excommunicationem non sufficienter reprimuntur, adhibet coercitionem brachii sæcularis ; sed si una pœna sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

QUESTION XL.

De la guerre.

Nous avons maintenant à traiter de la guerre.

Or sur cette matière on pose quatre questions : 1° La guerre en général est-elle licite? 2° Est-il permis aux clercs de faire la guerre? 3° Est-il permis aux parties belligérantes de tendre des piéges? 4° Est-il permis de faire la guerre les jours de fête?

ARTICLE I.

Est-ce toujours un péché de faire la guerre (1) ?

Il paroît que c'est toujours un péché de faire la guerre. 1° Toute peine infligée suppose un péché commis. Or le Seigneur inflige une peine à ceux qui font la guerre, d'après ces paroles, *Matth.*, XXVI, 52 : « Celui qui aura pris le glaive, périra par le glaive. » Donc toute sorte de guerre est illicite.

2° Tout ce qui est contraire au précepte divin est péché. Or il est contraire au précepte divin de faire la guerre ; car il est dit, *Matth.*, V, 39 : « Je vous dis de ne point résister au méchant; » et dans l'Epître aux *Romains*, XII, 19 : « Ne vous défendez pas, mes très-chers frères, mais laissez agir la colère de Dieu. » C'est donc toujours un péché de faire la guerre.

(1) Par cette manière de poser la question, et cette remarque n'échappera pas à un lecteur attentif, saint Thomas donne assez clairement à entendre que la guerre est souvent illicite, qu'elle réunit difficilement et rarement les conditions voulues pour qu'elle soit licite. On comprend encore, d'après cette manière de procéder, à quel point ce génie si vaste à la fois et si religieux sentoit ce qu'il y a de terrible pour le cœur et même pour l'esprit humain, dans

---

QUÆSTIO XL.

De bello, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de bello.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm aliquod bellum sit licitum. 2° Utrùm clericis sit licitum bellare. 3° Utrùm liceat bellantibus uti insidiis. 4° Utrùm liceat in diebus festivis bellare.

ARTICULUS I.

Utrùm bellare sit semper peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd bellare semper sit peccatum. Pœna enim non infligitur nisi pro peccato. Sed bellantibus à Domino indicitur pœna, secundùm illud *Matth.*, XXVI : « Omnis qui acceperit gladium, gladio peribit (2). » Ergo omne bellum est illicitum.

2. Præterea, quidquid contrariatur divino præcepto, est peccatum. Sed bellare contrariatur divino præcepto; dicitur enim *Matth.*, III : « Ego dico vobis non resistere malo; » et *Rom.*, XII : « Non vos defendentes, charissimi, sed date locum iræ. » Ergo bellare semper est peccatum.

(1) De his etiam infrà, qu. 41, art. 1, ad 3; et qu. 42, art. 2, ad 1; et qu. 66, art. 8, ad 1.

(2) Vel in plurali : *Omnes qui acceperint gladium, gladio peribunt*, v. 52, sed perinde est.

3° Il n'y a que le péché qui soit contraire à un acte de vertu. Or la guerre est contraire à la paix. Donc la guerre est toujours un péché.

4° Il est toujours permis de s'exercer à une chose licite, comme on le voit évidemment quant aux exercices des sciences. Or les exercices de guerre, qui se font dans les tournois, sont défendus par l'Eglise, puisque ceux qui meurent dans ces sortes de combats sont privés de la sépulture ecclésiastique. Donc la guerre paroît être absolument un péché.

Mais saint Augustin établit le contraire, Serm. *De puero centurionis :* « Si la discipline chrétienne, dit-il, condamnoit absolument la guerre, l'Evangile conseilleroit à ceux qui demandent à s'éclairer, comme le meilleur parti, de quitter les armes et de se soustraire complètement au joug de la milice. Or il leur dit : « N'usez de violence ou de fraude envers personne ; contentez-vous de votre solde. » Puisqu'il leur ordonne de se contenter de leur propre solde, il ne leur défend donc pas de faire la guerre. »

(Conclusion. — La guerre déclarée pour la défense de l'Etat et pour le bien commun, par celui qui est chargé du gouvernement du pays, si d'ailleurs elle est faite avec une intention droite, n'est point un péché ; privée de ces conditions, elle est illicite.)

Pour qu'une guerre soit juste, trois choses sont requises : premièrement, l'autorité du prince par ordre duquel la guerre doit être faite ; car il n'appartient pas à une personne privée d'engager une guerre, parce qu'elle peut défendre son droit au tribunal de son supérieur (1). Il n'appartient pas non plus à une personne privée de convoquer la multitude,

ce droit, si généralement reconnu cependant, de faire la guerre. Aussi la solution qu'il va donner en acquiert-elle plus d'importance et de poids.

(1) Dans le siècle de saint Thomas, et dans les siècles antérieurs surtout, des hommes investis d'une certaine puissance, mais qui n'avoient pas les droits réels de la souveraineté, puisqu'ils étoient dans un état de vasselage ou de dépendance, s'arrogeoient assez souvent le privilége, en dépit de leurs supérieurs, et parfois contre eux-mêmes, de lever des soldats et de faire la guerre. C'est contre cette usurpation que s'élève ici le saint docteur.

---

3. Præterea, nihil contrariatur actui virtutis, nisi peccatum. Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.

4. Præterea, omne exercitium ad rem licitam licitum est, sicut patet in exercitiis scientiarum. Sed exercitia bellorum, quæ fiunt in torneamentis, prohibentur ab Ecclesia, quia morientes in hujusmodi tyrociniis, ecclesiastica sepultura privantur. Ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Serm. de puero Centurionis :* « Si christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potiùs consilium salutis petentibus in Evangelio daretur, ut abjicerent arma, seque militiæ omnino subtraherent. Dictum est autem eis : Neminem concutiatis ; estote contenti stipendiis vestris. Quibus proprium stipendium sufficere præcepit, militare non prohibuit. »

(Conclusio. — Bellum pro defensione reipublicæ et pro bono communi, ab eo cui regionis administratio commissa est, indictum, si recta intentione geratur, nullum peccatum est ; secus autem bellare illicitum est.)

Respondeo dicendum, quòd ad hoc quòd aliquod bellum sit justum, tria requiruntur. Primò quidem auctoritas principis, cujus mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest jus suum in judicio superioris prosequi ; similiter etiam quia convocare multitudinem, quod in bello oportet fieri, non pertinet ad privatam

ce qu'exige pourtant une déclaration de guerre. Mais le soin de l'Etat étant confié aux princes, c'est à eux qu'il appartient de défendre l'intérêt public, soit de la cité, soit du royaume, soit de la province qui est placée sous leurs ordres; et comme ils le défendent licitement par le glaive matériel contre les perturbations du dedans, lorsqu'ils punissent les malfaiteurs, d'après ces paroles, *Rom.*, XIII, 4 : « Ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée; car il est le ministre de Dieu, et l'instrument de sa colère pour punir celui qui fait de mauvaises actions; » de même aussi il leur appartient de défendre l'Etat par le glaive de la guerre contre les ennemis du dehors (1). De là vient qu'il est dit aux princes, *Psal.* LXXX, 4 : « Délivrez le pauvre, et arrachez l'indigent des mains des pécheurs. » Ce qui fait dire à saint Augustin, *Cont. Faust.*, XXII, 74 : « L'ordre naturel approprié au besoin de la paix parmi les hommes, exige que le droit et le pouvoir de faire la guerre se trouve dans la personne des princes. » Deuxièmement, il faut une juste cause, c'est-à-dire que ceux qui sont attaqués, l'aient mérité pour s'être rendus coupables de quelque injustice. De là saint Augustin dit, *Quæst. sup. Jos.*, Quæst. XVI : « On dé-

(1) Voilà bien au fond le plus solide fondement sur lequel on puisse appuyer la légitimité de la guerre. Or, il faut le reconnoître, le glaive par lequel le souverain frappe les ennemis du dedans, ou les malfaiteurs, est ordinairement remis aux mains du bourreau; et le glaive dirigé contre les ennemis du dehors est toujours confié à la valeur du soldat. En partant de ce principe, on trouvera moins étrange assurément la comparaison, un peu exagérée peut-être, mais pleine d'esprit et d'originalité, qu'un des plus profonds penseurs de ce siècle, le comte de Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, entretien VII, a faite entre ces deux ministres si différents, dans l'opinion commune, des vengeances ou de la justice des rois. Le Philosophe n'auroit pas cru probablement, car on étudioit peu saint Thomas à cette époque, pouvoir autoriser d'un tel nom ce que nous voulons bien appeler sa boutade philosophique.

Du reste, voici les considérations auxquelles il se livre ensuite sur le sujet qui nous occupe. Il fait ressortir admirablement ce qu'il y a, non-seulement de légitime, mais aussi de mystérieux et de surhumain, dans le fait général de la guerre.

« Les fonctions du soldat sont terribles, dit-il; mais il faut qu'elles tiennent à une grande loi du monde spirituel, et l'on ne doit pas s'étonner que toutes les nations de l'univers se soient accordées à voir dans ce fléau quelque chose encore de plus particulièrement divin que dans les autres. Croyez que ce n'est pas sans une grande et profonde raison que le titre de DIEU DES ARMÉES brille à toutes le pages de l'Ecriture. Coupables mortels, et malheureux parce que nous sommes coupables! c'est nous qui rendons nécessaires tous les maux physiques, mais surtout la guerre. Observez que cette loi, déjà si terrible, n'est cependant qu'un chapitre de la loi générale de l'univers. » Loi de destruction et de mort violente, que tous les êtres animés accomplissent les uns à l'égard des autres, comme l'auteur le montre par un

---

personam. Cùm autem cura reipublicæ commissa sit principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis, vel regni, seu provinciæ sibi subditæ tueri. Et sicut licitè defendunt eam materiali gladio contra interiores quidem perturbatores, dum malefactores puniunt, secundùm illud Apostoli, *ad Rom.*, XIII : « Non sine causa gladium portat; minister enim Dei est vindex in iram ei qui malè agit; » ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in *Psalm.* LXXXI : « Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate. » Unde Augustinus dicit, *Contra Faustum* (lib. XXIII, cap. 78) : « Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit. » Secundò requiritur causa justa, ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam, impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstionum* (super *Josue*, qu. 10) : « Justa bella solent

finit d'ordinaire les guerres justes, celles qui vengent les injures; si, par exemple, il s'agit de châtier une nation ou une ville, pour avoir manqué, ou de punir un acte répréhensible commis par ses habitants, ou de rendre ce qu'ils ont enlevé injustement. » Troisièmement, il est requis, pour faire la guerre, d'avoir une intention droite; c'est-à-dire l'intention ou de procurer un bien ou d'éviter un mal. De là ces paroles de saint Augustin, consignées dans le droit : « Les véritables serviteurs de Dieu regardent comme justes les guerres qui ne sont faites ni par ambition, ni par cruauté, mais par amour de la paix, et en vue de réprimer les méchants et de secourir les bons.» Il peut donc arriver qu'une guerre soit déclarée par une autorité légitime et pour une juste cause, et que cependant elle devienne illicite par la mauvaise intention de celui qui la fait. Car saint Augustin dit encore, *Cont. Faust.*, XXII, 74 : « Le désir de nuire, la cruauté de la vengeance, un cœur courroucé, implacable, la férocité dans la victoire, l'ambition de dominer, et autres semblables excès, voilà des choses qui sont justement condamnées dans la guerre. »

Je réponds aux arguments : 1° Comme le dit saint Augustin, *Cont. Faust.*, XXII, 70, « Celui-là prend ou usurpe le glaive, qui, sans ordre ni permission de l'autorité supérieure et légitime, s'arme contre la vie de quelqu'un. » Mais celui qui, par l'autorité des princes ou du juge, (si c'est une personne privée) ou par amour de la justice, et comme par l'autorité de Dieu, (si c'est une personne publique), fait usage du glaive, ce n'est pas lui qui le prend, mais il s'en sert, après qu'il lui a été confié par un autre. D'où il suit qu'il ne mérite aucune peine. Du reste,

magnifique développement. Puis il ajoute : « La guerre est donc divine en elle-même, puisque c'est une loi du monde. La guerre est divine par ses conséquences d'un ordre surnaturel, tant générales que particulières; conséquences peu connues parce qu'elles sont peu recherchées, mais qui n'en sont pas moins incontestables.... La guerre est divine par la gloire mystérieuse qui l'environne, et par l'attrait non moins inexplicable qui nous y porte ... La guerre est divine par ses résultats, qui échappent absolument aux spéculations de la raison humaine.... La guerre est divine par l'indéfinissable force qui en détermine les succès.... »

---

diffiniri, quæ ulciscuntur injurias, si gens vel civitas plectenda est, quæ vel vindicare neglexerit quod à suis improbè factum est, vel reddere quod per injuriam ablatum est. » Tertiò requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus in lib. *De verbis Domini* : « Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt, quæ non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur, et boni sublevantur. » Potest autem contingere, ut si sit legitima auctoritas indicentis bellum, et causa justa, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus in lib. *Contra Faustum* (cap. 74) : « Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus et implacabilis animus, feritas debellandi, libido dominandi, et si quæ sunt similia, hæc sunt quæ in bellis jure culpantur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit (lib. XXII *Contra Faustum*, cap. 70), « Ille accipit gladium, qui nulla superiori aut legitima potestate, aut jubente vel concedente, in sanguinem alicujus armatur. » Qui verò ex auctoritate principis vel judicis, si sit persona privata, vel ex zelo justitiæ quasi ex auctoritate Dei, si sit persona publica, gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur : unde ei pœna non debe-

ceux mêmes qui pèchent en s'armant du glaive, ne sont pas toujours immolés par le glaive; et toutefois ils périssent toujours par là, parce que, pour avoir péché en le prenant, ils sont éternellement punis, s'ils ne font pénitence.

2° Ces préceptes, comme dit saint Augustin, *De serm. Dom. in mont.*, I, 34, 35, 36, doivent toujours être observés dans la disposition du cœur; c'est-à-dire, qu'un homme doit être toujours disposé, s'il le faut, à ne point résister, ou à ne pas se défendre. Mais le bien commun, ou même le bien de ceux que l'on combat, exige quelquefois que l'on agisse autrement. Ce qui fait dire à saint Augustin lui-même, *Epist.* V *ad Marcel :* « Il faut prendre bien des précautions, même pour punir des récalcitrants avec une douce sévérité; car celui-là est vaincu utilement pour lui-même, à qui on enlève le pouvoir de faire le mal. Il n'y a, en effet, rien de plus malheureux que la félicité des pécheurs; elle nourrit en eux l'impunité, et fait que leur mauvaise volonté, comme un ennemi intérieur, se fortifie de plus en plus. »

3° Ceux-là même qui font justement la guerre (1), se proposent la paix; et ainsi ils ne sont ennemis que de la fausse paix, que le Seigneur n'est point venu porter sur la terre, comme il est dit, *Matth.*, X, 34. Ce qui fait dire à saint Augustin, Epist. CCV, *ad Bonif. :* « On ne cherche point la paix pour faire la guerre; mais on fait la guerre pour acquérir la paix. Soyez-donc pacifique dans la guerre, afin que ceux que vous combattez, vous les ameniez par la victoire à une paix avantageuse. »

4° Les exercices qui regardent l'art de la guerre ne sont point universellement défendus, mais seulement les exercices déréglés et dangereux d'où naissent les meurtres et les dévastations (2). Chez les anciens, les

(1) Et même ceux qui la font injustement, avons-nous dit plus haut, au sujet de la paix, fruit de la charité, se couvrent toujours du spécieux prétexte, qu'ils veulent forcer les ennemis à une paix équitable et solide.

(2) C'est spécialement par le pape Alexandre III, dans le concile de Latran, que les tour-

---

tur. Nec tamen illi etiam qui cum peccato gladio utuntur, semper gladio occiduntur; sed ipsi suo gladio semper pereunt, quia pro peccato gladii æternaliter puniuntur, nisi pœniteant.

Ad secundum dicendum, quòd hujusmodi præcepta, sicut Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte* (lib. I, cap. 19, vel in aliis 34, ac deinceps), semper sunt servanda in præparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere, vel se non defendere, si opus fuerit. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, vel etiam illorum cum quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit in *Epist. ad Marcellinum :* « Agenda sunt multa etiam cum invitis, benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium; quia pœnalis nutritur impunitas, et mala voluntas velut hostis interior roboratur. »

Ad tertium dicendum, quòd etiam illi qui justè bella gerunt, pacem intendunt; et ita paci non contrariatur nisi malæ, quam Dominus non venit mittere in terram, ut dicitur *Matth.*, X. Unde Augustinus dicit *ad Bonifacium* Epist. CCV) : « Non quæritur pax ut bellum exerceatur, sed bellum geritur ut pax aquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas. »

Ad quartum dicendum, quòd exercitia hominum ad res bellicas spectantia, non sunt universaliter prohibita, sed inordinata exercitia et periculosa, ex quibus occisiones et depræda-tiones proveniunt. Apud antiquos autem exer-

exercices guerriers ne présentoient point ce genre de dangers, et aussi les appeloit-on l'étude des armes, ou la guerre non sanglante, comme on le voit par une lettre de saint Jérôme.

ARTICLE II.

Est-il permis aux clercs et aux évêques de faire la guerre?

Il paroît qu'il est permis aux clercs et aux évêques de faire la guerre. 1° Les guerres ne sont licites et justes, d'après ce qui a été dit, art. précéd., qu'autant qu'elles protègent les pauvres et toute la nation contre les injures de l'ennemi. Or, ce devoir paroît surtout regarder les prélats; car saint Grégoire dit, *Homil.* XIV *in Evang.* : « Le loup tombe sur les brebis, lorsqu'un injuste ravisseur opprime les fidèles et les humbles; mais celui qui paroissoit être le pasteur, et ne l'étoit pas, abandonne les brebis et prend la fuite, parce que, craignant quelque danger pour lui-même, il n'ose résister à une injuste aggression. » Donc la guerre est permise aux prélats et aux clercs.

2° Le pape Léon IV dit, *Causa* XXIII, quæst. 8, cap. *Igitur* : « Parmi les mauvaises nouvelles qui nous arrivoient souvent du côté des Sarrasins, voilà que l'on vient nous dire qu'ils allaient entrer par surprise et furtivement dans le port des Romains; et alors, nous avons convoqué notre peuple, et lui avons ordonné de descendre sur le rivage de la mer. »
Il est donc permis aux évêques de faire la guerre.

3° Faire une chose, ou approuver celui qui la fait, semblent deux actes de même nature, d'après ces paroles, *Rom.*, I, 32 : « Sont dignes de mort,

nois, tels qu'ils étoient alors en usage, furent frappés des peines ecclésiastiques, à raison des dangers inhérents à ces exercices et des vengeances personnelles ou collectives qu'ils provoquoient dans plus d'une circonstance.

---

citationes ad bella sine hujusmodi periculis erant. Et ideo vocabantur *meditationes armorum*, vel *bella sine sanguine*, ut per Hieronymum patet in quadam epistola (1).

ARTICULUS II.

Utrùm clericis et episcopis sit licitum pugnare.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd clericis et episcopis liceat pugnare. Bella enim in tantum sunt licita et justa, ut dictum est, in quantum tuentur pauperes et totam rempublicam ab hostium injuriis. Sed hoc maximè videtur ad prælatos pertinere; dicit enim Gregorius in quadam homilia (XIV. super *Evang.*) : « Lupus super oves venit, cùm quilibet injustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Sed is qui pastor videbatur esse, et non erat, relinquit oves et fugit; quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere ejus injustitiæ non præsumit. » Ergo prælatis et clericis licitum est pugnare.

2. Præterea, XXIII, qu. 8, Leo Papa scribit : « Cùm sæpè adversa à Saracenorum partibus provenirent nuntia, quidam in Romanorum portum Saracenos clam furtivèque venturos esse dicebant; pro quo nostrum congregari præcepimus populum, maritimumque ad littus descendere decrevimus. » Ergo episcopis licet ad bella procedere.

3. Præterea, ejusdem rationis esse videtur, quòd homo aliquid faciat, et quòd facienti consentiat, secundùm illud *Rom.*, I : « Non solùm

(1) In quanam porrò ? Non occurrit; sed Epist. I, militiæ spiritualis ad quam Heliodorum exhortatur, *tyrocinium* commemorat, et Epist. IV, quam de forma vivendi scribit Rustico, *rudimentum* appellat, ut et Epist. XIII ad Paulinum. Ex Vegetio hæc expressiùs de re militari.

non-seulement ceux qui font le mal, mais encore ceux qui l'approuvent. » Et celui-là approuve éminemment une chose, qui induit les autres à la faire. Or, il est permis aux évêques et aux clercs d'induire les autres à faire la guerre; car il est dit, *Causa* XXIII, quæst. 8, cap. *Hortatu*, que par les exhortations et les prières d'Adrien, évêque de la ville de Rome, Charlemagne entreprit la guerre contre les Lombards (1). Donc ils peuvent eux aussi faire la guerre.

4° Ce qui est en soi honnête et méritoire, n'est point défendu aux évêques et aux clercs. Or faire la guerre est une chose par fois honnête et méritoire, témoin ce qui est dit, *ibid.* cap. *Omni tempore*: « Si quelqu'un meurt, soit pour la vérité de la foi, soit pour le salut de la patrie, soit pour la défense des chrétiens, il obtiendra de Dieu la céleste récompense. » Donc il est permis aux évêques et aux clercs de faire la guerre.

Mais le contraire résulte de ce qui est dit à saint Pierre, et dans sa personne aux évêques et aux clercs, *Matth.*, XXVI, 52: « Remettez votre épée dans le fourreau. » Donc il ne leur est pas permis de faire la guerre.

(Conclusion. — Comme les exercices de la guerre sont incompatibles avec la contemplation des choses de Dieu, et qu'ils tendent à l'effusion du sang humain, il n'est réellement permis aux clercs et aux personnes intérieures de faire la guerre, si ce n'est dans un cas de nécessité.)

Diverses choses sont nécessaires au bien de la société. Or, les choses diverses sont mieux et plus tôt faites par plusieurs que par un seul, comme le prouve le Philosophe, *Polit.*, I, 1; et certaines affaires sont si incompatibles entre elles, que l'on ne peut convenablement les

(1) Nul n'ignore que ce grand monarque, le génie politique et guerrier le plus complet des temps modernes, et peut-être de tous les temps, fut appelé en Italie, comme l'avoit été Pépin le Bref, son prédécesseur, pour défendre le patrimoine de saint Pierre et l'indépendance du

---

digni sunt morte qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus. » Maximè autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem est episcopis et clericis inducere alios ad bellandum; dicitur enim XXIII, qu. 8, quòd hortatu et precibus Adriani, Romanæ urbis Episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit. Ergo etiam eis licet pugnare.

4. Præterea, illud quod est secundùm se honestum et meritorium, non est illicitum prælatis et clericis. Sed bellare est quandoque et honestum et meritorium; dicitur enim XXIII, qu. 8, quòd « si aliquis pro veritate fidei et salvatione patriæ ac defensione christianorum mortuus fuerit, à Deo cœleste præmium consequetur. » Ergo licitum est episcopis et clericis bellare.

Sed contra est, quod Petro in persona episcoporum et clericorum dicitur *Matth.*, XXVI: « Converte gladium tuum in vaginam (1). » Non ergo licet eis pugnare.

(Conclusio. — Cùm bellica exercitia hominem maximè à divinorum contemplatione avertant, et ad humani sanguinis effusionem tendant, minimè clericis ac spiritualibus personis bellare licet, nisi in necessitatis articulo.)

Respondeo dicendum, quòd ad bonum societatis humanæ plura sunt necessaria. Diversa autem à diversis meliùs et expeditiùs aguntur, quàm ab uno, ut patet per Philosophum in sua *Politica* (lib. I *Polit.*, 3, cap. 1). Et quædam negotia sunt adeo sibi repugnantia, ut convenienter simul exerceri non possint: et

(1) Sive *in locum suum*, v. 52, *Joan.* autem, XVIII, v. 11: *Mitte gladium in vaginam.* Hinc in Decretis ubi suprà, cap. *Cùm à Judæis*, quod ex Innocentio prænotatur: *Ferire prohibuit, et forma omnium sacerdotum, quorum prior erat, etiam pro seipso capi arma carnalia prohibuit.*

faire marcher ensemble. Voilà pourquoi, ceux qui sont chargés d'affaires plus graves, on leur défend de s'occuper de choses moindres; c'est ainsi que les lois humaines défendent le négoce aux soldats qui sont occupés aux exercices de la guerre, *in Syntag. juris*, lib. XXV, cap. 15, num. 8. Or, les exercices de la guerre sont surtout incompatibles avec les devoirs dont les évêques et les clercs se trouvent chargés; et cela pour deux raisons: premièrement, pour une raison générale, les exercices guerriers entraînant de très-grandes sollicitudes, ce qui fait qu'ils détournent beaucoup l'esprit de la contemplation des choses divines, des louanges de Dieu et de la prière pour le peuple, ce qui constitue la principale occupation des clercs. Il suit de là que, comme le négoce est défendu aux clercs, parce qu'il préoccupe trop l'esprit, il en est de même des exercices guerriers, d'après ces paroles, II *Tim.*, II, 4 : « Celui qui est enrôlé au service de Dieu ne s'embarrasse point dans les choses du siècle. » Secondement, pour une raison spéciale; car tous les ordres des clercs se rapportent au ministère des autels où est représentée dans le sacrement la passion du Christ, suivant ces autres paroles, I *Cor.*, II, 26 : « Chaque fois que vous mangerez ce pain, et que vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. » Par conséquent, il n'est pas convenable qu'ils donnent la mort ou qu'ils répandent le sang; il faut plutôt qu'ils soient prêts à verser le leur pour le Christ, afin de mettre en pratique ce qu'ils représentent par leur ministère. Et pour cette raison il a été établi que les clercs qui répandent le sang, même sans péché, tombent dans l'irrégularité. Or, aucun homme, chargé de quelque ministère, ne peut faire licitement ce qui le rend inhabile à le remplir. Il n'est donc nullement permis aux clercs de faire la guerre, laquelle a pour but l'effusion du sang (1).

pouvoir spirituel. On sait également que ces deux princes constituèrent d'une manière définitive le pouvoir temporel des papes, pouvoir qui date d'une époque bien plus reculée.

(1) L'Eglise a souvent renouvelé cette défense dont saint Thomas nous montre le principe

---

ideo illis qui majoribus deputantur, prohibentur minora; sicut secundùm leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicuntur. Bellica autem exercitia maximè repugnant illis officiis quibus episcopi et clerici deputantur, propter duo: primò quidem, generali ratione; quia bellica exercitia maximas inquietudines habent. Unde multùm impediunt animam à contemplatione divinorum, et laude Dei, et oratione pro populo; quæ ad officium pertinent clericorum. Et ideo, sicut negotiationes propter hoc quòd nimis implicant animum, interdicuntur clericis, ita et bellica exercitia, secundùm illud II *ad Timoth.*, II : « Nemo militans Deo, implicat se sæcularibus negotiis. » Secundò, propter specialem rationem; nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repræsentatur passio Christi, secundùm illud I *Cor.*, XI : « Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat. » Et ideo non competit eis occidere, vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, « ut imitentur opere quod gerunt ministerio. » Et propter hoc est institutum ut effundentes sanguinem, etiam sine peccato, sint irregulares. Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium, licet id per quod suo officio incongruus redditur. Unde clericis omnino non licet bella gerere, quæ ordinantur ad sanguinis effusionem.

Je réponds aux arguments : 1° Les prélats doivent résister, non-seulement aux loups, qui égorgent spirituellement le troupeau, mais encore aux ravisseurs et aux tyrans qui le vexent matériellement. Or, cette résistance doit être spirituelle, au lieu de se faire personnellement au moyen d'armes matérielles, d'après ces paroles de l'Apôtre, II *Cor.*, X, 4 : « Les armes de notre milice ne sont point charnelles, mais elles sont puissantes en Dieu ; » et ces armes sont les avertissements salutaires, les prières ferventes, et la sentence d'excommunication contre ceux qui s'obstinent dans le mal.

2° Les prélats et les clercs peuvent, d'après l'ordre de leurs supérieurs, assister à la guerre, non pour combattre de leurs propres mains, mais pour secourir spirituellement ceux qui combattent pour la justice, soit en les exhortant, soit en les absolvant, soit par d'autres secours spirituels du même genre. C'est ainsi que dans l'ancienne loi, *Jos.*, VI, il étoit ordonné aux prêtres, pendant la guerre, de sonner de la trompette sacrée. C'est pour cela aussi qu'il fut d'abord permis aux évêques et aux clercs d'aller à la guerre. Mais que quelques-uns d'entre eux combattent de leurs propres mains, c'est un abus.

3° Comme nous l'avons dit, quest. XXIII, art. 4, *ad* 2, toute puissance, tout art, toute vertu, se proposant une fin, doit embrasser aussi les moyens de l'atteindre. Or, les guerres temporelles, chez un peuple fidèle, doivent avoir pour fin le bien spirituel et divin, qui est l'objet de

et la raison dans la nature même du ministère ecclésiastique. Elle reparoît, toutes les fois que les circonstances le rendoient nécessaires, dans les actes des conciles et dans ceux de la papauté. Qu'il nous suffise d'en rappeler quelques exemples : Elle a été portée dans le concile de Calcédoine, *can.* 3 et dans le troisième de Carthage, *can.* 15 ; elle est consignée dans les décrétales, *Causâ* XXI, quæst. 3, et cap. *Credo;* puis encore *Causâ* XXIII, quæst. 8, cap. *Reprehensibile.* Cette loi qu'on a pu méconnoître dans des temps malheureux, quand les bases de la société civile n'étoient pas parfaitement arrêtées, et plus tard encore lorsque les princes de l'Eglise disposoient assez souvent d'un pouvoir temporel, est aujourd'hui tellement entrée dans les mœurs, ressort si évidemment des conditions les plus élémentaires de l'état social, qu'elle ne paroît plus en quelque sorte une règle de discipline, mais bien l'un des traits essentiels du ministère ecclésiastique.

Ad primum ergo dicendum, quòd prælati debent resistere non solùm lupis, qui spiritualiter interficiunt gregem, sed etiam raptoribus et tyrannis, qui corporaliter vexant; non autem materialibus armis in propria persona utendo, sed spiritualibus, secundùm illud Apostoli, I *ad Cor.*, X : « Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo. » Quæ quidem sunt salubres admonitiones, devotæ orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

Ad secundum dicendum, quòd prælati et clerici ex auctoritate superioris possunt interesse bellis, non quidem ut ipsi propriâ manu pugnent, sed ut justè pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus, et absolutionibus, et aliis hujusmodi spiritualibus subventionibus : sicut et in veteri lege mandabatur, *Josue,* VI, quòd sacerdotes sacris buccinis in bellis clangerent. Et ad hoc primò fuit concessum quòd episcopi vel clerici ad bella procederent. Quòd autem aliqui propriâ manu pugnent, abusionis est.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 23, art. 4), omnis potentia, vel ars vel virtus, ad quam pertinet finis, habet disponere de his quæ sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fideli, sunt referenda, sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum, cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos per-

la mission des clercs (1). Et pour ce motif, il appartient aux clercs de disposer et d'induire les autres à faire la guerre quand elle est juste; car il ne leur est pas défendu de faire la guerre parce que c'est un péché, mais bien parce que cet exercice ne convient point à leur état.

4° Quoiqu'il soit méritoire de faire une guerre juste, cependant cela est défendu aux clercs, parce qu'ils sont chargés d'œuvres plus méritoires: de même, quoique l'acte conjugal puisse être méritoire, il est néanmoins condamnable pour ceux qui ont fait vœu de virginité, parce qu'ils sont obligés à un plus grand bien.

ARTICLE III.

Est-il permis de dresser des embûches pendant la guerre?

Il paroît qu'il n'est pas permis, pendant la guerre, de dresser des embûches. 1° Il est dit, *Deut.*, XVI, 20 : « Vous ferez avec justice ce qui est selon la justice. » Or, les embûches, étant des fraudes, paroissent tenir de l'injustice. On ne doit donc pas employer les embûches, même dans les guerres justes.

2° Les embûches et les fraudes paroissent contraires à la bonne foi, aussi bien que les mensonges. Or, c'est parce que nous devons être de bonne foi envers tout le monde, que nous ne devons mentir à personne, comme le prouve saint Augustin, *Cont. mend.*, XV et seq. Puis donc que la bonne foi doit être observée, même envers un ennemi, comme le dit le saint docteur, *ad Bonif.*, Epist. 189, il paroît que l'on ne doit pas dresser des embûches à son ennemi.

3° Il est dit, *Matth.*, VII, 12 : « Faites aux hommes ce que vous voulez

(1) Ce sont là les conséquences d'un ordre surnaturel aperçues et signalées par le comte de Maistre, et qu'il appartient sans doute aux ministres de la Religion d'envisager avant tout, dans les inévitables perturbations dont la terre est le théâtre.

---

tinet disponere et inducere alios ad bellandum bella justa. Non enim interdicitur eis bellare quia peccatum sit, sed quia tale exercitium eorum personæ non congruit.

Ad quartum dicendum, quòd, licèt exercere bella justa sit meritorium, tamen illicitum redditur clericis, propter hoc quòd sunt ad opera magis meritoria deputati : sicut matrimonialis actus potest esse meritorius, et tamen virginitatem voventibus damnabilis redditur, propter obligationem eorum ad majus bonum.

ARTICULUS III.

Utrùm sit licitum in bellis uti insidiis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non sit licitum in bellis uti insidiis. Dicitur enim *Deuter.*, XVI : « Justè quod justum est exequeris. » Sed insidiæ, cùm sint fraudes quædam, videntur ad injustitiam pertinere. Ergo non est utendum insidiis, etiam in bellis justis.

2. Præterea, insidiæ et fraudes fidelitati videntur opponi, sicut et mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mentiendum, ut patet per Augustinum in lib. *Contra mendacium*. Cùm ergo fides hosti servanda sit (ut Augustinus dicit *ad Bonifacium*), videtur quòd non sit contra hostes insidiis utendum.

3. Præterea, *Matth.*, VII, dicitur : « Quæ vultis ut faciant vobis homines, et vos facite

(1) De his etiam infrà, qu. 71, art. 3, ad 3.

qu'ils vous fassent. » Et ce précepte doit être observé envers le prochain, quel qu'il soit. Or, les ennemis rentrent sous cette dénomination de prochain. Donc, puisque personne ne veut qu'on lui dresse des embûches, ou que l'on cherche à le tromper, il paroît que personne ne doit faire la guerre au moyen des embûches.

Mais saint Augustin affirme le contraire, *Quæst. sup. Jos.*, quæst. 10 : « Quand on a entrepris une guerre juste, il n'importe nullement à la justice que l'on combatte ouvertement ou en dressant des embûches. » Et il le prouve par l'autorité du Seigneur qui ordonne à Josué de dresser des embûches aux habitants de la ville de Haï, comme on le voit *Jos.*, VIII.

(Conclusion. — Les embûches ou les fraudes, contraires à la foi promise, sont illicites dans la guerre ; mais il est permis d'y faire usage de certaines ruses qui consistent à cacher les desseins que l'on a.)

Les embûches sont destinées à tromper l'ennemi. Or, un homme peut être trompé de deux manières, soit par les actes, soit par les paroles : premièrement, quand on dit des choses fausses, ou qu'on manque à sa promesse (1). Cela n'est jamais permis, et personne ne doit tromper son ennemi de cette manière. Car il y a des droits de guerre et des conventions qu'il faut observer même entre ennemis, comme dit saint Ambroise, *De offic.*, I, 29. Secondement, nous pouvons tromper quelqu'un par nos paroles ou par nos actes, en ce que nous ne lui découvrons pas notre

(1) Une parole donnée, même à un ennemi, doit être religieusement tenue ; et saint Ambroise, dont l'auteur invoque l'autorité sur ce point, cite cet exemple : « Si l'on est convenu avec l'ennemi d'un jour ou d'un lieu pour livrer bataille, ce seroit contrevenir à la justice que de prévenir le moment fixé. » Il y a des principes et des droits qu'on ne sauroit méconnoître pendant la guerre, surtout entre peuples chrétiens, sans encourir les justes réprobations de la conscience publique. C'est ici le lieu de remarquer les changements introduits par le christianisme dans la manière de faire la guerre. S'il n'a pas entièrement supprimé ce fléau de Dieu, il est du moins parvenu, par un travail de plusieurs siècles, à faire régner des sentiments d'honneur, d'humanité, de délicatesse même, élégante et polie, dans les intermèdes et jusqu'au sein des luttes les plus acharnées. Quant aux embûches que les ennemis se dressent dans la guerre, on peut dire qu'elles sont de droit naturel ; elles font partie de ce terrible métier, quand elles n'ont rien qui puisse en altérer la noblesse. Et tous les théologiens qui ont traité cette question sont de l'avis de saint Thomas.

---

illis ; » et hoc est observandum ad omnes proximos. Inimici autem sunt proximi. Cùm ergo nullus sibi velit insidias vel fraudes parari, videtur quòd nullus ex insidiis debeat gerere bella.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *Quæstion.* (super *Josue*, qu. 10) : « Cùm justum bellum suscipitur, an apertè pugnet aliquis, an ex insidiis, nihil ad justitiam interest. » Et hoc probat auctoritate Domini, qui mandavit Josue, ut insidias poneret habitatoribus civitati Hai, ut habetur *Josue*, VIII.

(Conclusio. — Insidiæ vel fraudes contra promissam fidem in bellis illicitæ sunt ; at insidiis quæ in occultandis consiliis sitæ sunt, uti in bello licet.)

Respondeo dicendum, quòd insidiæ ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto vel dicto alterius. Uno modo, ex eo quòd ei dicitur falsum, vel non servatur promissum ; et istud semper est illicitum. Et hoc modo nullus debet hostes fallere. Sunt enim quædam jura bellorum et fœdera, etiam inter ipsos hostes servanda, ut Ambrosius dicit in lib. *De officiis*. Alio modo aliquis potest falli ex dicto vel facto nostro,

dessein et notre pensée. Or, nous n'y sommes pas toujours obligés; puisque, touchant même la doctrine sacrée, on doit cacher beaucoup de choses, aux infidèles surtout, de peur qu'ils ne les tournent en dérision, d'après ces paroles, *Matth.*, VII, 6 : « Gardez-vous de donner aux chiens ce qui est saint. » A plus forte raison faut-il cacher aux ennemis les moyens de combattre que nous préparons contre eux. C'est pourquoi, parmi toutes les autres instructions de l'art militaire, on place surtout la recommandation de cacher les plans d'attaque, de peur qu'ils ne parviennent à l'ennemi, comme on le voit, *Lib. Stratag. Franc.*, I, cap. 1; et ce secret fait partie des embûches, dont il est permis de faire usage dans des guerres justes. De telles embûches, du reste, sont improprement appelées fraudes, et ne répugnent ni à la justice, ni à une volonté raisonnable; car cette volonté seroit déraisonnable, qui prétendroit connoître tous les secrets d'autrui.

La réponse aux arguments est par là même évidente.

ARTICLE IV.

Est-il permis de combattre les jours de fête?

Il paroît qu'il n'est pas permis de combattre les jours de fête. 1° Les fêtes ont pour but de vaquer aux choses divines; elles sont comprises dans l'observation du sabbat, prescrit par Dieu même, *Exod.*, XX; car le mot sabbat signifie repos. Or les guerres entraînent la plus grande agitation. On ne doit donc en aucune façon combattre les jours de fête.

2° Le prophète, *Isa.*, LVIII, blâme plusieurs Juifs, parce que, dans les jours de jeûne, ils réclament leurs dettes, et cherchent querelle à leurs débiteurs, jusqu'à les frapper à coups de poing. Donc, à plus forte raison, il est défendu de combattre les jours de fête.

---

quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur, quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maximè infidelibus, ne irrideant, secundùm illud *Matth.*, VII : « Nolite sanctum dare canibus. » Unde multò magis ea quæ ad impugnandum inimicos paramus, sunt eis occultanda. Unde inter cætera documenta rei militaris, hoc præcipuè ponitur de occultandis consiliis, ne ad hostes perveniant, ut patet in lib. *Stratagematum* (1) *Francorum*. Et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus licitum est uti in bellis justis. Nec propriè hujusmodi insidiæ vocantur fraudes, nec justitiæ repugnant, nec ordinatæ voluntati; esset enim inordinata voluntas, si quis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm liceat diebus festis bellare.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd in diebus festis non liceat bellare. Festa enim sunt ordinata ad vacandum divinis : unde intelliguntur per observàtionem sabbati, quæ præcipitur *Ex.*, XX; sabbatum enim interpretatur requies. Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.

2. Præterea, *Isai.*, LVIII, reprehenduntur quidam quòd in diebus jejunii repetunt debita, et committunt lites, pugno percutientes. Ergo multò magis in diebus festis illicitum est bellare.

(1) Juxta græcum στρατηγήματα, quasi *astutiæ bellicæ*. Non est autem ad manum liber sic inscriptus.

3° On ne doit rien faire de contraire à l'ordre pour éviter un dommage temporel. Or, combattre en un jour de fête est une chose qui paroît être, de sa nature, contraire à l'ordre. On ne doit donc pas, pour cause de nécessité, dans le but d'éviter un dommage temporel, combattre les jours de fête (1).

Mais, au contraire, il est dit, I *Mach.*, II, 41 : « Ils prirent donc cette résolution : qui que ce soit, dirent-ils, qui nous attaquera le jour du sabbat, ne faisons point de difficulté de combattre contre lui. »

(Conclusion. — S'il y a nécessité, il est permis de combattre les jours de fête pour la défense de la nation; autrement cela n'est pas permis.)

L'observation des fêtes n'empêche pas de faire ce qu'exige le salut même corporel de l'homme. De là le reproche que le Seigneur adresse aux Juifs par ces paroles, *Joan.*, VII, 23 : « Vous vous indignez contre moi parce que j'ai guéri un homme le jour du sabbat? » Et voilà aussi pourquoi il est permis aux médecins de traiter les malades un jour de fête. Or, il est beaucoup plus important de sauver l'Etat, et, en le sauvant, d'empêcher la mort de plusieurs, et une foule de maux temporels et spirituels, que de pourvoir au salut corporel d'un seul homme. C'est pourquoi il est permis, si la nécessité le demande, de se livrer les jours de fête aux exercices d'une guerre juste; car ce seroit tenter Dieu que de vouloir, sous l'empire de cette nécessité, s'abstenir de combattre. Mais la nécessité cessant, il n'est pas permis de combattre dans de tels jours, pour les raisons données plus haut.

La réponse aux arguments devient par là même évidente.

(1) C'est la pieuse exagération où étoient d'abord tombés les Machabées eux-mêmes, dont l'auteur va néanmoins invoquer le sentiment en faveur de sa thèse. Ces intrépides et zélés champions de la loi de Dieu, en même temps que de la nationalité juive, furent ramenés à la vérité, sur ce point de la Religion, par leur propre expérience.

---

3. Præterea, nihil est inordinatè agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo, hoc videtur esse secundùm se inordinatum. Ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

Sed contra est, quod I *Machab.*, II, dicitur : « Cogitaverunt laudabiliter Judæi dicentes : Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversùs eum. »

(Conclusio. — Si adsit necessitas, bellare diebus festivis pro tutela reipublicæ licet; secus autem non licet.)

Respondeo dicendum, quòd observatio festorum non impedit ea quæ ordinantur ad hominis salutem, etiam corporalem. Unde Dominus arguit Judæos dicens, *Joan.*, VII : « Mihi indignamini, quia totum hominem salvum feci in sabbato? » Et inde est, quòd medici licitè possunt medicari homines in die festo. Multò autem magis est conservanda salus reipublicæ, per quam impediuntur occisiones plurimorum, et innumera mala et temporalia et spiritualia, quàm salus corporalis unius hominis. Et ideo pro tuitione reipublicæ fidelium, licitum est justa bella exercere diebus festis, si tamen hoc necessitas exposcat. Hoc enim esset tentare Deum, si quis imminente tali necessitate, vellet à bello abstinere. Sed necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis propter rationes inductas.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUESTION XLI.

De la querelle.

Après avoir parlé de la guerre, nous avons à traiter de la querelle (1).

Ici deux questions se présentent : 1° La querelle est-elle un péché? 2° Est-elle fille de la colère?

ARTICLE I.

La querelle est-elle toujours un péché?

Il paroît que la querelle n'est pas toujours un péché. 1° La querelle est une espèce de contention; car saint Isidore dit, *Etym.* lib. X, *ad. litt.*, R. : « Le mot *rixosus* (querelleur) vient de *rictus caninus;* parce que le querelleur est toujours prêt à contredire, se plaît dans la dispute, et provoque ses adversaires. » Or la contention n'est pas toujours un péché. Donc la querelle non plus.

2° Il est dit, *Gen.*, XXVI, que « les serviteurs d'Isaac creusèrent un autre puits, et qu'il fut aussi pour eux un sujet de querelle. » Or il n'est pas croyable qu'Isaac souffrît dans sa famille des querelles publiques, si la querelle étoit un péché. Donc la querelle n'est pas un péché.

3° La querelle paroît être une sorte de guerre particulière. Or la guerre n'est pas toujours un péché. Donc la querelle ne l'est pas toujours non plus.

Mais l'Apôtre, au contraire, *Gal.*, V, compte les querelles parmi les

(1) En latin *rixa*. Une étude sérieuse de l'article suivant, et en particulier de la réponse à la première objection, montrera pourquoi nous avons préféré le mot *querelle* à celui de *rixe*. Il faut avouer cependant que le sens de ce dernier doit être en partie renfermé dans le premier, puisque, comme l'auteur va bientôt le dire, la querelle, *rixa*, est en action ce que la contention est seulement en paroles.

QUÆSTIO XLI.

De rixa, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de rixa.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm rixa peccatum. 2° Utrùm sit filia iræ.

ARTICULUS I.

Utrùm rixa sit semper peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd rixa non semper sit peccatum. Rixa enim videtur esse contentio quædam; dicit enim Isidorus in lib. *Etymol.* (seu *Originum*, lib. X, cap. 17), quòd « rixosus est à rictu canino dictus; semper enim ad contradicendum paratus est, et jurgio delectatur, et provocat contendentem. » Sed contentio non semper est peccatum. Ergo neque rixa.

2. Præterea, *Genes.*, XXVI, dicitur, quòd « servi Isaac foderunt alium puteum, et pro illo quoque rixati sunt. » Sed non est credendum quòd familia Isaac rixaretur publicè, eo non contradicente, si hoc esset peccatum. Ergo rixa non est peccatum.

3. Præterea, rixa videtur esse quoddam particulare bellum. Sed bellum non semper est peccatum. Ergo rixa non semper est peccatum.

Sed contra est, quòd *ad Galat.*, V, rixæ ponuntur inter opera carnis, « quæ qui agunt

œuvres de la chair, qui empêchent ceux qui les font d'obtenir le royaume de Dieu. Donc les querelles sont, non-seulement des péchés, mais même des péchés mortels.

(Conclusion. — La querelle, provenant d'une volonté déréglée, est toujours un péché mortel pour l'injuste agresseur; et pour celui qui se défend, tantôt véniel, tantôt mortel, selon la disposition déréglée de son ame.)

Comme la contention emporte une certaine contradiction dans les paroles, de même la querelle emporte une sorte de contradiction dans les actes. De là, sur ce mot, *rixæ*, *Galat.*, V, la Glose dit : « Il y a querelle, quand on se bat matériellement par colère (1). » Et voilà pourquoi la querelle paroît être une espèce de guerre particulière, qui se fait entre personnes privées, non en vertu de l'autorité publique, mais par l'effet d'une volonté déréglée; et, dès lors, la querelle implique toujours un péché. Or, celui qui en attaque injustement un autre, pèche mortellement; car on ne peut, sans péché mortel, nuire à son prochain, en portant la main sur lui. Pour celui qui se défend, il peut n'y avoir pas de péché, comme aussi il peut y en avoir un, tantôt véniel, tantôt mortel, selon les divers mouvements de son ame, et selon la manière dont il se défend. En effet, s'il se défend avec l'intention seulement de repousser l'injure reçue, et avec la modération convenable, il n'y a pas de péché, et, à proprement parler, il n'y a pas de querelle de son côté. Mais s'il se défend avec un sentiment de vengeance ou de haine, ou qu'il excède les bornes d'une juste modération, il y a toujours péché; péché qui n'est que véniel, lorsqu'un léger mouvement de haine ou de vengeance vient se mêler à sa défense, ou qu'il excède légèrement les

(1) Saint Thomas cite parfois une Glose qui nous est maintenant inconnue. Celle-ci paroît avoir été tirée des ouvrages de Pierre Lombard. On trouve du moins quelque chose de semblable dans le Maître des Sentences. Mais saint Jérôme lui-même interprète dans le même sens le mot *rixæ*, en commentant ce texte de saint Paul; et l'interprétation de ce Père a été adoptée par Isidore de Séville.

---

regnum Dei non consequentur. » Ergo rixæ non solùm sunt peccata, sed etiam sunt peccata mortalia.

(Conclusio. — Rixa, cùm ex inordinata procedat voluntate, semper peccatum est, et in eo qui alium injustè invadit, mortale, et in eo qui se defendit, quandoque veniale, quandoque mortale, secundùm animi sui inordinatam dispositionem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut contentio importat quamdam contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quamdam contradictionem in factis. Unde super illud *Galat.*, V, « Rixæ, » dicit Glossa, quòd « rixæ sunt quando ex ira se invicem percutiunt. » Et ideo rixa videtur esse quoddam privatum bellum, quod inter privatas personas agitur, non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinata voluntate : et ideo rixa semper importat peccatum. Et in eo quidem qui alterum invadit injustè, est peccatum mortale; inferre enim nocumentum proximo etiam opere manuali, non est absque mortali peccato. In eo autem qui se defendit, potest esse sine peccato, et quandoque cum peccato veniali, et quandoque cum peccato mortali, secundùm diversum motum ejus et diversum modum se defendendi. Nam si solo animo repellendi injuriam illatam et cum debita moderatione se defendat, non est peccatum, nec propriè potest dici rixa ex parte ejus; si verò cum animo vindictæ vel odii, vel cum excessu debitæ moderationis se defendat, semper est peccatum, sed veniale quidem quando aliquis levis motus odii vel vindictæ se immiscet, vel cùm non multùm

bornes d'une juste modération; mais lorsqu'il tombe sur son aggresseur avec le dessein bien arrêté de le tuer, ou de le blesser grièvement, alors le péché est mortel.

Je réponds aux arguments : 1° La querelle ne désigne pas une simple contention. Les paroles citées de saint Isidore renferment trois choses qui expriment le désordre de la querelle : la première, c'est qu'un esprit querelleur est tout disposé à combattre, ce qui est marqué par ces paroles : « Et toujours prêt à contredire; » et cela, quoiqu'on dise ou qu'on fasse, soit de bien, soit de mal; la seconde, c'est qu'il aime à contester, ce qui a fait ajouter : « Et il se plaît dans la contestation; » la troisième, c'est qu'il provoque les autres à des discussions; de là, les paroles suivantes : « Et il provoque à la dispute. »

2° Il n'est pas dit dans cet endroit que les serviteurs d'Isaac se soient querellés, mais que les habitants du pays leur avoient cherché querelle. D'où il suit que ce sont ces derniers qui ont péché, non les serviteurs, qui souffroient la calomnie.

3° Pour qu'une guerre soit juste, il faut qu'elle se fasse en vertu de la puissance publique, comme il a été dit plus haut. Or, la querelle provient d'un sentiment individuel de colère, ou de haine. Si donc les ministres d'un prince ou d'un juge, revêtus de la puissance publique, se jettent sur des hommes qui cherchent à se défendre, les querelleurs alors ne sont pas les premiers, mais ceux qui résistent à l'autorité publique; et ainsi les légitimes aggresseurs ne cherchent point querelle, ni ne pèchent point, mais ceux qui se défendent contrairement aux règles de la justice.

---

excedit moderatam defensionem; mortale autem quando obfirmato animo in impugnantem insurgit ad eum occidendum, vel eum graviter lædendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd rixa non simpliciter nominat contentionem. Sed tria in præmissis verbis Isidori ponuntur, quæ inordinationem rixæ declarant; primò quidem, quòd promptitudinem animi habet ad contendendum, quod significat dum dicit, « Semper ad contradicendum paratus, » scilicet sive alius bene, sive male dicat aut faciat; secundò, quia in ipsa contradictione delectatur, unde sequitur : « Et in jurgio delectatur; » tertiò, quia ipse alios provocat ad contradictiones, unde sequitur : « Et provocat contendentem. »

Ad secundum dicendum, quòd ibi non intelligitur quòd servi Israel sint rixati, sed quòd incolæ terræ rixati sunt contra eos. Unde illi peccaverunt, non autem servi Israel, qui calumniam patiebantur.

Ad tertium dicendum, quòd ad hoc quòd justum sit bellum, requiritur quòd fiat auctoritate publicæ potestatis, sicut suprà dictum est. Rixa autem fit ex privato affectu iræ vel odii. Si enim ministri principis aut judicis publica potestate aliquos invadant, qui se defendant, non dicuntur ipsi rixari, sed illi qui publicæ potestati resistunt. Et sic illi qui invadunt, non rixantur, neque peccant, sed illi qui se inordinate defendunt.

ARTICLE II.

La querelle est-elle fille de la colère?

Il paroît que la querelle n'est pas fille de la colère. 1° Il est dit, *Jacob*, IV, 1 : « D'où viennent les guerres et les procès parmi vous? N'est-ce pas de la concupiscence, qui combat dans vos membres? » Or la colère n'appartient pas à l'appétit concupiscible. Donc la querelle n'est point fille de la colère, mais plutôt de la concupiscence.

2° On lit au livre des *Proverbes*, XXVIII, 25 : « Celui qui se vante et s'enfle d'orgueil, excite des disputes. » Or les mots, querelle et dispute, paroissent avoir la même signification. Il paroît donc que la querelle est fille de l'orgueil ou de la vaine gloire, à laquelle appartiennent la jactance et l'ostentation.

3° Il est dit, *Prov.*, XVIII, 6 : « Les lèvres de l'insensé s'embarrassent dans les querelles. » Or, la folie diffère de la colère ; car la folie n'est pas opposée à la douceur, mais plutôt à la sagesse ou à la prudence. Donc la querelle n'est pas fille de la colère.

4° Nous lisons dans les *Proverbes*, X, 12 : « La haine suscite des querelles. » Or, la haine vient de l'envie, comme le dit saint Grégoire, *Moral.*, XXXI, 17. Donc la querelle n'est pas fille de la colère, mais de l'envie.

5° On lit encore, *Prov.*, XVII, 19 : « Celui qui médite les discordes, sème les querelles. » Or, la discorde est fille de la vaine gloire, comme nous l'avons dit plus haut, quest. XXXVII, art. 2. Donc la querelle l'est aussi.

ARTICULUS II.

Utrum rixa sit filia iræ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd rixa non sit filia iræ. Dicitur enim *Jacob.*, IV : « Unde bella et lites in vobis, nonne ex concupiscentiis, quæ militant in membris vestris? » Sed ira non pertinet ad concupiscibilem. Ergo rixa non est filia iræ, sed magis concupiscentiæ.

2. Præterea, *Prov.*, XXVIII, dicitur : « Qui se jactat et dilatat, jurgia concitat (2). » Sed idem videtur esse rixa, quod jurgium. Ergo videtur quòd rixa sit filia superbiæ vel inanis gloriæ, ad quam pertinet se jactare et dilatare.

3. Præterea, *Prov.*, XVIII, dicitur : « Labia stulti immiscent se rixis. » Sed stultitia differt ab ira ; non enim opponitur mansuetudini, sed magis sapientiæ vel prudentiæ. Ergo rixa non est filia iræ.

4. Præterea, *Prov.*, X, dicitur : « Odium suscitat rixas. » Sed odium oritur ex invidia, ut dicit Gregorius, XXXI *Moral.* (cap. 31 vel 17). Ergo rixa non est filia iræ sed invidiæ.

5. Præterea, *Prov.*, XVII, dicitur : « Qui meditatur discordias diligit rixas. » Sed discordia est filia inanis gloriæ, ut suprà dictum est (quæst. 37, art. 2). Ergo etiam et rixa.

(1) De his etiam infrà, qu. 158, art. 7; ut et III part., qu. 15, art. 9; non ut alia passim exemplaria notant, qu. 7, art. 2, ad 1.

(2) Ut et apud Aquilam *latus animo* (πλατὺς ψυχῇ), *concitat contradictionem;* apud Symmachum quoque *latus animo* (πλατύψυχος), *acuit litem.* Sed aliter 70 : *Infidelis vir temerè judicat*, v. 25. 70 : *Labia stulti ducunt eum in mala.* Sed Aquila : *Ducunt eum in litem* (δικασίαν). Symmachus : *Ducunt eum in rixam* (sive *pugnam*, ex græco μάχην), v. 6. 70 : *Suscitat contentionem* (νεῖκος), ut et Symmachus, *pugnas* (μάχας).

Mais saint Grégoire dit, au contraire, *loc. cit.* : « La querelle provient de la colère ; » et de plus, *Prov.*, XV, 18, XXIX, 22, il est dit : « L'homme irascible provoque les querelles. »

(Conclusion. — Il est manifeste que la querelle provient de la colère, plutôt que de la haine.)

La querelle, comme nous l'avons dit, art. précéd., implique une certaine contradiction, qui en vient jusqu'aux voies de fait, l'un des querelleurs cherchant à blesser l'autre. Or, il cherche à le blesser de deux manières : ou avec l'intention absolue de lui nuire, et alors le mal qu'il lui fait appartient à la haine, par laquelle on se propose de blesser un ennemi, soit publiquement, soit en secret ; ou avec l'intention de blesser son adversaire, de manière qu'il sache d'où vient le coup, ce qu'il faut entendre sous le nom de querelle ; et cette intention appartient proprement à la colère, qui est le désir de la vengeance. C'est peu en effet pour un homme irrité de nuire secrètement à celui qui est l'objet de sa colère ; il veut encore que celui-ci comprenne bien et sente d'autant plus le mal qu'il lui fait pour se venger de ses outrages ; cela est évident, d'après ce qui a été dit plus haut, sur la passion de la colère, I II, quest. XLIX, art. 6, *ad* 2. Donc la querelle vient justement de la colère.

Je réponds aux arguments : 1° Comme nous l'avons déjà dit, I II, quest. XXV, art. 1 et 2, toutes les passions de l'irascible proviennent des passions du concupiscible (1) ; et conséquemment, ce qui vient de la colère, d'une manière prochaine, vient aussi de la concupiscence, comme de sa première racine.

2° La jactance et l'ostentation qui sont produites par l'orgueil ou par la vaine gloire, n'excitent pas directement les disputes ou les rixes, mais d'une manière occasionnelle, c'est-à-dire en tant que l'on est porté à la

(1) Soit dans la théorie des facultés de l'ame, soit dans le traité des passions, l'auteur a divisé l'appétit sensitif, qu'il distingue de l'appétit intellectif ou rationnel, en concupiscible

---

Sed contra est, quòd Gregorius dicit XXXI *Moral.*, quòd ex ira oritur rixa ; et *Prov.*, XV et XXIX dicitur : « Vir iracundus provocat rixas. »

(Conclusio. — Rixam magis ex ira quàm odio oriri manifestum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, rixa importat quamdam contradictionem usque ad facta pervenientem, dum unus alterum lædere molitur. Dupliciter autem unus alium lædere intendit. Uno modo, quasi intendens absolutè malum ipsius ; et talis læsio pertinet ad odium, cujus intentio est ad lædendum inimicum, vel in manifesto, vel in occulto. Alio modo aliquis intendit alium lædere, eo sciente et repugnante, quod importatur nomine rixæ ; et hoc propriè pertinet ad iram, quæ est appetitus vindictæ. Non enim sufficit irato, quòd latenter noceat ei contra quem irascitur ; sed vult quòd ipse sentiat, et quòd contra voluntatem suam aliquid patiatur, in vindictam ejus quod fecit, ut patet per ea quæ suprà dicta sunt (1, 2, qu. 46, art. 6 *ad* 2), de passione iræ. Et ideo rixa propriè oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 25, art. 1 et 2), omnes passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis oriuntur. Et secundùm hoc, illud quod proximè oritur ex ira, oritur etiam ex concupiscentia, sicut ex prima radice.

Ad secundum dicendum, quòd jactatio et dilatatio sui, quæ fit per superbiam vel inanem gloriam, non directè concitat jurgium aut rixam, sed occasionaliter ; in quantum scilicet ex hoc

colère, quand on regarde comme une injure personnelle la préférence qu'un autre se donne sur nous. Et c'est dans ce sens que les disputes et les rixes viennent de la colère.

3° La colère, comme nous l'avons dit, I II, quest. XLVIII, art. 3, empêche la raison de juger sainement ; ce qui lui donne de la ressemblance avec la folie. Et il suit de là qu'elles produisent un effet commun ; car le défaut de raison fait qu'un homme cherche, contre toutes les règles, à en blesser un autre.

4° La querelle, bien qu'elle provienne quelquefois de la haine, n'en est cependant pas l'effet propre, parce que le haineux n'a pas l'intention de blesser son ennemi, comme le querelleur, et d'une manière ostensible. Il cherche quelquefois à le frapper secrètement ; et quand il voit qu'il a sur lui le dessus, alors il cherche à le frapper dans des querelles et des disputes. Mais chercher à nuire à quelqu'un par la voie des querelles, c'est l'effet propre de la colère, pour la raison déjà donnée.

5° Les querelles excitent la haine et la discorde dans l'ame du querelleur : et voilà pourquoi celui qui médite les discordes, c'est-à-dire, qui a l'intention de les répandre parmi certaines personnes, leur fournit d'abord l'occasion de se quereller entre elles ; car tout péché peut commander l'acte d'un autre péché, en le rapportant à sa propre fin. Mais il ne s'ensuit pas que la querelle soit proprement et directement fille de la vaine gloire.

et irascible. C'est à celui-ci qu'appartient évidemment la colère, puisqu'elle lui donne son nom, *iræ*. C'est ainsi qu'il falloit entendre la mineure de l'argument. Or la colère n'appartient pas à l'appétit concupiscible. On peut voir, dans le traité que nous venons d'indiquer, et les passions diverses que saint Thomas attribue à ces deux sortes d'appétit sensitif, et les rapports qu'il établit entre ces passions.

---

concitatur ira, dum aliquis sibi ad injuriam reputat quòd alter ei sese præferat. Et sic ex ira sequuntur jurgia et rixæ.

Ad tertium dicendum, quòd ira, sicut suprà dictum est, impedit judicium rationis : unde habet similitudinem cum stultitia, et ex hoc sequitur quòd habeant communem effectum. Ex defectu enim rationis contingit quòd aliquis inordinatè alium lædere molitur.

Ad quartum dicendum, quòd rixa, etsi quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odii ; quia præter intentionem odientis est quòd rixosè et manifestè inimicum lædat ; quandoque enim etiam occultè eum lædere quærit ; sed quando videt se prævalere, cum rixa et jurgio læsionem intendit. Sed rixosè aliquem lædere est proprius effectus iræ, ratione jam dictâ.

Ad quintum dicendum, quòd ex rixis sequitur odium et discordia in cordibus rixantium. Et ideo ille qui meditatur, id est, qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quòd ad invicem rixentur : sicut quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem. Sed ex hoc non sequitur quòd rixa sit filia inanis gloriæ propriè et directè.

QUESTION XLII.

De la sédition, qui est opposée à la paix.

Vient ensuite la sédition, qui est opposée à la paix; et sur cette matière deux questions se présentent : 1° La sédition est-elle un péché spécial? 2° Est-elle un péché mortel?

ARTICLE I.

La sédition est-elle un péché spécial, distinct des autres?

Il paroît que la sédition n'est pas un péché spécial, distinct des autres : 1° Saint Isidore dit, *Etym.*, lib. X, *ad litt.*, S : « Le séditieux est celui qui produit la dissension des cœurs, et qui engendre les discordes (1). » Or quand un homme est cause que l'on pèche, il ne se rend pas coupable d'un genre de péché différent de celui qu'il fait commettre. Il paroît donc que la sédition n'est pas un péché spécial, distinct de celui de discorde.

2° La sédition implique une certaine division. Or le nom de schisme vient du mot *scissura* (2), (déchirement, séparation), comme nous l'avons dit plus haut. Donc le péché de sédition ne paroît pas être distinct de celui de schisme.

3° Tout péché spécial, distinct des autres, ou bien est un vice capital, ou bien doit son origine à un tel vice. Or la sédition n'est comptée ni

(1) Il n'est guère possible de faire reparoître en françois l'étymologie du mot *seditio*, telle que l'indique l'ingénieux et savant évêque de Séville. La syncope est déjà bien forte en latin, puisqu'elle emporte plusieurs syllabes à la fois : *seditio*, de *seorsum discessio*.

(2) Ou mieux du mot grec σχίσμα, d'où vient évidemment le latin, *scissura*, *scindo*, en supprimant l'aspiration qui se trouve dans la première langue.

QUÆSTIO XLII.

De seditione, quæ paci opponitur, in duos articulos divisa.

einde considerandum est de seditione, quæ nitur paci.

circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm sit ale peccatum. 2° Utrùm sit mortale pec- m.

ARTICULUS I.

Utrùm seditio sit speciale peccatum, ab aliis distinctum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd seditio non sit speciale peccatum, ab aliis distinctum. Quia, ut Isidorus dicit in lib. *Etymologiarum* : « Seditiosus est qui dissensionem animorum facit, et discordias gignit. » Sed ex hoc quòd aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere nisi illo quod procurat. Ergo videtur quòd seditio non sit speciale peccatum à discordia distinctum.

2. Præterea, seditio divisionem quamdam importat. Sed nomen etiam schismatis sumitur à scissura, ut suprà dictum est. Ergo peccatum seditionis non videtur esse distinctum à peccato schismatis.

3. Præterea, omne speciale peccatum, ab aliis distinctum, vel est vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur. Sed seditio neque

(1) De his etiam suprà, qu. 39, art. 1.

parmi les vices capitaux, ni parmi ceux qui naissent de pareils vices, comme on le voit, *Moral.*, XXXI, 17, où sont énumérées ces deux sortes de vices. Donc la sédition n'est pas un péché spécial, distinct des autres.

Mais l'Apôtre, au contraire, II *Cor.*, XII, 20, distingue les séditions des autres péchés (1).

(CONCLUSION. — La sédition, en tant qu'elle est opposée au bien particulier de l'unité, et à la paix de la multitude, est un péché spécial.)

La sédition est une sorte de péché spécial, qui a un rapport de convenance avec la guerre et avec la querelle, et qui en diffère sous un autre rapport. Le rapport de convenance consiste en ce qu'elle implique, comme elles, une certaine contradiction; elle en diffère sur deux points : le premier, c'est que la guerre et la querelle impliquent une lutte mutuelle en action, tandis qu'il peut y avoir sédition, soit que cette sorte de lutte réciproque se trouve réduite en acte, soit que l'on ne fasse que s'y préparer. Ce qui fait dire à la Glose, sur les paroles de l'Apôtre, II *Cor.*, XII, 20: « La sédition est un tumulte qui dispose au combat; » c'est-à-dire qu'elle a lieu, quand plusieurs se préparent à combattre et qu'ils en ont l'intention. Le second point de différence, c'est que la guerre, à proprement parler, se fait contre les ennemis extérieurs, et pour ainsi dire de multitude à multitude; la querelle, c'est le combat d'un seul contre un seul, ou d'un petit nombre contre un petit nombre; mais la sédition se fait justement entre les parties divisées d'une même multitude (2); comme quand une partie de la cité s'élève tumultueusement contre l'autre. Et voilà pourquoi

(1) Qui peuvent lui être assimilés à certains égards ou qui peuvent avoir avec lui une commune origine. « Je crains, dit l'Apôtre, en venant au milieu de vous, de ne pas vous trouver tels que je désire vous voir... Je crains que des contentions, des jalousies, des animosités, des dissensions, des détractions, des murmures, des sentiments d'orgueil, des séditions n'existent parmi vous. »

(2) C'est-à-dire d'un même peuple ou d'une même cité, comme l'auteur l'explique immédiatement, en complétant sa pensée par un exemple. Impossible de mieux préciser qu'il ne le fait les caractères propres et distinctifs de la sédition, soit dans le but de ce péché, soit dans son objet, soit dans son action immédiate. Ce qui sera dit de son degré de culpabilité, dans l'article suivant, ne sera qu'une conséquence des principes posés dans celui-ci

---

computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia quæ ex capitalibus oriuntur, ut patet in XXXI *Moral.* (ubi suprà), ubi utraque vitia numerantur. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

Sed contra est, quòd II *ad Cor.*, XII, seditiones ab aliis peccatis distinguuntur.

(CONCLUSIO. — Cùm seditio speciali bono unitatis et paci multitudinis opposita sit, ipsa quoque speciale peccatum est.)

Respondeo dicendum, quòd seditio est quoddam speciale peccatum, quod quantum ad aliquid convenit cum bello et rixa, quantum autem ad aliquid differt ab eis. Convenit quidem cum eis in hoc quòd importat quamdam contradictionem. Differt autem ab eis in duobus : primò quidem, quia bellum et rixa important mutuam impugnationem in actu; sed seditio potest dici, sive fiat hujusmodi impugnatio in actu, sive sit præparatio ad talem impugnationem. Unde Glossa, II *ad Cor.*, XII, dicit quòd « seditiones sunt tumultus ad pugnam; » cùm scilicet aliqui se præparant et intendunt pugnare. Secundò differunt quia bellum propriè est contra extraneos hostes, quasi multitudinis ad multitudinem; rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos; seditio autem propriè est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, putà cùm una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo, quia seditio

la sédition, en tant qu'elle est opposée à un bien spécial, je veux dire à l'unité et à la paix de la multitude, est elle-même un péché spécial.

Je réponds aux arguments : 1° On appelle séditieux celui qui excite une sédition ; et comme la sédition implique une certaine discorde, il s'ensuit que celui-là est un séditieux, qui produit la discorde, non pas quelle qu'elle soit, mais la discorde entre les parties d'une seule multitude. Or, le péché de sédition atteint, non-seulement celui qui sème la discorde, mais encore ceux qui se divisent tumultueusement les uns contre les autres.

2° La sédition diffère du schisme en deux choses : la première, c'est que le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude, c'est-à-dire à l'unité de l'Eglise, tandis que la sédition est opposée à l'unité temporelle ou civile de la multitude, à l'unité, par exemple, de la cité ou de l'Etat; la seconde, c'est que le schisme n'implique pas une préparation à une lutte corporelle, mais seulement une dissension spirituelle ; tandis que la sédition implique une préparation à un combat matériel.

3° La sédition est comprise, de même que le schisme, sous le nom de discorde ; car ils sont, l'une et l'autre, une sorte de discorde, non pas entre deux individus, mais entre diverses parties de la multitude.

ARTICLE II.

La sédition est-elle toujours un péché mortel?

Il paroît que la sédition n'est pas toujours un péché mortel. 1° La sédition est un tumulte qui tend au combat ; cela est évident d'après la Glose, *loc. cit.*, art. précéd. Or, le combat n'est pas toujours un péché mortel, mais il est quelquefois juste et licite, comme nous l'avons vu,

---

habet speciale bonum cui opponitur, scilicet unitatem et pacem multitudinis, ideo est speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd seditiosus dicitur ille qui seditionem excitat ; et quia seditio quamdam discordiam importat, ideo seditiosus est qui discordiam facit, non quamcumque, sed inter partes alicujus multitudinis. Peccatum autem seditionis non solùm est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinatè ab invicem dissentiunt.

Ad secundum dicendum, quòd seditio differt à schismate in duobus : primò quidem, quia schisma (1) opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati ecclesiasticæ ; seditio autem opponitur temporali vel sæculari multitudinis unitati, putà civitatis vel regni. Secundò, quia schisma non importat aliquam præparationem ad pugnam corporalem, sed solùm importat dissensionem spiritualem ; seditio autem importat præparationem ad pugnam corporalem.

Ad tertium dicendum, quòd seditio sicut et schisma sub discordia continetur ; utrumque enim est discordia quædam non unius ad unum, sed partium multitudinis ad invicem.

ARTICULUS II.

Utrùm seditio sit semper peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd seditio non semper sit peccatum mortale. Seditio enim importat « tumultum ad pugnam, » ut patet per Glossam suprà inductam. Sed pugna non semper est peccatum mortale ; sed quandoque est justa et licita, ut suprà habitum est

(1) Quantum ad usum vocis, non præcisè quantum ad notionem jam superiùs explicatam ; quia scissura quoque seu divisio quam significat schisma, respectu temporalis vel sæcularis unitatis, non impropriè dici potest, juxta Virgilianum illud, *Æneid.*, II : *Scinditur incertum studia in contraria vulgus.*

quest. XL, art. 1. Donc, à plus forte raison, la sédition peut-elle avoir lieu sans péché mortel.

2° La sédition est une sorte de discorde, comme nous l'avons dit, art. précéd., *ad* 3. Or, la discorde peut avoir lieu sans péché mortel, et quelquefois même sans aucun péché. Donc la sédition aussi.

3° On donne de justes louanges à ceux qui délivrent la multitude d'un pouvoir tyrannique. Or on ne peut pas facilement l'en délivrer sans quelque dissension, puisqu'une partie de la multitude fait tous ses efforts pour conserver son tyran, l'autre partie, au contraire, pour le chasser. La sédition peut donc avoir lieu sans péché.

Mais, au contraire, l'Apôtre, II *Cor.*, XII, 20, défend les séditions, entre autres choses qui sont des péchés mortels. Donc la sédition est un péché mortel.

(Conclusion. — La sédition étant une lutte injuste, contraire au bien général de l'état, elle est toujours de sa nature un péché mortel.)

La sédition, comme nous l'avons dit, art. précéd., *ad* 3, est opposée à l'unité de la multitude, c'est-à-dire du peuple, de la cité ou de l'Etat. Or, saint Augustin, *De Civ. Dei*, II, 21, et XIX, 24, dit ceci : « Les sages définissent le peuple, non pas une réunion fortuite, mais une association fondée sur la sanction du droit et sur la communauté des intérêts. » D'où il est manifeste que l'unité à laquelle est opposée la sédition, est l'unité du droit et de l'intérêt commun. Il est donc évident que la sédition est opposée à la justice et au bien commun ; voilà pourquoi elle est de sa nature un péché mortel, et d'autant plus grave, que le bien général qu'attaque la sédition est supérieur au bien particulier, que la querelle attaque. Or le péché de sédition appartient d'abord et principalement à

(qu. 40, art. 1) (1). Ergo multò magis seditio potest esse sine peccato mortali.

2. Præterea, seditio est discordia quædam, ut dictum est. Sed discordia potest esse sine peccato mortali, et quandoque etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio.

3. Præterea, laudantur qui multitudinem à potestate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia verò nititur eum abjicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.

Sed contra est, quòd Apostolus, II *ad Cor.*, XII, prohibet seditiones inter alia quæ sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

(Conclusio. — Seditio, cùm sit contra commune bonum reipublicæ injusta pugna, semper mortale peccatum ex suo genere est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, seditio opponitur unitati multitudinis, id est populi, civitatis vel regni. Dicit autem Augustinus, II. *De Civit. Dei* (cap. 21), quòd « populum determinant sapientes, non omnem cœtum multitudinis, sed cœtum juris consensu, utilitatis communione sociatum. » Unde manifestum est unitatem, cui opponitur seditio, esse unitatem juris et communis utilitatis. Manifestum est ergo quòd seditio opponitur justitiæ et communi bono : et ideo ex suo genere est peccatum mortale, et tantò gravius, quantò bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est majus quàm bonum privatum, quod impugnatur per rixam. Peccatum autem seditionis primò

(1) Et haberi ampliùs potest ex bellorum exemplis, quæ præcepto vel nutu Dei facta commemorantur et commendantur, ut *ad Hebr.*, XI, de Gedeon, de Barach, de Samsone ac de aliis patet; præter illa quæ *Genes.*, XIV, *Exod.*, XVII, *Numer.*, XXI et XXV, *Deuter.*, VII, *Josue*, I, ac in libris etiam *Regum* videre est.

ceux qui le produisent, lesquels pèchent très-grièvement; en second lieu, il regarde ceux qui, en les suivant, portent également atteinte au bien général. Quant à ceux qui le défendent en leur résistant, on ne doit pas les appeler séditieux; de même que l'on n'appelle point querelleurs ceux qui ne font que se défendre, comme nous l'avons dit, quest. XLI, art. 1.

Je réponds aux arguments : 1° Il n'y a de combat licite, que celui qui se fait pour l'intérêt général, comme nous l'avons déjà dit quest. XL, art. 1. Or une sédition se fait contre le bien général de la multitude (1) ; d'où il suit qu'elle est toujours un péché mortel.

2° La discorde qui éloigne de ce qui n'est pas manifestement un bien, peut être sans péché ; mais la discorde qui éloigne de ce qui est manifestement un bien, ne peut être sans péché ; et ce genre de discorde, c'est la sédition, qui est opposée à l'unité de la multitude, laquelle unité est un bien manifeste.

3° Le gouvernement tyrannique n'est pas juste, parce qu'il ne tend pas au bien général, mais au bien particulier de celui qui gouverne (2), comme le Philosophe le démontre, *Polit.*, III, 5; *Ethic.*, VIII, 10. Et voilà pourquoi le trouble que l'on excite contre un tel gouvernement n'a point le caractère de la sédition, à moins qu'en excitant ce trouble, on ne donne occasion à des désordres si graves, que le peuple ait plus à souffrir de la révolution survenue que de l'empire du tyran. C'est plutôt

(1) Toujours entendue dans le sens de peuple ou de cité, comme nous l'avons remarqué plus haut ; et l'on peut voir dans les premières lignes du corps de l'article, comment ces mots eux-mêmes, peuple, cité, doivent être entendus d'après saint Augustin.

(2) Voilà bien ce qui distingue au fond la conduite d'un tyran de celle d'un vrai roi : l'un exerce la souveraineté à son profit; l'autre l'exerce pour le bien du royaume. Ces deux conduites opposées tiennent beaucoup, sans doute, aux sentiments personnels, aux inclinations, aux mœurs des souverains, à la perversité de l'un, à la droiture de l'autre ; mais elles tiennent aussi, beaucoup plus qu'on ne le pense communément, à l'origine de leur pouvoir, à la manière dont ils y sont parvenus, à ce qu'il y a de faux ou de normal dans leur position. La souveraineté qui est le résultat naturel des lois d'une nation, de sa constitution historique, confond tout naturellement ses intérêts avec ceux de cette nation et les soutient par la force même de son principe.

---

quidem et principaliter pertinet ad eos qui seditionem procurant, qui gravissimè peccant; secundò autem ad eos qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi verò qui bonum commune defendunt, eis resistentes non sunt dicendi seditiosi; sicut nec illi qui se defendunt dicuntur rixosi, ut suprà dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd pugna quæ est licita, fit pro communi utilitate, sicut suprà dictum est (qu. 40, art. 1). Sed seditio fit contra commune bonum multitudinis : unde semper est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quòd discordia ab eo quod non est manifestè bonum, potest esse sine peccato. Sed discordia ab eo quod est manifestè bonum, non potest esse sine peccato; et talis discordia est seditio, quæ opponitur unitati multitudinis, quæ est manifestè bonum.

Ad tertium dicendum, quòd regimen tyrannicum non est justum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum in III *Polit.* et in VIII *Ethic.* Et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis (nisi fortè quando sic inordinatè perturbatur tyranni regimen, quòd multitudo subjecta majus detrimentum patitur ex perturbatione consequenti,

le tyran qui est séditieux, lorsque, pour mieux assurer sa domination, il entretient parmi le peuple qui lui est soumis les discordes et les séditions. Cette conduite est vraiment tyrannique, puisqu'elle a pour but de procurer le bien propre du chef de l'Etat, au préjudice de la multitude.

QUESTION XLIII.

Du scandale.

Il nous reste à parler maintenant des vices qui sont contraires à la bienfaisance, parmi lesquels il en est qui se rattacheront à la justice ; ce sont ceux par lesquels on blesse injustement son prochain, tandis que le scandale paroît être spécialement contraire à la charité. C'est pourquoi nous allons traiter ici du scandale. Sur ce sujet huit questions se présentent. 1° Qu'est-ce que le scandale ? 2° Le scandale est-il un péché ? 3° Est-il un péché spécial ? 4° Est-il un péché mortel ? 5° Les parfaits peuvent-ils recevoir le scandale ? 6° Peuvent-ils le donner ? 7° Faut-il abandonner le bien spirituel à cause du scandale ? 8° Le scandale doit-il faire abandonner les biens temporels ?

---

quàm ex tyranni regimine). Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subjecto discordias et seditiones nutrit, ut citiùs dominari possit; hoc enim tyrannicum est, cùm sit ordinatum ad bonum proprium præsidentis, cum multitudinis nocumento.

QUÆSTIO XLIII.

De scandalo, in octo articulos divisa

Deinde considerandum restat de vitiis quæ beneficentiæ opponuntur : inter quæ alia quidem pertinent ad rationem justitiæ; illa scilicet quibus aliquis injustè proximum lædit. Sed contra charitatem specialiter scandalum esse videtur : et ideo considerandum est hic de scandalo.

Circa quod quæruntur octo : 1° Quid sit scandalum. 2° Utrùm scandalum sit peccatum. 3° Utrùm sit peccatum speciale. 4° Utrùm sit peccatum mortale. 5° Utrùm perfectorum sit scandalizari. 6° Utrùm eorum sit scandalizare. 7° Utrùm spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum. 8° Utrùm sint propter scandalum temporalia dimittenda.

ARTICLE I.

Le scandale est-il bien défini « une parole ou une action manquant de rectitude, et qui est une occasion de ruine? »

Il paroît que le scandale n'est pas bien défini « une parole ou une action manquant de rectitude, et qui est une occasion de ruine. » 1° Le scandale est un péché, comme nous le dirons art. seq. Or, d'après saint Augustin, *Cont. Faust.*, lib. XXII, 27, « Le péché est une parole, ou une action, ou un désir contraire à la loi de Dieu. » Donc la précédente définition est insuffisante, parce qu'elle passe sous silence la pensée et le désir.

2° Parmi les actions vertueuses ou droites, l'une étant plus vertueuse ou plus droite que l'autre, cela seul paroît être assez droit, qui l'est au suprême degré. Si donc le scandale est une parole ou une action moins droite qu'il ne le faudroit, il s'ensuit que toute action vertueuse est un scandale, à moins qu'elle ne soit parfaite.

3° L'occasion désigne une cause accidentelle. Or ce qui n'est qu'accidentel ne doit pas entrer dans une définition, parce qu'il n'exprime point le genre, l'espèce. C'est donc mal à propos que le mot *occasion* entre dans la définition du scandale.

4° Les causes accidentelles étant indéterminées, il s'ensuit que tout acte humain peut être pour quelqu'un une occasion de ruine. Si donc le scandale est ce qui donne à quelqu'un une occasion de ruine, toute action ou toute parole pourra devenir un scandale; ce qui paroît déraisonnable.

5° On donne à son prochain une occasion de ruine, quand on l'offense ou qu'on l'affoiblit. Or le scandale se distingue de l'offense et de l'affoi-

---

ARTICULUS I.

Utrùm scandalum convenienter diffiniatur, quod est **dictum vel factum minùs rectum, præbens occasionem ruinæ.**

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd scandalum inconvenienter diffiniatur esse « dictum vel factum minùs rectum, præbens occasionem ruinæ. » Scandalum enim peccatum est, ut post dicetur. Sed, secundùm Augustinum, XXII *Contra Faustum* (cap. 27), « Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. » Ergo prædicta diffinitio est insufficiens, quia prætermittit *cogitatum* sive *concupitum*.

2. Præterea, cùm inter actus virtuosos vel rectos, unus virtuosior vel rectior altero sit, illud solum videtur non esse minùs rectum quod rectissimum. Si ergo scandalum sit dictum vel factum minùs rectum, sequitur quòd omnis actus virtuosus præter optimum sit scandalum.

3. Præterea, occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens, non debet poni in diffinitione, quia non dat speciem. Ergo inconvenienter in diffinitione scandali ponitur *occasio*.

4. Præterea, ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinæ, quia causæ per accidens sunt indeterminatæ. Si ergo scandalum est quod præbet alii occasionem ruinæ, quodlibet factum vel dictum poterit esse scandalum: quod videtur esse inconveniens.

5. Præterea, occasio ruinæ datur proximo quando offenditur aut infirmatur. Sed scandalum dividitur contra offensionem et infirmita-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 1; et *Quodlib.*, lib. IV, art. 23, ad 3, et *Rom.*, VII, lect. 2, col. 3, et cap. XIV, lect. 2, in princip.

blissement; car l'Apôtre dit, *Rom.*, XIV : « Vous faites bien de ne pas manger de la viande, et de ne pas boire du vin, et de ne rien faire qui puisse offenser votre frère, le scandaliser ou l'affoiblir. » Donc la précédente définition du scandale est défectueuse.

Mais saint Jérôme, au contraire, expliquant ce passage, *Matth.*, XV : « Vous savez que les Pharisiens entendant cette parole, etc., » dit : « Quand nous lisons : quiconque aura scandalisé,.... nous entendons : celui qui par parole ou par action aura donné une occasion de ruine. »

(Conclusion. — Le scandale est une parole ou une action qui manque de rectitude, et qui donne à quelqu'un une occasion de ruine.)

Comme le dit saint Jérôme, *Sup. Matth.*, XV, le mot grec σκάνδαλον, d'où vient le latin *scandalum*, peut être rendu par les mots broncher, choir, heurter du pied. Car il arrive quelquefois, en marchant, que l'on rencontre sur son chemin un obstacle, contre lequel on bronche, et qui expose à tomber; et cet obstacle est appelé scandale. De même, en marchant dans la voie spirituelle, il arrive que l'on est exposé à tomber par l'effet d'une parole ou d'une action d'autrui (1), en ce sens qu'un homme, soit par conseil, soit par persuasion, soit par exemple, entraîne quelqu'un au péché. Et c'est là, à proprement parler, ce que l'on entend par scandale (2). Or rien, par sa propre nature, n'expose à la ruine spirituelle que ce qui a quelque défaut de droiture, parce que ce qui est

(1) Sous le nom de parole ou d'action, il faut entendre aussi l'omission d'une parole qu'il eut fallu dire, ou d'une action qu'on étoit obligé de faire; ainsi se taire par respect humain quand il y a devoir de défendre l'honneur de la Religion ou la réputation du prochain; manquer la messe le dimanche, refuser de secourir celui qui est dans une grave nécessité; et autres choses semblables. Le péché d'omission revient au péché d'action, tout comme la négation, comme nous l'avons vu dans saint Thomas lui-même, rentre dans l'affirmation

(2) Il n'est pas nécessaire, pour qu'il y ait scandale, d'avoir l'intention formelle d'entraîner son frère au péché; il suffit que l'on dise ou que l'on fasse, et, d'après ce qui vient d'être dit, que l'on omette une chose qui de sa nature ou par les circonstances peut avoir ce funeste résultat. Un péché commis devant les autres peut donc, absolument parlant, n'avoir pas le

---

tem; dicit enim Apostolus, *ad Rom.*, XIV : « Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur. » Ergo prædicta diffinitio scandali non est conveniens.

Sed contra est, quod Hieronymus exponens illud quod habetur *Matth.*, XV, « Scis quia Pharisæi audito hoc verbo, etc., » dicit : « Quando legimus : Quicumque scandalizaverit (1), hoc intelligimus, qui dicto vel facto occasionem ruinæ dederit. »

(Conclusio. — Scandalum est dictum vel factum minùs rectum, præbens alteri occasionem ruinæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Hieronymus ibidem dicit, quod græcè *scandalum* dicitur, « nos offensionem vel ruinam et impactionem pedis » possumus dicere. Contingit enim quòd quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam; et talis obex dicitur scandalum. Et similiter in processu viæ spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum vel factum alterius, in quantum scilicet aliquis sua admonitione, vel inductione, aut exemplo alterum trahit ad peccandum. Et hoc propriè dicitur scandalum. Nihil autem secundùm propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam, nisi

(1) Sive paulò pleniùs : *Quicumque scandalizaverit de minimis istis quempiam, etc.*, juxta illud nimirum ex *Matth.*, XVIII, v. 6 : *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, etc.*

parfaitement droit, loin d'être pour l'homme une cause de ruine, le prémunit au contraire contre la chute. C'est pourquoi le scandale est bien défini « une parole ou une action qui manque de rectitude, et qui est une occasion de ruine. »

Je réponds aux arguments : 1° La pensée ou le désir du mal demeurent cachés dans le cœur; d'où il suit qu'ils ne s'offrent point à d'autres comme un obstacle qui les expose à tomber; et par conséquent on ne peut pas dire que ce soit là un véritable scandale.

2° On ne désigne pas comme manquant de rectitude une chose qu'une autre surpasse sous ce rapport, mais bien celle qui a quelque défaut réel de rectitude, ou parce qu'elle est mauvaise en soi, comme le péché, ou parce qu'elle a l'apparence du mal, comme lorsque quelqu'un mange dans un temple d'idoles; car quoique cela ne soit pas un mal en soi, supposé qu'on ne le fasse pas avec une intention mauvaise; cependant, comme cet acte a quelque apparence de mal, ou qu'il ressemble à un acte idolâtrique, il peut être pour d'autres une occasion de chute. Et voilà pourquoi l'Apôtre nous dit, I *Thess.*, V, 22 : « Abstenez-vous de tout ce qui a quelque apparence de mal. » C'est donc avec raison que nous avons employé le mot *manquant de rectitude*, afin d'embrasser à la fois et les choses qui sont en elles-mêmes des péchés, et celles qui en ont seulement l'apparence.

3° Comme nous l'avons dit plus haut, I II, quest. LXXIII, art. 2 et 3, et quest. LXXX, art. 1, l'homme ne sauroit trouver que dans sa propre volonté une cause suffisante de péché, lequel est une chute spirituelle. Et voilà pourquoi les paroles ou les actions d'un autre homme ne peuvent

caractère ou la malice du scandale; car il faut pour cela que l'on puisse et que l'on doive prévoir qu'il y aura danger de péché pour ceux devant qui l'on pèche. Il est rare et difficile néanmoins que le péché extérieur, surtout en matière d'impureté, ne soit pas accompagné de scandale. On méconnoît trop souvent le mal que l'on cause, la terrible responsabilité qu'on assume à cet égard !

---

quod habet aliquem defectum rectitudinis; quia id quod est perfectè rectum, magis munit hominem contra casum, quàm ad ruinam inducat. Et ideo convenienter dicitur, quòd « dictum vel factum minùs rectum præbens occasionem ruinæ » sit scandalum.

Ad primum ergo dicendum, quòd cogitatio vel concupiscentia mali latet in corde: unde non proponuntur alteri ut obex disponens ad ruinam; et propter hoc non potest habere scandali rationem.

Ad secundum dicendum, quòd minùs rectum non dicitur hoc quod ab aliquo alio superatur in rectitudine, sed quod habet aliquem rectitudinis defectum; vel quia est secundùm se malum, sicut peccatum, vel quia habet speciem mali, sicut cùm aliquis recumbit in idolio. Quamvis enim hoc secundùm se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat, tamen quia habet quamdam speciem mali, vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri præbere occasionem ruinæ. Et ideo Apostolus monet, I *ad Thessal.*, V : « Ab omni specie mala abstinete vos. » Et ideo convenienter dicitur *minùs rectum*, ut comprehendantur tam illa quæ sunt secundùm se peccata, quàm illa quæ habent speciem mali.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà habitum est, nihil potest esse homini sufficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas (1). Et ideo dicta vel facta

(1) Sic enim ex professo 1, 2, qu. 75, art. 3 : *Utrùm peccatum habeat causam exteriorem;* et qu. 80, art. 1 : *Utrùm diabolus sit homini causa peccandi, etc.*

être qu'une cause imparfaite, qui porte à cette chute d'une certaine manière. Pour cette raison, on ne dit pas *qui est une cause de chute, mais une occasion;* ce qui signifie une *cause imparfaite,* et non toujours une cause accidentelle. Cependant rien n'empêche que dans certaines définitions on ne fasse entrer ce qui est par accident ; parce que ce qui est accidentel pour l'un, peut convenir essentiellement à un autre. Ainsi, dans la définition de la fortune, on fait entrer ces mots, *cause par accident,* comme on le voit, *Phys.*, II, text. 52.

4° La parole ou l'action d'un homme peut être pour un autre une cause de péché de deux manières, de soi ou par accident. De soi, lorsque par une parole ou une action mauvaise on a l'intention d'induire quelqu'un au péché ; ou bien, lorsque, sans avoir cette intention, l'acte que l'on fait est tel, que de sa nature il induit au péché, comme quand quelqu'un fait publiquement un péché, ou ce qui a la ressemblance du péché ; car alors celui qui fait un pareil acte, donne véritablement une occasion de chute ; et c'est là ce que l'on nomme le scandale actif. Il arrive par accident que la parole ou l'action d'un homme soit pour un autre une cause de péché, lorsqu'en dehors, et de l'intention de l'agent, et de la nature de son acte, quelqu'un, par sa mauvaise disposition, prend de cet acte une occasion de pécher, comme quand quelqu'un porte envie au bien qu'un autre fait. Et alors celui qui fait ainsi une action droite, ne donne pas, en ce qui le regarde, une occasion de chute, mais c'est l'autre qui la prend, d'après cette parole, *Rom.*, VII, 8 : « Ayant pris de là l'occasion de résister, cela produit en moi toute sorte de mauvais désirs. » C'est pourquoi ce scandale est passif et nullement actif, parce que celui qui agit avec droiture, évite, autant qu'il est en lui, de donner à son prochain l'occasion de la chute qu'il éprouve. Il arrive donc quelquefois que le scandale est à la fois actif pour l'un et passif pour l'autre, comme

---

alterius hominis possunt esse solùm causa imperfecta, aliqualiter inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur *dans causam ruinæ,* sed *dans occasionem :* quod significat causam imperfectam et non semper causam per accidens. Et tamen nihil prohibet in quibusdam diffinitionibus poni id quod est per accidens, quia id quod est secundùm accidens uni, potest per se alteri convenire : sicut in diffinitione fortunæ ponitur « causa per accidens, » ut patet II *Physic.* (text. 52).

Ad quartum dicendum, quòd dictum vel factum alterius potest esse dupliciter alteri causa peccandi : uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem quando aliquis suo malo verbo vel facto intendit alium ad peccandum inducere; vel etiam si ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale, quòd de sui ratione habet quòd sit inductivum ad peccandum, puta cum aliquis publicè facit peccatum, vel quod habet similitudinem peccati. Et tunc ille qui hujusmodi actum facit, propriè dat occasionem ruinæ; unde vocatur *scandalum activum.* Per accidens autem, aliquod verbum vel factum unius est alteri causa peccandi, quando et præter intentionem operantis, et præter conditionem operis, aliquis malè dispositus ex hujusmodi opere inducitur ad peccandum, putà cum aliquis invidet bonis. Et tunc ille qui facit hujusmodi actum rectum, non dat occasionem, quantum in se est; sed alius sumit occasionem, secundum illud *ad Rom.*, VII : « Occasione autem accepta, etc. » Et ideo hoc est *scandalum passivum* sine activo; quia ille qui rectè agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinæ, quam alter patitur. Quandoque ergo contingit, quòd etiam sit simul scandalum activum in uno, et passivum in al-

lorsque quelqu'un en entraîne un autre au péché; quelquefois aussi le scandale est actif, sans être passif, comme quand quelqu'un, par ses paroles ou par ses actes, excite un autre au péché, et que celui-ci ne consent pas; quelquefois enfin le scandale est passif, sans être actif, comme nous l'avons dit.

5° La foiblesse est une grande disposition au scandale (1). L'offense exprime l'indignation que l'on ressent contre celui qui pèche, laquelle quelquefois peut être sans péché (2). Le scandale, au contraire, implique l'achoppement même qui cause la chute.

ARTICLE II.

Le scandale est-il un péché?

Il paroît que le scandale n'est pas un péché. 1° Les péchés ne se font point par nécessité, puisque tout péché est volontaire, comme nous l'avons vu plus haut, I II, quest. LXXIV, art. 1 et 2. Or il est dit, *Math.*, XVIII, 7 : « Il est nécessaire qu'il y ait des scandales. » Le scandale n'est donc pas un péché.

2° Aucun péché ne provient d'un sentiment de piété, « parce qu'un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits, » comme il est dit dans l'Evangile, *Math.*, VII, 18. Mais le scandale vient quelquefois d'un sen-

(1) On appelle scandale des foibles ou des enfants celui qui provient uniquement de la mauvaise interprétation que l'on fait, par inclination ou par ignorance, des actions ou des paroles des autres, alors qu'elles n'y donnent point lieu; et quand cette mauvaise interprétation est le fait de la malice pure, c'est ce qu'on nomme avec raison le scandale pharisaïque, par allusion à la conduite des pharisiens envers notre divin Sauveur. L'auteur l'a très-bien défini parmi les diverses hypothèses qu'il fait dans la réponse à la troisième objection.

(2) C'est par un abus de langage qu'on se dit scandalisé par certains crimes ou par les fautes mêmes du prochain, quand on veut seulement exprimer ce sentiment d'indignation, de répulsion ou de tristesse que de tels faits nous inspirent. Le scandale n'est jamais qu'une impulsion ou un attrait; souvent il comprend à la fois ces deux choses, ainsi que nous venons de le voir; comment a-t-on pu donner ce nom à des impressions contraires?

---

tero, putà cum ad inductionem unius, alius peccat. Quandoque verò est scandalum activum sine passivo, putà cum aliquis inducit verbo vel facto alium ad peccandum, et ille non consentit. Quandoque verò est scandalum passivum sine activo, sicut jam dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd *infirmitas* nominat promptitudinem ad scandalum. Offensio autem nominat indignationem alicujus contra eum qui peccat, quæ potest esse quandoque sine ruina. *Scandalum* autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

ARTICULUS II.

Utrùm scandalum sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd scandalum non sit peccatum. Peccata enim non eveniunt ex necessitate; quia omne peccatum est voluntarium, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 74, art. 1 et 2). Sed *Matth.*, XVIII, dicitur : « Necesse est ut veniant scandala. » Ergo scandalum non est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum procedit ex pietatis affectu; quia « non potest arbor bona fructus malos facere, » ut dicitur *Matth.*, VII.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1, et art. 4, quæstiunc. 1; et *Rom.*, XIV, lect. 2, col. 4.

timent de piété; car le Seigneur dit à Pierre, *Math.*, XVI, 23 : « Vous me scandalisez; » sur quoi saint Jérôme dit: « L'erreur de l'apôtre, venant d'un sentiment de piété, ne parut jamais être une suggestion du démon. » Donc tout scandale n'est pas un péché.

3° Le scandale implique l'idée de broncher. Or tous ceux qui bronchent ne tombent pas. Donc le scandale, qui consiste à broncher spirituellement, peut être sans péché.

Mais il est établi, au contraire, que le scandale est « une parole ou une action qui manque de rectitude. » Or une chose ne prend le caractère de péché, qu'en ce qu'elle manque de rectitude. Donc le scandale est toujours inséparable du péché.

(Conclusion. — Le scandale, soit actif, soit passif, est toujours un péché.)

Comme nous l'avons déjà dit, il y a deux sortes de scandales : le scandale passif, dans celui qui est scandalisé; et le scandale actif, dans celui qui scandalise, en donnant une occasion de ruine. Or le scandale passif est toujours un péché pour celui qui est scandalisé; car il n'est scandalisé qu'autant qu'il fait en quelque façon une chute spirituelle, qui est le péché. Cependant le scandale passif peut exister sans qu'il y ait péché de la part de celui dont l'action a donné lieu au scandale; comme quand quelqu'un se scandalise de ce qu'un autre fait de bien. Pareillement, le scandale actif est toujours un péché pour celui qui scandalise; en effet, ou bien son action est un péché, ou bien elle en a du moins l'apparence, et toujours faudroit-il qu'il s'en abstînt, par charité pour le prochain, puisque cette vertu fait un devoir à chacun de pourvoir au salut de son frère; de sorte que celui qui ne s'abstient pas, manque à la charité. Toutefois, il peut y avoir scandale actif, sans que celui qui est scandalisé pèche, comme on l'a vu plus haut.

Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu; dicit enim Dominus Petro, *Matth.*, XVI : « Scandalum mihi es; » ubi dicit Hieronymus, quòd « error Apostoli de pietatis affectu veniens, nunquam incentivum videtur esse diaboli. » Ergo non omne scandalum est peccatum.

3. Præterea, scandalum impactionem quamdam importat. Sed non quicumque impingit, cadit. Ergo scandalum, quod est spiritualis casus, potest esse sine peccato.

Sed contra est, quòd scandalum est « dictum vel factum minus rectum. » Ex hoc autem habet aliquid rationem peccati, quòd à rectitudine deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

(Conclusio. — Scandalum tam activum quam passivum semper est peccatum; potest tamen et activum scandalum sine passivo esse, et passivum sine activo.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam suprà dictum est, duplex est scandalum : scilicet passivum in eo qui scandalizatur; et activum in eo qui scandalizat, dans occasionem ruinæ. Scandalum ergo passivum semper est peccatum in eo qui scandalizatur; non enim scandalizatur, nisi in quantum aliqualiter ruit spirituali ruina, quæ est peccatum. Potest esse tamen scandalum passivum sine peccato ejus ex cujus facto aliquis scandalizatur : sicut cum aliquis scandalizatur de his quæ alius bene facit. Similiter etiam scandalum activum semper est peccatum in eo qui scandalizat; quia vel ipsum opus quod facit, est peccatum, vel si habet speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi charitatem; de qua unusquisque tenetur saluti proximi videre : et sic qui non dimittit, contra charitatem agit. Potest autem esse scandalum activum sine peccato alterius qui scandalizatur, sicut suprà dictum est.

Je réponds aux arguments : 1° Cette proposition, « il est nécessaire qu'il arrive des scandales, » ne doit pas être entendue dans le sens d'une nécessité absolue, mais d'une nécessité conditionnelle, qui fait que ce que Dieu prévoit, arrive nécessairement, en prenant la proposition dans le sens composé (1), comme nous l'avons dit, première partie, quest. XIV, art. 13, *ad* 2 ; et quest. XXIII, art. 6, *ad* 2. Ou bien il est nécessaire d'une nécessité finale que des scandales arrivent, parce qu'ils sont utiles à la manifestation de ceux qui sont ainsi éprouvés. Ou bien il est nécessaire qu'il arrive des scandales, d'après la condition humaine, qui fait que l'on ne se tient pas en garde contre les péchés. C'est comme si un médecin, voyant des personnes suivre un mauvais régime, disoit : « Il est nécessaire que ces gens-là soient malades ; » ce qui doit s'entendre conditionnellement, c'est-à-dire « s'ils ne changent pas de régime. » Pareillement il est nécessaire que des scandales arrivent, si les hommes ne changent point leur mauvaise conduite (2).

2° Le mot scandale est pris ici dans un sens large, pour toute sorte d'empêchement ; car Pierre vouloit empêcher la passion de Jésus-Christ par un sentiment de piété envers lui.

3° Personne ne bronche spirituellement, sans que sa marche dans la voie de Dieu en soit quelque peu retardée ; ce qui suppose au moins un péché véniel.

(1) Ce n'est point de la prévision divine que naît la nécessité du péché ; elle provient uniquement de la foiblesse ou de la malice des hommes, combinés avec les causes extérieures ou extrinsèques dont l'auteur a parlé en traitant des péchés en général. La prescience divine embrasse les causes et les effets, comme cela résulte également de ce qu'il a dit dans les passages indiqués.

(2) Avant de prononcer les paroles que saint Thomas vient de discuter pour en déterminer le sens véritable, le Sauveur avoit dit : « Celui qui aura scandalisé un de ces petits enfants qui croient en moi, il vaudroit mieux pour lui qu'on lui attachât une meule de moulin au cou, et qu'on le précipitât au fond de la mer. Malheur au monde à cause de ses scandales ! » Puis il ajoute : « Malheur à l'homme par qui vient le scandale ! » Et les versets suivants ne sont ni moins formels ni moins terribles. Tous ces textes confirmeroient puissamment cette thèse, si elle avoit encore besoin de confirmation.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod dicitur : « Necesse est veniant scandala, » non est intelligendum de necessitate absoluta, sed de necessitate conditionali ; qua scilicet necesse est præscita vel prænuntiata à Deo, evenire, si tamen conjunctim accipiatur, ut in I libro (1) dictum est. Vel necesse est evenire scandala necessitate finis ; quia utilia sunt ad hoc, « ut qui probati sunt, manifesti fiant. » Vel necesse est evenire scandala, secundum conditionem hominum, qui sibi à peccatis non cavent : sicut si aliquis medicus, videns aliquos indebita diæta utentes, dicat : « Necesse est tales infirmari, » quod intelligendum est sub hac conditione, si « diætam non mutent. » Et similiter necesse est evenire scandala, si homines conversationem malam non mutent.

Ad secundum dicendum, quòd scandalum ibi largè ponitur pro quolibet impedimento ; volebat enim Petrus Christi passionem impedire, quodam pietatis affectu ad Christum.

Ad tertium dicendum, quòd nullus impingit spiritualiter, nisi retardetur aliqualiter à processu in via Dei, quod fit saltem per peccatum veniale.

(1) Seu I part., qu. 23, art. 6, ad 2, æquivalenter ; sed expressiùs qu. 14, art. 13, etiam ad 2.

ARTICLE III.

Le scandale est-il un péché spécial ?

Il paroît que le scandale n'est pas un péché spécial. 1° Le scandale est une parole ou une action qui manque de rectitude, avons-nous dit. Or, il en est ainsi de tout péché. Donc tout péché est un scandale. Donc le scandale n'est pas un péché spécial.

2° Tout péché spécial, ou bien toute injustice spéciale, peut se séparer des autres, comme il est dit, *Ethic.*, V, 3. Mais le scandale ne se sépare point des autres péchés. Donc le scandale n'est pas un péché spécial.

3° Tout péché spécial prend sa nature de ce qui donne à l'acte moral son espèce. Mais la nature du scandale se tire de ce que l'on pèche devant d'autres personnes. Or, pécher en public est sans doute une circonstance aggravante, mais ne paroît pas constituer une espèce de péché. Le scandale n'est donc pas un péché spécial.

Mais, au contraire, à une vertu spéciale est opposé un péché spécial. Or, le scandale est opposé à une vertu spéciale, je veux dire à la charité; car il est dit, *Rom.*, XIV, 15 : « Si ce que vous mangez scandalise votre frère, vous ne marchez plus dans la charité. » Donc le scandale est un péché spécial.

(Conclusion. — Quoique le scandale passif ne soit pas un péché spécial, cependant le scandale actif en est un, en ce qu'il est contraire à la correction fraternelle.)

Comme nous l'avons dit dans l'article précédent, il y a deux sortes de scandale, l'un actif, l'autre passif. Or le scandale passif ne sauroit être un péché spécial, puisqu'il arrive qu'à l'occasion d'une parole ou d'une

---

ARTICULUS III.

Utrùm scandalum sit speciale peccatum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd scandalum non sit speciale peccatum. Scandalum enim est « dictum vel factum minus rectum. » Sed omne peccatum est hujusmodi. Ergo omne peccatum est scandalum. Non ergo scandalum est speciale peccatum.

2. Præterea, omne speciale peccatum, sive omnis specialis injustitia, invenitur separatim ab aliis, ut dicitur in V *Ethic.* Sed scandalum non invenitur separatim ab aliis peccatis. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum constituitur secundum aliquid quod dat speciem morali actui. Sed ratio scandali constituitur per hoc quod coram aliis peccatur. In manifesto autem peccare, etsi sit circumstantia aggravans, non videtur constituere peccati speciem. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

Sed contra : speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet charitati, dicitur enim *Rom.*, XIV : « Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundum charitatem ambulas. » Ergo scandalum est speciale peccatum.

(Conclusio. — Quamquam passivum scandalum speciale peccatum minime sit, activum tamen speciale peccatum est, correctioni fraternæ oppositum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, duplex est scandalum : activum scilicet, et passivum. Passivum quidem scandalum non potest esse speciale peccatum, quia ex

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2 et 3.

action de quelqu'un, un autre tombe dans un péché déjà spécifié. Et prendre ainsi, de la parole ou de l'action de quelqu'un, une occasion de pécher, ne constitue point une espèce de péché spécial, parce que cela n'implique point une difformité spéciale, opposée à une vertu spéciale aussi. Le scandale actif peut encore être considéré de deux manières, essentiellement ou accidentellement. Il est accidentel, quand il se produit en dehors de l'intention de l'agent, comme quand quelqu'un, par action ou par parole, donne l'occasion de péché, sans autre intention que de satisfaire sa volonté (1). Ainsi compris le scandale actif n'est pas non plus un péché spécial, parce que ce qui n'est qu'accidentel ne sauroit constituer une espèce. Le scandale actif existe essentiellement, quand quelqu'un a l'intention d'entraîner, par une parole ou une action déréglée, un autre à pécher; et ainsi l'intention spéciale qu'il se propose constitue l'essence d'un péché spécial. Car dans les choses morales, c'est la fin qui constitue l'espèce, comme il a été dit plus haut, I II, quest. I, art. 3, et quest. XVIII, art. 4 et 6. Par conséquent, de même que le vol est un péché spécial, ainsi que l'homicide, à cause du dommage spécial que l'on a l'intention de porter au prochain, de même aussi le scandale est un péché spécial, à cause du préjudice spécial que l'on se propose également de porter au prochain; et il est directement contraire à la correction fraternelle, dont le but spécial est d'éloigner du prochain un préjudice distinct de tous les autres, le préjudice spirituel.

Je réponds aux arguments : 1° Tout péché peut servir de matière

(1) Plusieurs théologiens ont pensé que, même dans ce cas, le scandale étoit un péché spécial; le plus grand nombre est de l'opinion de saint Thomas. Mais une chose sur laquelle ils sont tous d'accord, c'est qu'on doit y voir une circonstance aggravante, qu'il faut par conséquent déclarer en confession. De là il résulte qu'on doit faire connoître aussi le nombre des personnes devant lesquelles on a péché, puisqu'il y a tout autant de préjudices causés, d'une manière directe ou indirecte, effective ou virtuelle. Il s'ensuit ultérieurement qu'on doit faire connoître la qualité de ces personnes, quand elle est de nature à rendre le péché plus grave, et même la qualité de celui qui a donné le scandale, lorsque sa position donne plus de poids au mauvais exemple, ou qu'il est dans l'obligation d'empêcher le mal, bien loin de le provo-

---

dicto vel facto alterius aliquem ruere contingit secundum quodcumque genus peccati; nec hoc ipsum quod est occasionem peccandi sumere ex dicto vel facto alterius, specialem rationem peccati constituit, quia non importat specialem deformitatem speciali virtuti oppositam. Scandalum autem activum potest accipi dupliciter: per se scilicet, et per accidens. Per accidens quidem, quando est præter intentionem agentis, ut puta cum aliquis facto suo, vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinæ, sed solum suæ satisfacere voluntati. Et sic etiam scandalum activum non est speciale peccatum, quia quod est per accidens, non constituit speciem. Per se autem est activum scandalum, quando aliquis suo inordinato dicto vel facto intendit alium trahere ad peccandum: et sic ex intentione specialis finis, sortitur rationem specialis peccati. Finis enim dat speciem in moralibus ut dictum est supra (1). Unde, sicut furtum est speciale peccatum, aut homicidium, propter speciale nocumentum proximi, quod intenditur: ita scandalum est speciale peccatum propter speciale proximi nocumentum; et opponitur directè correptioni fraternæ, in quæ intenditur specialis nocumenti remotio.

Ad primum ergo dicendum, quòd omne peccatum potest materialiter se habere ad scandalum—

(1) Partim 1, 2, qu. 1, art. 3; partim etiam qu. 18, art. 4, 6, 7.

au scandale actif; mais il tire de la fin que l'on se propose, sa raison formelle de péché spécial, comme nous l'avons dit dans le corps de l'article.

2° Il peut se faire que le scandale actif existe séparément, des autres péchés, comme quand quelqu'un scandalise le prochain par une action qui de soi n'est pas un péché, mais qui a l'apparence du mal.

3° Le scandale ne tire point sa nature de péché spécial de la circonstance alléguée dans l'argument, mais de la fin que l'on se propose, comme cela a été dit plus haut.

ARTICLE IV.

Le scandale est-il un péché mortel?

Il paroît que le scandale est un péché mortel. 1° Tout péché qui est contraire à la charité, est un péché mortel, comme nous l'avons dit plus haut, quest. XXIV, art. 12, et quest. XXXV, art. 3. Or le scandale est contraire à la charité, comme il a été dit aux articles précédents 2 et 3. Donc le scandale est un péché mortel.

2° La peine de la damnation éternelle n'est due qu'au péché mortel. Or le scandale mérite la damnation éternelle, d'après ces paroles, *Matth.*, XVIII, 6 : « Celui qui aura scandalisé un de ces petits qui croient en moi, il lui est avantageux qu'on lui attache au cou une meule de moulin, et qu'on le précipite au fond de la mer; » parce que, comme dit saint Jérôme, « il vaut beaucoup mieux subir pour un péché une peine passagère, que d'être réservé à des tourments éternels. » Donc le scandale est un péché mortel.

quer. Une conséquence non moins rigoureuse, c'est qu'il faut déclarer le genre d'influence qu'on a exercé, puisque cette influence a pu être plus ou moins immédiate, plus ou moins réfléchie, et par là même plus ou moins criminelle.

---

lum activum; sed formalem rationem specialis peccati potest habere ex intentione finis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd scandalum activum potest inveniri separatum ab aliis peccatis, ut puta cum aliquis proximum scandalizat facto quod de se non est peccatum, sed habet speciem mali.

Ad tertium dicendum, quòd scandalum non habet rationem specialis peccati ex prædicta circumstantia, sed ex intentione finis, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrùm scandalum sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd scandalum sit peccatum mortale. Omne enim peccatum quod contrariatur charitati, est peccatum mortale, ut supra dictum est (2). Sed scandalum contrariatur charitati, ut dictum est. Ergo scandalum est peccatum mortale.

2. Præterea; nulli peccato debetur pœna damnationis æternæ nisi mortali. Sed scandalo debetur pœna damnationis æternæ, secundum illud *Matth.*, XVIII : « Qui scandalizaverit unum de pusillis istis, qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo ejus, et demergatur in profundum maris; » quia ut dicit Hieronymus, « Multo melius est pro culpa brevem recipere pœnam, quam æternis servari cruciatibus. » Ergo scandalum est peccatum mortale.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 3, et art. 3, quæstiunc. 2.
(2) Tum qu. 24, art. 12, tum qu. 35, art. 3.

3° Tout péché contre Dieu est un péché mortel ; car le péché mortel seul détourne l'homme de Dieu. Or le scandale est un péché contre Dieu, puisque l'Apôtre dit, I *Cor.*, VIII, 12 : « En blessant la conscience foible de vos frères, vous péchez contre le Christ. » Donc le scandale est toujours un péché mortel.

Mais, au contraire, induire quelqu'un à pécher véniellement peut être un péché véniel. Or, cet effet appartient à la nature du scandale. Donc le scandale peut être un péché véniel (1).

(Conclusion. — Il arrive que le scandale passif est véniel ou mortel selon la nature du péché où quelqu'un est entraîné par les paroles ou les actions d'un autre. De même le scandale actif peut être véniel ou mortel, selon la nature de l'acte, et selon l'intention de celui qui scandalise.)

Le mot scandale, comme nous l'avons dit plus haut, emporte l'idée de broncher contre un obstacle, ce qui met quelqu'un en péril de tomber. Et voilà pourquoi le scandale passif peut être quelquefois un péché véniel, en tant qu'il implique un simple bronchement, comme lorsque quelqu'un, à l'occasion d'une parole ou d'une action déréglée d'un autre, chancelle sous le coup du péché véniel ; quelquefois aussi il est péché mortel, si l'on bronche de manière à tomber, quand, par l'effet d'une parole ou d'une action déréglée de quelqu'un, on se laisse aller jusqu'au péché mortel. Quant au scandale actif, s'il est purement accidentel, il peut quelquefois être péché véniel ; quand quelqu'un, par exemple, fait un acte qui est un péché véniel, ou un acte qui de soi n'est pas un péché, mais qui a l'apparence du mal, et qu'il le fait avec une certaine légèreté et indiscrétion. Quelquefois aussi c'est un péché mortel, soit parce que l'on fait un acte mortellement peccamineux, soit parce que l'on méprise le salut du

(1) L'intention de l'auteur dans cette thèse nous paroît être de prouver simplement que le scandale n'est pas toujours un péché mortel, quoiqu'il soit tel de sa nature ou dans son genre,

---

3. Præterea, omne peccatum quod in Deum committitur, est peccatum mortale; quia solum peccatum mortale avertit hominem à Deo. Sed scandalum est peccatum in Deum; dicit enim Apostolus I *ad Cor.*, VIII : « Percutientes conscientiam fratrum infirmam, in Christum peccatis. » Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

Sed, contra, inducere aliquem ad peccandum venialiter, potest esse peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem scandali. Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

(Conclusio. — Scandalum passivum veniale et mortale contingit esse pro qualitate criminis, in quod quis dicto vel facto alterius impingit; activum similiter veniale vel mortale, secundum dispositionem actus et intentionem scandalizantis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, scandalum importat impactionem quamdam, per quam aliquis disponitur ad ruinam. Et ideo scandalum passivum quandoque quidem potest esse peccatum veniale, quasi habens impactionem tantum, puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius commovetur motu venialis peccati; quandoque verò est peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam, puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius, procedit usque ad peccatum mortale. Scandalum autem activum, si sit per accidens, potest esse quandoque quidem peccatum veniale, putà cum aliquis, vel actum venialis peccati, vel actum qui non est secundum se peccatum, sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua levi indiscretione committit; quandoque verò est peccatum mortale, sive quia committit actum peccati mortalis, sive quia contemnit salutem proximi, ut si pro ea

prochain, au point de ne vouloir pas s'abstenir de quoi que ce soit qui puisse le compromettre. S'il y a scandale actif en soi, c'est-à-dire lorsque l'on se propose d'induire quelqu'un à pécher, et à pécher mortellement, c'est encore et à plus forte raison un péché mortel, de même que si l'on se propose d'induire le prochain à un péché véniel par un acte de péché mortel. Mais si l'on a l'intention d'induire le prochain à pécher véniellement par un acte de péché véniel, c'est un péché véniel seulement.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE V.

Le scandale passif peut-il tomber sur les hommes parfaits?

Il paroît que le scandale passif peut tomber sur les parfaits. 1° Jésus-Christ a été éminemment parfait. Toutefois, il dit à saint Pierre, *Matth.*, XVI, 23 : «Vous êtes pour moi un scandade.» Donc, à plus forte raison, les hommes parfaits peuvent-ils recevoir le scandale.

2° Le scandale implique un certain obstacle que l'on rencontre dans le chemin spirituel. Or même les hommes parfaits peuvent rencontrer des obstacles dans le chemin de la vie spirituelle, d'après cette parole, I *Thessal.*, II, 18 : « Nous avons voulu venir à vous, et moi Paul, plus d'une fois j'en ai eu le dessein, mais Satan nous en a empêchés. » Donc même les hommes parfaits peuvent recevoir le scandale.

3° On peut trouver des péchés véniels même chez les hommes parfaits, d'après cette parole, I *Joan.*, I, 8 : « Si nous disons que nous n'avons pas

comme le dit expressément Billuart. C'est ce qui résulte de la manière dont elle est exposée et discutée dans le corps de l'article. On ne sauroit l'interpréter autrement pour qu'elle se raccorde avec les thèses qui la précèdent et celles qui la suivent, sur le même sujet.

---

conservanda non prætermittat aliquis facere quod sibi libuerit. Si vero scandalum activum fit per se, putà cum intendit inducere alium ad peccandum, si quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale : et similiter si intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis (1). Si verò intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, est peccatum veniale.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V.

Utrùm scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere. Christus enim fuit maximè perfectus. Sed ipse dixit Petro : « Scandalum mihi es. » Ergo multò magis alii perfecti possunt scandalum pati.

2. Præterea, scandalum importat impedimentum aliquod, quod alicui apponitur in vita spirituali. Sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vitæ impediri possunt, secundum illud I *ad Thess.*, II : « Voluimus venire ad vos, ego quidem Paulus, semel et iterum, sed impedivit nos Satanas. » Ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati.

3. Præterea, etiam in perfectis viris peccata venialia inveniri possunt, secundum illud I *Joan.*, I : « Si dixerimus quoniam peccatum

(1) Non sic tamen quòd per se ratione scandali fit peccatum mortale, sed per accidens, ut in IV, *Sentent.* explicatur.

(2) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1.

de péché, nous nous faisons illusion. » Or le scandale passif n'est pas toujours un péché mortel, il est quelquefois véniel, comme nous l'avons dit, art. précéd. Donc le scandale passif peut se trouver chez les hommes parfaits.

Mais au contraire, sur cette parole, *Matth.*, XVIII, 6 : « Celui qui aura scandalisé un de ces petits, etc., » saint Jérôme dit : « Remarquez que celui qui est scandalisé est un petit enfant ; car les grands ne reçoivent pas le scandale. »

(CONCLUSION. — Les hommes parfaits étant attachés à Dieu d'une manière ferme et presque immuable, le scandale passif n'existe point en eux.)

Le scandale passif implique une certaine commotion de l'ame qui éloigne du bien celui qui reçoit le scandale. Or, celui qui est fermement attaché à une chose immuable ne peut être ébranlé. Mais les grands, ou les parfaits, sont attachés à Dieu seul, dont la bonté est immuable ; car, quoiqu'ils soient attachés à leurs supérieurs, ce n'est qu'autant que ceux-ci sont attachés à Jésus-Christ, d'après ces paroles, I *Cor.*, IV, 16 : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis de Jésus-Christ. » Par conséquent, quel que soit le déréglement des paroles ou des actions dont ils sont les témoins, pour eux ils ne s'écartent pas de leur droit chemin, suivant ces paroles du *Psaume* CXXIV, 1 : « Ceux qui se confient dans le Seigneur, sont comme la montagne de Sion ; celui qui demeure dans Jérusalem, ne sera jamais ébranlé (1). » Et voilà pourquoi le scandale ne se rencontre point chez les hommes qui sont attachés parfaitement à Dieu

(1) Théodoret entend ces paroles dans leur sens naturel et obvie, c'est-à-dire de l'inébranlable appui que les justes trouvent dans le Seigneur. Saint Jean Chrysostôme y voit la paix inaltérable et la sublime constance de la vertu, parmi les agitations et les calamités de la vie présente. Saint Augustin les rapporte à l'immuable félicité des saints dans la vie future. Mais rien n'empêche de les appliquer, par analogie, à la pensée que saint Thomas développe dans cette thèse.

---

non habemus, ipsi nos seducimus. » Sed scandalum passivum non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut dictum est. Ergo scandalum passivum potest in perfectis viris inveniri.

Sed contra est, quòd super illud *Matth.*, XVIII : « Qui scandalizaverit unum de pusillis istis, » dicit Hieronymus : « Nota quòd qui scandalizatur, parvulus est ; majores enim scandala non recipiunt. »

(CONCLUSIO. — Cum viri perfecti firmiter et quasi immobiliter Deo adhæreant, scandalum passivum in eis locum non habet.)

Respondeo dicendum, quòd scandalum passivum importat quamdam commotionem animi à bono, in eo qui scandalum patitur. Nullus autem commovetur, qui rei immobili firmiter inhæret. Majores autem sive perfecti soli Deo inhærent, cujus est immutabilis bonitas ; quia etsi inhæreant suis prælatis, non inhærent eis, nisi in quantum illi inhærent Christo, secundum illud I *ad Cor.*, IV : « Imitatores mei estote, sicut et ego Christi (1). » Unde quantumcumque videant alios inordinatè se habere dictis vel factis, ipsi à sua rectitudine non recedunt, secundum illud *Psalm.* CXXIV : « Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion ; non commovebitur in æternum, qui habitat in Jerusalem. » Et ideo in his qui perfectè Deo adhærent per amorem, scandalum non invenitur,

(1) Qui est infallibilis regula veritatis, ut commentatur ibi S. Thomas.

par l'amour, selon cette parole, *Psal.* CXVIII, 165 : « Une grande joie est réservée à ceux qui aiment votre loi, et ils sont à l'abri du scandale. »

Je réponds aux arguments : 1° D'après ce que nous avons dit plus haut, le mot scandale est pris ici dans un sens large, pour un obstacle quelconque ; ainsi le Seigneur dit à saint Pierre : « Vous êtes pour moi un scandale, » parce que l'apôtre cherchoit à le détourner du dessein qu'il avoit de subir la passion.

2° Les hommes parfaits peuvent être empêchés d'accomplir certains actes extérieurs ; mais quant à leur volonté intérieure, elle ne sauroit être empêchée, ni par les paroles, ni par les actions d'autrui, de tendre vers Dieu, d'après ces paroles, *Rom.*, VIII, 38 : « Ni la mort, ni la vie ne pourra nous séparer de la charité de Dieu. »

3° L'infirmité de la chair fait que les hommes parfaits tombent de temps en temps dans des péchés véniels ; mais ni les discours ni les actions des autres ne les scandalisent point, selon le véritable sens du mot scandale. Toutefois, ils peuvent être près de se scandaliser, d'après ces paroles, *Psal.* LXXII, 2 : « Mes pieds ont été presque ébranlés. »

ARTICLE VI.

Le scandale actif peut-il se trouver chez les hommes parfaits ?

Il paroît que le scandale actif peut se trouver chez les hommes parfaits. 1° La passion est l'effet de l'action. Or il y en a qui se scandalisent passivement des paroles ou des actions des parfaits, d'après ces mots, *Matth.*, XV, 12 : « Vous savez, qu'en entendant cette parole, les pharisiens se sont scandalisés. » Donc le scandale actif peut se trouver chez les hommes parfaits.

---

secundum illud *Psalm.* CXVIII : « Pax multa diligentibus legem tuam; et non est illis scandalum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, *scandalum* largè ponitur ibi pro quolibet impedimento, unde Dominus Petro dixit, « Scandalum mihi es; » quia nitebatur ejus propositum impedire circa passionem subeundam.

Ad secundum dicendum, quòd in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri; sed in interiori voluntate, per dicta vel facta aliorum non impediuntur, quominus tendant in Deum, secundum illud *Rom.*, VIII : « Neque mors, neque vita, poterit nos separare à charitate Dei. »

Ad tertium dicendum, quòd perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia; non autem ex aliorum dictis vel factis scandalizantur secundum veram scandali rationem. Sed potest esse in eis quædam appropinquatio ad scandalum, secundum illud *Psalm.* LXXII : « Mei penè moti sunt pedes. »

ARTICULUS VI.

Utrùm scandalum activum possit inveniri in viris perfectis.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd scandalum activum possit inveniri in viris perfectis. Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis vel factis perfectorum aliqui passivè scandalizantur, secundum illud *Matth.*, XV : « Scis quia Pharisæi audito hoc verbo scandalizati sunt ? » Ergo in perfectis viris potest inveniri scandalum activum.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2.

2° Saint Pierre, après avoir reçu l'Esprit saint, étoit à l'état des parfaits; cependant il scandalisa les Gentils; car il est dit, *Galat.*, II, 14 : « Quand j'ai vu qu'il ne marchoit pas droit selon la vérité de l'Evangile, je dis à Céphas devant tout le monde : Si vous, qui êtes juif, vivez comme les gentils, et non pas comme les juifs, pourquoi contraignez-vous les gentils à judaïser ? » Donc le scandale actif peut se trouver parmi les hommes parfaits ?

3° Le scandale actif est quelquefois un péché véniel. Or, les hommes parfaits peuvent commettre des péchés véniels. Donc le scandale actif peut se trouver chez des hommes parfaits.

Mais au contraire, le scandale actif répugne à la perfection plus que le scandale passif. Or le scandale passif ne se trouve point chez les hommes parfaits. Donc le scandale actif s'y trouve encore moins (1).

(CONCLUSION. — Les parfaits agissent selon la droite raison, et étant toujours unis à Dieu par la charité, on ne sauroit leur attribuer d'autre scandale actif qu'un scandale foible et léger, qui est un effet de la fragilité humaine.)

A proprement parler, il y a scandale actif, lorsque l'on dit ou que l'on fait quelque chose qui en soi est de nature à induire quelqu'un à tomber; ce qui ne peut être que l'effet d'une action ou d'une parole déréglée. Or, il appartient aux parfaits de mettre de l'harmonie entre leurs actions et la règle de la raison, selon ces paroles, I *Cor.*, XIV, 40 : « Que tout se

(1) Ni l'une ni l'autre de ces deux propositions, cependant, ne sauroit être prise dans un sens absolu; et saint Thomas l'admet, d'une manière au moins implicite, comme on s'en convaincra si l'on examine avec attention l'article précédent et celui-ci. Il est du reste aisé de le comprendre. Les parfaits, pour si bien qu'ils méritent ce nom, sont sujets à certains péchés véniels, tant qu'ils vivent dans ce monde de corruption et de ténèbres; et l'auteur reconnoît que le péché véniel peut causer un scandale de même nature; et cela d'autant plus facilement, dirons-nous, qu'il part d'une personne plus spécialement vouée à la perfection. Ne peut-on pas ajouter aussi que, durant le cours de la vie présente, nul n'est absolument à l'abri d'une chute mortelle ni, par conséquent, du scandale qui peut en résulter ?

---

2. Præterea, Petrus post acceptum Spiritum sanctum in statu perfectorum erat. Sed postea Gentiles scandalizavit; dicitur enim *ad Gal.*, II : « Cum vidissem quòd non rectè ambularet ad veritatem Evangelii, dixi Cephæ, (id est Petro) (1), coram omnibus : si tu cum Judæus sis, gentiliter et non judaicè vivis, quomodo Gentes cogis judaizare? » Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

3. Præterea, scandalum activum quandoque est peccatum veniale. Sed peccata venialia possunt etiam esse in viris perfectis. Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

Sed contra, plus repugnat perfectioni scandalum activum quam scandalum passivum. Sed scandalum passivum non potest esse in viris perfectis. Ergo multo minus scandalum activum.

(CONCLUSIO. — Cum perfecti ea quæ agunt, secundum rectam rationem agant, Deo semper per charitatem adhærentes, non potest in eis scandalum aliquod activum esse, nisi fortè leve aliquod et modicum, ex ipsa carnis infirmitate procedens.)

Respondeo dicendum, quòd scandalum activum propriè est, cum aliquis tale aliquid dicit vel facit, quod de se tale est ut alterum natum sit inducere ad ruinam : quod quidem est solum illud quod inordinatè fit vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet, ea quæ agunt, secundum regulam rationis ordinare, secundum illud I *ad Cor.*, XIV : « Omnia honestè, et secundum

(1) Eumdem enim *Cephan* et *Petrum* esse, quia petram Hebræi *Cephan* vocant.

fasse avec décence et avec ordre; » et cette précaution, ils en usent principalement dans les choses qui pourroient être non-seulement pour eux-mêmes un sujet de péché, mais encore un sujet de scandale pour les autres. Et si dans leurs paroles ou leurs actions publiques ils s'écartent quelque peu de cette règle de prudence, cela vient de la fragilité humaine, qui tend à les éloigner de la perfection. Toutefois, ils ne s'en éloignent pas à tel point, qu'ils s'écartent beaucoup de la règle de la raison; cet écart n'est jamais assez grand pour qu'il puisse être, moralement parlant, une occasion de pécher.

Je réponds aux arguments : 1° Le scandale passif est toujours produit par quelque scandale actif, non pas toujours par le scandale actif du prochain, mais quelquefois de celui-là même qui est scandalisé, parce qu'il se scandalise lui-même.

2° Il est vrai, selon le sentiment de saint Augustin, *Epist.* 28, 40, 71, *al.* 8, 9 et 19, et même de saint Paul, que saint Pierre pécha et qu'il fut répréhensible, en s'éloignant des gentils de peur de scandaliser les juifs; parce qu'en cela il commettoit une sorte d'imprudence, si bien que les gentils convertis à la foi s'en scandalisoient. Toutefois cet acte de saint Pierre n'étoit pas un péché tellement grave qu'il pût être raisonnablement pour les autres un sujet de scandale. D'où il suit que s'ils étoient passivement scandalisés, il n'y avoit pas de scandale actif dans saint Pierre.

3° Les péchés véniels des parfaits consistent principalement dans des mouvements subits de l'ame, lesquels étant çachés, ne peuvent scandaliser personne. Que si parfois ils pèchent véniellement soit dans leurs paroles, soit dans leurs actes extérieurs, leurs péchés sont si légers, que de soi ils ne sont pas capables de scandaliser.

---

ordinem fiant in vobis. » Et præcipuè hanc cautelam adhibent in his, in quibus non solum ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem pararent. Et si quidem in eorum manifestis dictis vel factis aliquid ab hac moderatione desit, hoc provenit ex infirmitate humana, secundum quam à perfectione deficiunt; non tamen in tantum deficiunt, ut multum ab ordine rationis recedatur, sed modicum et leviter : quod non est tam magnum ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.

Ad primum ergo dicendum, quòd scandalum passivum semper ab aliquo activo causatur. Sed non semper ab aliquo scandalo activo alterius, sed ejusdem qui scandalizatur; quia scilicet, ipse seipsum scandalizat.

Ad secundum dicendum, quòd Petrus peccavit quidem; et reprehensibilis fuit, secundum sententiam Augustini et ipsius Pauli, subtrahens se à Gentilibus, ut vitaret scandalum Judæorum; quia hoc incautè aliqualiter faciebat, ita quòd ex hoc Gentiles ad fidem conversi scandalizabantur. Non tamen factum Petri erat tam grave peccatum, quòd merito possent alii scandalizari. Unde patiebantur scandalum passivum; non autem erat in Petro scandalum activum.

Ad tertium dicendum, quòd peccata venialia perfectorum præcipuè consistunt in subitis motibus, qui cum sint occulti, scandalizare non possunt. Si qua verò etiam in exterioribus dictis vel factis venialia peccata committant, tam levia sunt, ut de se scandalizandi virtutem non habeant.

ARTICLE VII.

Faut-il renoncer à des biens spirituels à cause du scandale?

Il paroît que l'on doit renoncer à des biens spirituels à cause du scandale. 1° Saint Augustin, *Contra Epist. Parmen.*, lib. III, cap. 2, enseigne que « lorsqu'il y a lieu de craindre un schisme, on doit omettre de punir les pécheurs. » Or, la punition des pécheurs est un bien spirituel, puisque c'est un acte de justice. Donc il faut renoncer à un bien spirituel à cause du scandale.

2° L'enseignement religieux paroît être éminemment un bien spirituel. Or on doit s'en abstenir, à cause du scandale, d'après ces paroles, *Matth.*, VII, 6 : « Ne donnez pas aux chiens les choses saintes, et ne jetez pas vos perles devant les pourceaux, de peur qu'ils ne se tournent contre vous et ne vous déchirent. » Donc on doit renoncer à un bien spirituel à cause du scandale.

3° La correction fraternelle, étant un acte de charité, est un bien spirituel. Or, la charité la fait omettre quelquefois, par la crainte de scandaliser les autres, comme le dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, I, 9. Donc on doit omettre un bien spirituel à cause du scandale.

4° Saint Jérôme, *Glos. sup. Matth.*, XV, dit que « l'on doit s'abstenir, à cause du scandale, de tout ce que l'on peut omettre sans blesser la triple vérité de la vie, de la justice et de la doctrine. » Or, on peut bien souvent omettre d'accomplir les conseils évangéliques et de faire l'aumône, sans blesser cette triple vérité; autrement ceux qui font cette omission pécheroient toujours; et toutefois ce sont là des œuvres spiri-

---

ARTICULUS VII.

Utrùm bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. Augustinus enim in libro *Contra Epistolam Parmeniani* (cap. 2), docet, quòd « ubi schismatis periculum timetur, à punitione peccatorum cessandum est. » Sed punitio peccatorum est quoddam bonum spirituale, cum sit actus justitiæ. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

2. Præterea, sacra doctrina maximè videtur esse spiritualis. Sed ab ea cessandum est propter scandalum, secundum illud *Matth.*, VII : « Nolite sanctum dare canibus; neque margaritas vestras spargatis (2) ante porcos, ne conversi dirumpant vos. » Ergo bonum spirituale est dimittendum propter scandalum.

3. Præterea, correctio fraterna, cum sit actus charitatis, est quoddam spirituale bonum. Sed interdum ex charitate dimittitur, ad vitandum scandalum aliorum, ut Augustinus dicit in I *De Civit. Dei* (cap. 9). Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

4. Præterea, Hieronymus dicit, quòd « dimittendum est propter scandalum omne quod potest prætermitti, salva triplici veritate, scilicet vitæ, justitiæ et doctrinæ. » Sed impletio consiliorum et largitio eleemosynarum, multoties potest prætermitti, salva triplici veritate prædicta; alioquin semper peccarent omnes qui prætermittunt; et tamen hæc sunt maxima

(1) De his etiam III part., qu. 42, art. 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1 et 2; et *Rom.*, XIV, lect. 3, col. 2.

(2) Sive *neque mittatis, etc.* Et mox : *Ne fortè conculcent eas pedibus suis, et conversi dirumpant vos;* plenius quàm hic.

tuelles du premier ordre. Donc il y a des œuvres spirituelles que l'on doit omettre à cause du scandale.

5° Eviter un péché quelconque est un bien spirituel, parce que tout péché cause à celui qui pèche quelque dommage spirituel. Or, il paroît que l'on doit quelquefois, pour éviter le scandale du prochain, pécher véniellement, par exemple, lorsque, par un péché véniel, on l'empêche de commettre un péché mortel; car on doit empêcher la damnation du prochain, autant qu'on le peut sans compromettre son propre salut, ce qui n'est pas l'effet du péché véniel. Donc il y a tel bien spirituel que l'on doit omettre pour éviter le scandale.

Mais saint Grégoire, *Sup. Ezech.*, hom. VII, dit, au contraire : « Si l'on se scandalise de la vérité, il vaut mieux laisser le scandale se produire que d'abandonner la vérité (1). » Or, les biens spirituels appartiennent éminemment à la vérité. Donc on ne doit pas renoncer aux biens spirituels à cause du scandale.

(Conclusion. — On ne doit jamais, à cause du scandale, renoncer aux biens spirituels qui sont nécessaires au salut. Quant aux autres, on doit ou les faire en secret, ou les différer, pour éviter le scandale des foibles.)

Comme il y a deux sortes de scandale, l'actif et le passif, il faut observer qu'il n'est point ici question du scandale actif, parce que le scandale actif étant une parole ou une action qui manque de rectitude,

(1) Dans cette même homélie, toutefois, saint Grégoire fait la part de la prudence, qui doit toujours accompagner le zèle chrétien, comme saint Thomas va le faire à son tour dans le corps de l'article et les réponses aux objections. Ses expressions sont assez remarquables pour qu'on nous sache gré d'ajouter à la citation. « Voilà que la Vérité, dit-il, qui s'est chargée de nous instruire, pour empêcher le scandale de naître dans certains cœurs, a voulu payer le tribut auquel elle n'étoit nullement tenue. *Matth.*, XVII. Mais voilà aussi que, malgré le scandale qu'elle voyoit s'élever dans d'autres cœurs en opposition avec elle-même, elle a permis que ces derniers demeurent dans leur scandale. *Ibid.*, XV. De cette conduite nous devons conclure que, si nous pouvons sans péché éviter le scandale du prochain, nous le devons ; et que si, au contraire, le prochain se scandalise de la vérité.... » Là vient la phrase rapportée dans la thèse.

---

inter spiritualia opera. Ergo spiritualia opera debent prætermitti propter scandalum.

5. Præterea, vitatio cujuslibet peccati est quoddam spirituale bonum; quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum. Sed videtur quòd pro scandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare venialiter, putà cum peccando venialiter, impedit peccatum mortale alterius; debet enim homo impedire damnationem proximi quantum potest sine detrimento propriæ salutis, quæ non tollitur per peccatum veniale. Ergo aliquod bonum spirituale debet homo prætermittere propter scandalum vitandum.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit super *Ezech.* : « Si de veritate scandalum sumitur, utilius nasci permittitur scandalum, quam quod veritas relinquatur. » Sed bona spiritualia maximè pertinent ad veritatem. Ergo bona spiritualia non sunt propter scandalum dimittenda.

(Conclusio. — Spiritualia bona ad salutem necessaria, dimittenda nequaquam sunt propter scandalum; at alia bona vel occultanda vel ad tempus differenda sunt, propter scandalum pusillorum.)

Respondeo dicendum, quòd cum duplex sit scandalum, activum scilicet et passivum, quæstio ista non habet locum de scandalo activo; quia cum scandalum activum sit dictum vel

avons-nous dit, il ne faut rien faire qui puisse le donner. Il ne peut donc être ici question que du scandale passif; et il s'agit d'examiner ce qu'il faut omettre, par la crainte que quelqu'un ne se scandalise. Parmi les biens spirituels, il faut distinguer; car il en est qui sont de nécessité de salut, et ceux-là on ne peut pas les omettre sans péché mortel. Or, il est évident que personne ne doit pécher mortellement, pour épargner à un autre un péché mortel, parce que selon l'ordre de la charité, l'homme doit préférer son salut à celui du prochain. Et, par conséquent, on ne doit point omettre les choses qui sont de nécessité de salut, pour éviter le scandale. Quant aux choses qui ne sont pas de nécessité de salut, je crois qu'il faut distinguer encore; parce que le scandale qui en provient est quelquefois le fruit de la malice, comme quand on cherche à empêcher cette sorte de biens spirituels, en faisant du scandale. Tel est le scandale des Pharisiens, qui se scandalisoient de la doctrine de notre Seigneur, et c'est notre Seigneur qui nous apprend à le mépriser, *Matth.*, XV. Quelquefois aussi le scandale provient de la foiblesse ou de l'ignorance, c'est le scandale des foibles; et c'est à cause de ce scandale que l'on doit faire en secret ou différer les biens spirituels, s'il n'y a aucun danger à agir de la sorte, jusqu'à ce que l'on puisse, en rendant raison de sa conduite, faire cesser le scandale. Mais si, après que l'on a rendu raison de sa conduite, le scandale dure encore, alors il paroît être le fruit de la malice, et l'on ne doit plus, à cause de cela, omettre cette sorte de biens spirituels.

Je réponds aux arguments : 1° On ne doit point punir, pour punir seulement; mais on inflige des peines, comme on applique des remèdes, pour la répression des péchés, de sorte qu'elles ne prennent un caractère de justice, qu'autant qu'elles servent à la répression des péchés. Mais

---

factum minus rectum, nihil est cum scandalo activo faciendum. Habet autem locum quæstio, si intelligatur de scandalo passivo. Considerandum est ergo quid sit dimittendum, ne alius scandalizetur. Est autem in spiritualibus bonis distinguendum. Nam quædam horum sunt de necessitate salutis, quæ prætermitti non possunt sine peccato mortali. Manifestum est autem, quòd nullus debet mortaliter peccare, ut alterius peccatum impediat; quia secundum ordinem charitatis plus debet homo suam salutem spiritualem diligere, quam alterius. Et ideo ea quæ sunt de necessitate salutis prætermitti non debent propter scandalum vitandum. In his autem spiritualibus bonis quæ non sunt de necessitate salutis, videtur distinguendum : quia scandalum quod ex eis oritur, quandoque ex malitia procedit; cum scilicet aliqui volunt impedire hujusmodi spiritualia bona, scandala concitando. Et hoc est *scandalum Pharisæorum* qui de doctrina Domini scandalizabantur; quod esse contemnendum Dominus docet *Matth.*, XV. Quandoque verò scandalum procedit ex infirmitate vel ignorantia. Et hujusmodi est *scandalum pusillorum* propter quod sunt spiritualia bona, vel occultanda vel etiam interdum differenda, ubi periculum non imminet, quousque reddita ratione, hujusmodi scandalum cesset. Si autem post redditam rationem hujusmodi scandalum duret, jam videtur ex malitia esse. Et sic propter ipsum non sunt hujusmodi spiritualia opera dimittenda.

Ad primum ergo dicendum, quòd pœnarum inflictio non est propter se expetenda; sed pœnæ infliguntur ut medicinæ quædam (1), ad cohibenda peccata. Et ideo in tantum habent rationem justitiæ, in quantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem pœnarum

(1) Sic Philosophus ipse, lib. II *Ethic.*, cap. 2, græco-lat., vel cap. 3 in antiquis appellat.

s'il est manifeste que l'infliction de certaines peines est suivie de péchés et plus nombreux et plus graves, la punition alors n'est plus du domaine de la justice. Et c'est dans cette hypothèse que raisonne saint Augustin, c'est-à-dire lorsque l'excommunication fait naître le danger du schisme; car alors une sentence d'excommunication n'appartient plus à la vérité de la justice (1).

2° Au sujet de l'enseignement, il faut considérer deux choses, à savoir, la vérité qui est enseignée, et l'acte par lequel on l'enseigne. La première de ces deux choses est de nécessité de salut; il est donc nécessaire que celui qui a mission d'enseigner, n'enseigne point le contraire de la vérité, mais qu'il expose la vérité selon la convenance des temps et des personnes. Et, par conséquent, quelque scandale qu'il semble devoir en résulter, on ne doit point passer la vérité sous silence pour enseigner l'erreur. Quant à l'acte même de l'enseignement, il est compté parmi les œuvres spirituelles, comme il a été dit plus haut, quest. XXXII, art. 3. C'est pourquoi il faut raisonner quant à l'enseignement de la même même manière qu'à l'égard des autres œuvres de miséricorde, dont nous parlerons un peu plus loin.

3° La correction fraternelle, comme nous l'avons dit plus haut, quest. XXXIII, art. 1, a pour but l'amendement du prochain; et voilà pourquoi elle ne compte parmi les œuvres spirituelles qu'autant qu'elle peut atteindre ce but (2). Or elle ne l'atteint point, si le prochain se scandalise de la correction. Par conséquent, si l'on omet la correction pour éviter le scandale, on n'omet point en cela un bien spirituel

4° La vérité de la vie, de la doctrine et de la justice embrasse non-

(1) Un semblable raisonnement, appuyé sur la même autorité, a été fait par notre saint auteur, dans son traité de la foi, pour expliquer la conduite de l'Eglise vis-à-vis des souverains infidèles ou hérétiques. Tout naturellement ce raisonnement se trouve là développé d'une manière plus complète. Il est facile de l'appliquer avec de très-légères modifications à la question présente.

(2) C'est ce que l'auteur a expliqué, avec autant de précision que d'étendue, en parlant de la correction fraternelle. Il suit de là que si le bien spirituel dont il s'agit n'a pour objet que

---

manifestum sit plura et majora peccata sequi, tunc pœnarum inflictio non continebitur sub justitia. Et in hoc casu loquitur Augustinus, quando scilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum schismatis; tunc enim excommunicationem ferre non pertinet ad veritatem justitiæ.

Ad secundum dicendum, quòd circa doctrinam duo sunt consideranda, scilicet veritas quæ docetur, et ipse actus docendi. Quorum primum est de necessitate salutis, ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem, secundùm congruentiam temporis et personarum, proponat ille cui incumbit docendi officium. Et ideo propter nullum scandalum quod sequi videatur, debet homo prætermissâ veritate falsitatem docere. Sed ipse actus docendi inter spirituales eleemosynas computatur, ut suprà dictum est (qu. 32, art. 3). Et ideo eadem ratio est de doctrina et de aliis misericordiæ operibus, de quibus postea dicetur (paulò infrà).

Ad tertium dicendum, quòd correptio fraterna, sicut suprà dictum est (qu. 33, art. 1), ordinatur ad emendationem fratris. Et ideo in tantum computanda est inter spiritualia bona, in quantum hoc consequi potest; quod non contingit si ex correptione frater scandalizetur. Et ideo si propter scandalum correptio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum.

Ad quartum dicendum, quòd in veritate vitæ, doctrinæ et justitiæ, non solùm comprehenditur

seulement ce qui est de nécessité de salut, mais encore les moyens les plus parfaits pour arriver au salut, d'après cette parole de l'Apôtre, I *Cor.*, XII, 31 : « Soyez pleins de zèle pour profiter des meilleures graces. » D'où il suit que l'on ne doit pas absolument omettre ni les conseils, ni les œuvres de miséricorde, à cause du scandale ; mais on doit quelquefois les pratiquer en secret, ou les différer, comme nous l'avons dit plus haut. Quelquefois néanmoins l'observation des conseils et la pratique des œuvres de miséricorde sont de nécessité de salut ; ce qui est évident quant à ceux qui ont fait vœu d'observer les conseils, et pour ceux qui sont dans l'obligation de subvenir aux besoins du prochain, soit dans les choses temporelles, par exemple en nourrissant celui qui a faim, soit dans les choses spirituelles, comme en instruisant les ignorants ; soit encore que l'on pratique ces œuvres pour remplir le devoir de sa charge, comme les prélats, soit qu'on les pratique à cause de la grave nécessité de l'indigent. Et alors il faut raisonner de ce genre d'œuvres comme des autres qui sont de nécessité de salut.

5° Il y en a qui prétendent que l'on doit faire un péché véniel pour éviter le scandale ; mais cela implique contradiction ; une chose qu'on doit faire, n'est plus un mal, ni un péché. Le péché ne peut jamais être l'objet de notre choix. Il arrive toutefois que dans telle circonstance une chose n'est pas un péché véniel, qui le seroit sans cette circonstance. Ainsi une parole de plaisanterie est un péché véniel, quand on la dit sans utilité ; mais si l'on a un motif raisonnable de la dire, ce n'est ni une parole oiseuse, ni un péché. Or, quoique le péché véniel n'enlève point la grace, par laquelle l'homme est sauvé, toutefois il tourne au détriment du salut, en tant qu'il dispose au péché mortel.

le prochain lui-même, on doit y renoncer ou le différer quand on ne peut en attendre d'autre effet que le scandale.

---

id quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectiùs pervenitur ad salutem, secundùm illud I *ad Cor.*, XII : « Æmulamini charismata meliora. » Unde etiam consilia non sunt simpliciter prætermittenda, nec etiam misericordiæ opera propter scandalum ; sed sunt interdum occultanda vel differenda propter scandalum pusillorum, ut dictum est. Quandoque tamen consiliorum observatio et impletio operum misericordiæ sunt de necessitate salutis. Quod patet in his qui jam voverunt consilia, et in his quibus ex debito imminet defectibus aliorum subvenire, vel in temporalibus, putà pascendo esurientem, vel in spiritualibus, putà docendo ignorantem ; sive hujusmodi fiant debita propter injunctum officium, ut patet in prælatis, sive propter necessitatem indigentis (1). Et tunc eadem ratio est de hujusmodi, sicut de aliis quæ sunt de necessitate salutis.

Ad quintum dicendum, quòd quidam dixerunt peccatum veniale esse committendum propter vitandum scandalum. Sed hoc implicat contraria. Si enim faciendum est, jam non est malum neque peccatum ; nam peccatum non potest esse eligibile. Contingit tamen aliquid propter aliquam circumstantiam non esse peccatum veniale, quod illâ circumstantiâ sublatâ peccatum veniale esset. Sicut verbum jocosum est peccatum veniale, quando absque utilitate dicitur ; si autem ex causa rationabili proferatur, non est otiosum neque peccatum. Quamvis autem per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam est hominis salus, in quantum tamen veniale disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis.

(1) Juxta ea quæ suprà circa eleemosynam dicta sunt quam tenetur quilibet in extrema

ARTICLE VIII.

Faut-il abandonner des biens temporels à cause du scandale?

Il paroît que l'on doit abandonner des biens temporels à cause du scandale. 1° Nous devons aimer le salut spirituel du prochain, que le scandale empêche, plus que toute sorte de biens temporels. Or, nous abandonnons ce que nous aimons le moins, pour nous attacher à ce que nous aimons le plus. Donc nous devons abandonner les choses temporelles, pour éviter le scandale du prochain.

2° D'après la règle de saint Jérôme, *Glos. sup. Matth.*, XV : « Vous savez que les Pharisiens, etc., » « On doit, à cause du scandale, abandonner tout ce que l'on peut sans blesser la triple vérité (1). » Or on peut abandonner les choses temporelles sans blesser la triple vérité. Donc on doit les abandonner à cause du scandale.

3° Parmi les choses temporelles, rien n'est plus nécessaire que la nourriture. Or on doit sacrifier la nourriture, à cause du scandale, d'après cette parole, *Rom.*, XIV, 15 : « Ne perdez pas par votre nourriture celui pour qui Jésus-Christ est mort. » Donc, à plus forte raison, il faut abandonner toute autre sorte de biens temporels, à cause du scandale.

4° Les biens temporels ne peuvent être ni mieux conservés, ni mieux recouvrés que par sentence juridique. Or, il n'est pas permis d'y avoir recours, surtout avec scandale; car il est dit, *Matth.*, V, 40 : « Si

(1) De la vie, de la justice et de la doctrine, vérité dont il a été question dans l'article précédent, et que dès-lors on peut aisément entendre ici par cette simple énonciation : la triple vérité.

ARTICULUS VIII.

Utrùm propter scandulum sint temporalia dimittenda.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd temporalia sint dimittenda propter scandalum. Magis enim debemus diligere spiritualem salutem proximi, quæ impeditur per scandalum, quàm quæcumque temporalia bona. Sed id quod minùs diligimus, dimittimus propter id quod magis diligimus. Ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum scandalum proximorum.

2. Præterea, secundùm *Regulam* Hieronymi, « omnia quæ possunt prætermitti salvâ triplici veritate, sunt propter scandalum dimittenda. » Sed temporalia possunt prætermitti salvâ triplici veritate. Ergo sunt propter scandalum dimittenda.

3. Præterea, in temporalibus bonis nihil est magis necessarium quàm cibus. Sed cibus est prætermittendus propter scandalum, secundùm illud *Rom.*, XIV : « Noli cibo tuo illum perdere, pro quo Christus mortuus est. » Ergo multò magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

4. Præterea, temporalia nullo convenientiori modo conservare aut recuperare possumus, quàm per judicium. Sed judiciis uti non licet, et præcipuè cum scandalo; dicitur enim *Matth.*,

necessitate saltem indigenti conferre; quamvis et hoc maximè ad prælatos pertinet bona ecclesiastica possidentes, quæ dicuntur *patrimonia pauperum* in Decretis, *Causâ* XVI, qu. 1, cap. *Quia juxta, etc.*

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 3; et *Rom.*, XIV, lect. 3, col. 2.

quelqu'un veut plaider contre vous, pour prendre votre tunique, abandonnez-lui encore votre manteau; » et, I *Cor.*, VII, 7 : « Oui, vous êtes vraiment coupables, d'avoir des procès entre vous. Pourquoi plutôt ne pas supporter une injure ? Pourquoi plutôt ne pas souffrir une injustice ? » Il paroît donc que l'on doit renoncer aux biens temporels, à cause du scandale.

5° Parmi tous les biens temporels, ceux que l'on doit le moins sacrifier sont ceux qui sont attachés à des choses spirituelles. Or ceux-ci doivent être sacrifiés, à cause du scandale ; car l'Apôtre sema les biens spirituels, et ne reçut pas d'honoraires temporels, dans la crainte « de mettre obstacle à l'Evangile du Christ, » comme on le voit, I *Cor.*, IX, 12 ; et pour le même motif, l'Eglise n'exige point la dîme, dans certains pays, pour éviter le scandale. Donc, à plus forte raison, on doit sacrifier les autres biens temporels, à cause du scandale.

Mais, au contraire, saint Thomas de Cantorbéry réclama les biens ecclésiastiques, malgré le scandale du roi (1).

(Conclusion. — Nous ne devons point abandonner, à cause du scandale, les biens temporels de l'Eglise ou de l'Etat, qui nous ont été confiés. Pour ce qui est de nos propres biens, nous devons, ou les abandonner, à cause du scandale des foibles, ou chercher auparavant à apaiser le scandale ; mais nous ne devons pas y renoncer à cause du scandale qui seroit le fruit de la malice, on doit plutôt les réclamer avec force.)

Au sujet des biens temporels, il faut distinguer : ou bien ils sont à nous, ou bien ils nous ont été confiés pour les garder, comme les biens

(1) Au lieu d'appuyer sa thèse sur un texte de l'Ecriture ou sur le sentiment d'un auteur accrédité, suivant sa méthode à peu près invariable, saint Thomas l'appuie sur un fait, dont la signification du reste est assez éclatante. C'est là une pensée qui nous frappe, moins encore par sa nouveauté, que par sa force et sa justesse. Le sang d'un martyr, mourant pour la défense du droit et de la vérité morale, vaut bien la sentence d'un docteur. Souvenons-nous que martyr veut dire témoin. Pour apprécier le témoignage rendu par saint Thomas de Cantorbéry, il faut étudier le caractère de sa vie et les circonstances de sa mort, dans des historiens dignes de foi, tels que Baronius, *ann.* 1163, Lingard et d'autres; car ce grand saint a été plus d'une fois calomnié, surtout dans ces derniers temps ; le tyran qui fut son persécuteur n'au-

---

V : « Ei qui vult tecum in judicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium ; » et I *ad Cor.*, VI : « Jam quidem omnino delictum est in vobis, quòd judicia habetis inter vos. Quare non magis injuriam accipitis? quare non magis fraudem patimini? » Ergo videtur quòd temporalia sint propter scandalum dimittenda.

5. Præterea, inter omnia temporalia minùs videntur dimittenda quæ sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda ; Apostolus enim seminans spiritualia, temporalia stipendia non accepit, « ne offendiculum daret Evangelio Christi, » ut patet I *ad Cor.*, IX. Et ex simili causa Ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas, propter scandalum vitandum. Ergo multò magis alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

Sed contra est, quòd B. Thomas Cantuariensis repetiit res Ecclesiæ cum scandalo regis.

(Conclusio. — Temporalia bona Ecclesiæ vel reipublicæ nobis commissa, non sunt propter scandalum dimittenda ; bona verò nostra propter scandalum pusillorum, vel dimittenda sunt, vel est scandalum priùs sedandum ; propter scandalum autem ex malitia non sunt dimittenda, sed repetenda.)

Respondeo dicendum, quòd circa temporalia bona distinguendum est : aut enim sunt nostra, aut sunt nobis ad conservandum pro aliis com-

de l'Eglise sont confiés aux prélats, et les biens communs de l'état, aux chefs qui le gouvernent. La conservation de ces biens est un devoir de rigueur, comme celle d'un dépôt, pour ceux à qui ils ont été confiés; c'est pourquoi on ne doit point les abandonner, à cause du scandale, pas plus que les choses qui sont de nécessité de salut (1). Quant aux biens temporels dont nous sommes les maîtres, nous devons quelquefois les sacrifier à cause du scandale, soit en les donnant, si nous les avons à notre disposition, soit en ne les réclamant pas, s'ils sont en des mains étrangères; et quelquefois nous ne devons pas les sacrifier. Car si le scandale provient de l'ignorance ou de la faiblesse, ce que nous avons appelé plus haut le scandale des faibles, on doit alors ou sacrifier tout-à-fait les biens temporels, ou apaiser le scandale par quelque explication préalable. Ce qui fait dire à saint Augustin, *De Serm. Dom. in mont.*, lib. I, cap. 20 : « Il faut donner, sans porter préjudice ni à nous, ni à d'autres, autant que l'homme peut en juger; et si vous refusez une chose à quelqu'un, il faut lui faire connoître la justice de votre refus; vous lui donnerez avec plus de fruit, par cela même que vous aurez résisté à son injuste demande. » Quelquefois aussi le scandale provient de la malice, ce qui constitue le scandale pharisaïque; et l'on ne doit pas renoncer aux biens temporels, à cause de ceux qui excitent de pareils scandales, parce que cela nuiroit au bien commun; car on donneroit aux méchants l'occasion de ravir le bien d'autrui; cela nuiroit aussi aux ravisseurs eux-mêmes qui, en retenant le bien d'autrui, resteroient dans le péché. Ce qui a fait dire à saint Grégoire, *Moral.*, XXXI, 8 : « Il y en a que nous devons seulement tolérer, quand ils nous ravissent des biens temporels; mais il en est d'autres que nous devons empêcher en bonne justice, non-

roit jamais eu des apologistes, s'il n'avoit eu aux yeux de certains esprits l'inappréciable avantage de tremper ses mains dans le sang d'un saint évêque.

(1) Et dans ce cas, en effet, la pensée d'un devoir à remplir se mêle et se confond avec la nécessité d'un bien temporel à défendre.

---

missa; sicut bona Ecclesiæ committuntur prælatis, et bona communia quibuscumque reipublicæ rectoribus. Et talium conservatio, sicut et depositorum, imminet his quibus sunt commissa ex necessitate. Et ideo non sunt propter scandalum dimittenda, sicut nec alia quæ sunt de necessitate salutis. Temporalia verò bona, quorum nos sumus domini, dimittere, ea tribuendo, si penes nos ea habeamus, vel non repetendo, si apud alios sint, propter scandalum quandoque quidem debemus, quandoque autem non. Si enim scandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam vel infirmitatem aliorum, quod suprà diximus esse *scandalum pusillorum*, tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia, vel aliter scandalum est sedandum, scilicet per aliquam admonitionem. Unde Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte* : « Dandum est quod nec tibi nec alteri noceat, quantum ab homine credi potest. Et cui negaveris quod petit, indicanda est ei justitia; et melius ei aliquid dabis, cùm petentem injustè correxeris. » Aliquando verò scandalum nascitur ex malitia, quod est *scandalum Pharisæorum*; et propter eos qui sic scandala concitant, non sunt temporalia dimittenda, quia hoc et noceret bono communi, daretur enim malis rapiendi occasio, et noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena in peccato remanerent. Unde Gregorius dicit in *Moral.* : « Quidam dum temporalia à nobis rapiunt, solummodo sunt tolerandi; quidam verò æquitate servata prohi-

seulement pour qu'ils ne nous ravissent point ce qui nous appartient, mais encore de peur qu'en dérobant le bien d'autrui, ils ne se perdent eux-mêmes. »

1° La réponse à la première objection est par là même évidente.

2° Si l'on permettoit aux méchants de ravir le bien d'autrui, cel tourneroit au préjudice de la vérité, que nous avons appelée vérité de la vie et de la justice. Et voilà pourquoi il ne faut point renoncer aux choses temporelles, à cause du scandale.

3° Ce n'étoit point l'intention de l'Apôtre de nous dire de renoncer à toute nourriture, à cause du scandale, parce que prendre de la nourriture est une chose nécessaire même au salut; mais de renoncer à telle nourriture, d'après cette parole, I *Cor.*, VIII, 13 : « Je ne mangerai jamais de viande, plutôt que de scandaliser mon frère. »

4° D'après saint Augustin, *De Serm. Dom. in mont.*, I, 29, ce précepte de Notre-Seigneur doit s'entendre dans le sens de la disposition du cœur, c'est-à-dire que l'homme doit être prêt à plutôt souffrir une injure ou une fraude, que d'entrer en procès, supposé que cela soit convenable; car il arrive quelquefois que cela n'est pas convenable, comme nous l'avons dit. C'est dans le même sens qu'il faut entendre la parole de l'Apôtre.

5° Le scandale que l'Apôtre cherchoit à éviter, provenoit de l'ignorance des Gentils, qui n'étoient pas faits à cet usage. Et c'est pourquoi il falloit s'en abstenir pour un temps, avant qu'ils fussent instruits de ce devoir; et pour la même raison l'Eglise s'abstient d'exiger la dîme dans certains pays, où ce n'est pas la coutume de la payer.

---

bendi, non sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua, semetipsos perdant. »

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd si passim permitteretur malis hominibus ut aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis vitæ et justitiæ. Et ideo non oportet propter quodcumque scandalum temporalia dimitti.

Ad tertium dicendum, quòd non est de intentione Apostoli monere quòd cibus totaliter propter scandalum dimittatur (quia sumere cibum est de necessitate salutis), sed quòd talis cibus est propter scandalum dimittendus, secundùm illud I *ad Cor.*, VIII : « Non manducabo carnem in æternum, ne fratrem meum scandalizem. »

Ad quartum dicendum, quòd secundùm Augustinum in lib. *De serm. Domini in monte* (ubi suprà), illud præceptum Domini est intelligendum secundùm præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus priùs pati injuriam vel fraudem, quàm judicium subire, si hoc expediat. Quandoque tamen non expedit, ut dictum est. Et similiter intelligendum est verbum Apostoli.

Ad quintum dicendum, quòd scandalum quod vitabat Apostolus, ex ignorantia procedebat Gentilium, qui hoc non consueverant. Et ideo ad tempus abstinendum erat, ut priùs instruerentur hoc esse debitum (1). Et ex simili Ecclesia abstinet à decimis exigendis in terris, in quibus non est consuetum decimas solvere (ut inferiùs dicetur, qu. 87, art. 1, ad 5).

(1) Sicut eos instruit ibi, variam in hunc finem similitudinem agricolarum et militum usurpans, ut et sibi hanc potestatem accipiendi sumptus non minùs ac reliquis licitam esse ostenderet, sed eâ se non usum, *ne quod offendiculum daret Evangelio, etc.*

QUESTION XLIV.

Des préceptes de la charité.

Nous avons à traiter enfin des préceptes de la charité.

Sur cette matière, huit questions se présentent : 1° Faut-il des préceptes concernant la charité? 2° En faut-il un seulement, ou bien deux? 3° Deux préceptes suffisent-ils? 4° Le précepte d'aimer Dieu de tout notre cœur est-il convenable? 5° A-t-on eu raison d'ajouter : de tout notre esprit, etc.? 6° Ce précepte peut-il être accompli en cette vie? 7° Du précepte : « Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » 8° L'ordre de la charité est-il soumis au précepte?

ARTICLE I.

Faut-il quelque précepte concernant la charité?

Il paroît qu'il ne faudroit point de précepte concernant la charité. 1° La charité, étant la forme des vertus, donne le mode aux actes de toutes les vertus, comme nous l'avons dit plus haut, quest. XXIII, art. 8. Or, le mode n'est point de précepte, d'après le sentiment commun. Donc il ne faudroit point de précepte concernant la charité.

2° La charité qui est répandue dans nos cœurs par l'Esprit saint, nous rend libres, puisqu'il est dit : « Où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté, » II *Cor.*, III, 17. Or l'obligation qui provient des préceptes est

---

QUÆSTIO XLIV.

De præceptis charitatis, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis charitatis.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm de charitate sint danda præcepta. 2° Utrùm unum tantùm vel duo. 3° Utrùm duo sufficiant. 4° Utrùm convenienter præcipiatur ut Deus ex toto corde diligatur. 5° Utrùm convenienter addatur, ex tota mente, etc. 6° Utrùm præceptum hoc possit in vita ista impleri. 7° De hoc præcepto : « Diliges proximum tuum sicut teipsum. » 8° Utrùm ordo charitatis cadat sub præcepto.

ARTICULUS I.

Utrùm de charitate debeat dari aliquod præceptum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd de charitate non debeat dari aliquod præceptum. Charitas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur præcepta, cùm sit forma virtutum, ut suprà dictum est (qu. 25, art. 8). Sed modus non est in præcepto, ut communiter dicitur (2). Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

2. Præterea, charitas quæ in cordibus nostris per Spiritum sanctum diffunditur, facit nos liberos; quia « ubi Spiritus Domini, ibi libertas, » ut dicitur II *ad Cor.*, III. Sed obligatio quæ

(1) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 116 et 117.

(2) Et ipse quidem ex professo 1, 2, qu. 100, art. 9, de modo generali virtutis docet; art. autem 10, de speciali modo charitatis.

contraire à la liberté, puisqu'elle impose une sorte de nécessité. Il ne faudroit donc pas de préceptes concernant la charité.

3o La charité est la première de toutes les vertus, auxquelles se rapportent les préceptes, comme nous l'avons démontré, I, II, quest. XC, art. 2, et quest. C, art. 2. Si donc certains préceptes étoient établis concernant la charité, ils devroient se trouver au nombre des principaux, qui sont ceux du décalogue. Or, ils ne s'y trouvent pas. Donc il n'y a pas de préceptes qui regardent la charité.

Mais, au contraire, ce que Dieu exige de nous est l'objet d'un précepte. Or, Dieu exige de l'homme qu'il l'aime, comme il est dit, *Deut.*, X. Donc il y a des préceptes concernant l'amour de charité, qui est l'amour de Dieu.

(Conclusion. — Comme la charité dirige l'homme vers sa dernière fin, et le dispose à l'emploi des moyens qui mènent à ce but, il a été convenable qu'il y eût des préceptes concernant la charité.)

D'après ce qui a été dit plus haut, quest. XXVI, art. 1, et antérieurement I, II, quest. XCIX, art. 1, le précepte implique l'idée d'une sorte de dette, d'où vient le mot *devoir*. Donc une chose n'est de précepte qu'autant qu'elle a un caractère de devoir. Une chose est de devoir de deux manières, absolument et relativement. Ce qui est absolument de devoir en toute chose, c'est d'atteindre la fin, parce que la fin a absolument un caractère de bien. Mais ce qui se rapporte à la fin ne constitue qu'un devoir relatif; ainsi le devoir absolu de médecin, c'est de guérir, et son devoir relatif, de donner des remèdes pour opérer la guérison. Or la fin de la vie spirituelle, c'est d'unir l'homme avec Dieu, ce qui se fait par la charité; et c'est à cela que tend, comme vers sa fin, tout ce

---

ex præceptis nascitur, libertati opponitur, quia necessitatem imponit. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

3. Præterea, charitas est præcipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur præcepta, ut ex suprà dictis patet (1). Si ergo de charitate darentur aliqua præcepta, deberent poni inter præcipua præcepta, quæ sunt præcepta decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla præcepta sunt de charitate danda.

Sed contra : illud quod Deus requirit à nobis, cadit sub præcepto. Requirit autem Deus ab homine ut diligat eum, ut dicitur *Deuter.*, X. Ergo de dilectione charitatis, quæ est dilectio Dei, sunt danda præcepta.

(Conclusio. — Cùm per charitatem dirigatur homo in ultimum finem, ac ad ea disponatur quibus ipsum assequitur, conveniens fuit de charitate aliqua dari præcepta.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (2), præceptum importat rationem debiti. In tantum ergo aliquid cadit sub præcepto, in quantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter : uno modo per se; alio modo propter aliud. Per se quidem debitum est, in unoquoque negotio, id quod est finis, quia habet rationem per se boni. Propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem, sicut medico per se debitum est ut sanet, propter aliud autem, ut medicinam det ad sanandum. Finis autem spiritualis vitæ est ut homo uniatur Deo, quod fit per charitatem; et

(1) Tum in hac ipsa part., qu. 31, art. 4, argum. 1, tum in 1, 2, qu. 90, art. 2; tum qu. 100, art. item 2.

(2) Æquivalenter in hac part., qu. 16, art. 1, ubi de præceptis fidei; et qu. 22, art. 1 et 2, ubi de præceptis etiam spei et timoris; expressè autem ac ex professo 1, 2, qu. 99, art. 1, ubi generaliter de præceptis veteris legis.

qu'embrasse la vie spirituelle. Ce qui fait dire à l'Apôtre, I *Tim.*, I, 5 : « La fin des commandements, c'est la charité, qui naît d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère (1). » Toutes les vertus, en effet, qu'il nous est ordonné de pratiquer, ont pour but, ou de dégager le cœur des orages des passions, et telles sont les vertus qui règlent ces passions mêmes; ou de donner une bonne conscience, comme celles qui ont rapport aux opérations ; ou d'inspirer une foi sans mélange, comme tout ce qui regarde le culte divin. Pour aimer Dieu, il faut le concours de ces trois choses ; car un cœur souillé se sépare de l'amour de Dieu par la violence de la passion qui l'entraîne vers les choses terrestres ; une mauvaise conscience inspire de l'horreur pour la justice divine par la crainte du châtiment ; et une foi simulée fait que l'on s'éloigne de la vraie notion de Dieu, pour s'attacher à de fausses idées sur la divinité. Or, en toute chose, ce qui est absolu est préférable à ce qui est relatif. Par conséquent, le plus grand commandement est celui de la charité, comme il est dit, *Matth.*, XXII, 38.

Je réponds aux arguments : 1° Comme nous l'avons dit, en traitant des préceptes, I, II, quest. C, art. 10, le mode de l'amour n'est point l'objet des commandements qui prescrivent d'autres actes de vertu ; ainsi ce commandement : « Tu honoreras ton père et ta mère, » ne prescrit point de l'accomplir par un motif de charité; mais l'acte de charité est prescrit par des préceptes spéciaux.

2° L'obligation du précepte n'est contraire à la liberté que pour celui dont l'esprit a de l'aversion pour ce qui est commandé, comme on le voit évidemment en ceux qui observent les commandements par le seul

(1) Le vénérable Bède, s'inspirant évidemment de la doctrine de saint Augustin, commente ainsi ce texte : « Quelle est la fin d'un précepte, si ce n'est l'accomplissement de ce précepte même?... N'allez pas entendre par ce mot de fin, ce qui détruit, mais bien ce qui consomme. C'est dans ce sens que la charité est la fin de tout précepte,... c'est-à-dire sa perfection ou son couronnement, et nullement sa destruction. » Plus loin le même docteur ajoute : « L'Apôtre

---

ad hoc ordinantur sicut ad finem omnia quæ pertinent ad spiritualem vitam. Unde et Apostolus dicit, I *ad Timoth.*, I : « Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta. » Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor à turbinibus passionum, sicut virtutes quæ sunt circa passiones, vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes quæ sunt circa operationes, vel ad habendam rectam fidem, sicut illa quæ pertinent ad divinum cultum. Et hæc tria requiruntur ad diligendum Deum. Nam cor impurum à Dei dilectione abstrahitur propter passionem inclinantem ad terrena ; conscientia verò mala facit horrere divinam justitiam, propter timorem pœnæ ; fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur, separans à Dei veritate. In quolibet autem genere id quod est per se, potius est eo quod est propter aliud. Et ideo maximum præceptum est de charitate, ut dicitur *Matth.*, XXII.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 100, art. 10), cùm de præceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis præceptis quæ dantur de aliis actibus virtutum, putà sub hoc præcepto : « Honora patrem tuum et matrem tuam, » non capit quòd ex charitate fiat; cadit tamen actus dilectionis sub præceptis specialibus.

Ad secundum dicendum, quòd obligatio præcepti non opponitur libertati, nisi in eo cujus mens aversa est ab eo quod præcipitur : sicut patet in his qui ex solo timore præcepta cus-

motif de la crainte. Or le précepte de l'amour ne peut être accompli que par la volonté elle-même; d'où il suit qu'il ne répugne point à la liberté.

3° Tous les préceptes du décalogue se rapportent à l'amour de Dieu et du prochain : c'est pourquoi les préceptes de la charité n'ont pas dû être mis au nombre des préceptes du décalogue; ils se trouvent renfermés dans chacun d'eux.

ARTICLE II.

A-t-il fallu établir deux préceptes au sujet de la charité?

Il paroît qu'il n'a pas fallu établir deux préceptes au sujet de la charité. 1° Les préceptes de la loi ont pour objet la vertu, comme nous venons de le dire, art. précéd. Or la charité est une vertu spéciale et une, comme il résulte évidemment de ce qui a été dit, quest. XXXIII, art. 5. Donc il n'a fallu établir qu'un précepte concernant la charité.

2° D'après saint Augustin, *De doct. Christ.*, I, 27, « par la charité, dans le prochain on n'aime que Dieu. » Or nous sommes assez portés à aimer Dieu par ce précepte : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu. » Il n'a donc pas fallu ajouter un autre précepte pour l'amour du prochain.

3° Les péchés différents sont opposés à différents préceptes. Or on ne pèche pas en n'aimant pas le prochain, si l'on aime Dieu; bien plus, il est dit, *Luc*, XIV, 26 : « Si quelqu'un vient à moi, et qu'il ne haïsse point son père et sa mère, il ne peut pas être mon disciple. » Le précepte

ne se contente pas de dire, *la charité;* mais il ajoute, *d'un cœur pur*, pour montrer qu'on doit aimer ce qui seul mérite d'être aimé; *d'une bonne conscience*, ce qui exprime l'espérance des biens à venir, la bonne conscience ayant seul le droit de les espérer; *d'une foi sincère*, est-il dit en troisième lieu; car si notre foi est exempte de mensonge, elle nous empêche réellement d'aimer des choses indignes de notre amour, et, par l'ordre qu'elle fait régner dans notre vie, elle met notre espérance à l'abri de toute déception. »

---

todiunt. Sed præceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate; et ideo libertati non repugnat.

Ad tertium dicendum, quòd omnia præcepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi; et ideo præcepta charitatis non fuerunt connumeranda inter præcepta decalogi, sed in omnibus includuntur.

ARTICULUS II.

Utrùm de charitate fuerint danda duo præcepta.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd de charitate non fuerint danda duo præcepta. Præcepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut suprà dictum est (art. 1). Sed charitas est una virtus, ut ex suprà dictis patet (qu. 23, art. 5). Ergo de charitate non fuit dandum nisi unum præceptum.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in I *De doctrina christ.* : « Charitas in proximo non diligit nisi Deum. » Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc præceptum : « Diliges Dominum Deum tuum. » Ergo non oportuit addere aliud præceptum de dilectione proximi.

3. Præterea, diversa peccata diversis præceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis prætermittens dilectionem proximi, si non prætermittat dilectionem Dei; quin imo dicitur *Luc.*, XIV : « Si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem suam, non potest meus

(1) De his etiam 1, 2, qu. 99, art. 1, ad 2; et infrà, qu. 58, art. 1, ad 6; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 116 et 117.

de l'amour de Dieu est donc le même que celui de l'amour du prochain.

4° L'Apôtre dit, *Rom.*, XIII, 8 : « Celui qui aime le prochain a accompli la loi. » Or on n'accomplit la loi qu'en observant tous les préceptes. Donc l'amour du prochain embrasse tous les préceptes. Il suffit dès-lors du seul précepte de l'amour du prochain. Deux préceptes concernant la charité ne sont donc pas nécessaires.

Mais il est dit, au contraire, I *Joan.*, IV, 21 : « Nous avons reçu de Dieu ce commandement, que celui qui aime Dieu, aime aussi son prochain (1). »

(Conclusion. — Non-seulement il a fallu établir le précepte de l'amour de Dieu, mais il a fallu, par rapport à ceux qui ont peu d'instruction, ajouter explicitement le précepte de l'amour du prochain.)

Comme nous l'avons dit plus haut, en traitant des préceptes, I, II, question. XCI, art. 3, et question. XCIV, art. 2, il en est des préceptes dans la loi, comme des propositions dans les sciences spéculatives, où les conclusions sont virtuellement renfermées dans les premiers principes. Par conséquent, celui qui connoîtroit parfaitement les principes dans toute leur force, n'auroit aucun besoin qu'on lui en exposât les conclusions séparément. Mais comme tous ceux qui savent les principes ne sont pas capables de voir tout ce qu'ils renferment virtuellement, il faut en leur faveur que les conclusions soient déduites des principes, quand il s'agit de science. Dans les choses pratiques, où les préceptes de la loi nous servent de guide, la fin tient lieu de principe, comme cela a été dit, quest. XXIII, art. 7, et quest. XXVI, art. 1 *ad* 1. Or l'amour de Dieu

(1) La parole du Maître est aussi explicite au moins que celle du disciple : « Jésus lui dit : Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre ame et de tout votre esprit. Voilà le plus grand et le premier commandement. Le second est semblable à celui-là : Vous aimerez votre prochain comme vous-même. Ces deux commandements embrassent toute la loi et les prophètes. » *Matth.*, XXII, 37 et seq.

---

esse discipulus. » Ergo non est aliud præceptum de dilectione Dei et de dilectione proximi.

4. Præterea, Apostolus dicit, *ad Rom.*, XIII : « Qui diligit proximum, legem implevit. » Sed non impletur lex nisi per observantiam omnium præceptorum. Ergo omnia præcepta includuntur in dilectione proximi; non ergo debent esse duo præcepta charitatis.

Sed contra est, quod dicitur I *Joan.*, IV : « Hoc mandatum habemus à Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum. »

(Conclusio. — Non modò de Dei dilectione fuit dandum præceptum, sed propter minùs eruditos in lege divina, adjungi explicitè oportuit et præceptum de proximi dilectione.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dicest (1), cùm de præceptis ageretur, hoc modo se habent præcepta in lege, sicut propositiones in scientiis speculativis; in quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis. Unde qui perfectè cognosceret principia secundùm totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia, sufficiunt considerare quicquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus præcepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principii, ut suprà dictum est (2). Dilectio autem Dei finis est,

(1) Nempe 1, 2, qu. 91, art. 3, et qu. 94, art. 2, et qu. 100, art. 1, ad 2.

(2) Tum qu. 23, art. 7, ad 2; tum qu. 26, art. 1, ad 1.

est la fin à laquelle se rapporte l'amour du prochain; c'est pourquoi il n'a pas suffi du précepte de l'amour de Dieu, il a fallu encore celui de l'amour du prochain, en faveur de ceux dont l'incapacité est cause qu'ils ne voient pas facilement que l'un de ces préceptes renferme l'autre.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique la charité soit une vertu une, elle se traduit par deux actes, dont l'un se rapporte à l'autre, comme à sa fin. Or les préceptes ont pour objet les actes des vertus ; il a donc fallu établir plus d'un précepte concernant la charité.

2° On aime Dieu dans le prochain, comme on aime la fin dans le moyen; et toutefois, il a fallu établir explicitement des préceptes au sujet de l'un et de l'autre, pour la raison que nous avons donnée.

3° Le moyen prend son caractère de bonté de sa liaison avec la fin; et c'est aussi pour ce motif, et non pour d'autres, que c'est un mal de s'écarter du moyen.

4° L'amour de Dieu est renfermé dans l'amour du prochain, comme la fin est renfermée dans le moyen, et réciproquement. Cependant il a fallu établir explicitement deux préceptes, pour la raison développée dans le corps de l'article.

ARTICLE III.

Suffit-il de deux préceptes concernant la charité?

Il paroît qu'il ne suffit pas de deux préceptes concernant la charité. 1° Les préceptes ont pour objet les actes des vertus. Or les actes se distinguent d'après leurs objets; et puisque l'homme doit, par un motif de charité, aimer quatre choses, Dieu, soi-même, son prochain et son propre corps, comme nous l'avons démontré, quest. XXV, art. 12, et

---

ad quem dilectio proximi ordinatur. Et ideo non solùm oportet dari præcepta de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minùs capaces, qui non de facili considerarent unum horum præceptorum sub alio contineri.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt charitas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem Præcepta autem dantur de actibus virtutum. Et ideo oportuit esse plura præcepta charitatis.

Ad secundum dicendum, quòd Deus diligitur in proximo, sicut finis in eo quod est ad finem; et tamen oportuit de utroque explicitè dari præcepta ratione jam dictâ.

Ad tertium dicendum, quòd id quod est ad finem, habet rationem boni ex ordine ad finem. Et secundùm hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali, et non aliter.

Ad quartum dicendum, quòd in dilectione proximi includitur dilectio Dei, sicut finis, in eo quod est ad finem, et è converso; et tamen oportuit utrumque præceptum explicitè dari ratione jam dictâ.

ARTICULUS III.

Utrùm sufficiant duo præcepta charitatis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non sufficiant duo præcepta charitatis. Præcepta enim dantur de actibus virtutum. Actus autem secundùm objecta distinguuntur. Cùm ergo homo quatuor debeat ex charitate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum et corpus proprium, ut ex suprà dictis patet (qu. 25, art. 12),

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 117; et qu. 2, de virtut., art. 4, ad 6, et art. 7, ad 10; et *ad Rom.*, XIII, lect. 2; et *ad Galat.*, III, lect. 3.

quest. XXVI, il paroît donc qu'il devroit y avoir quatre préceptes touchant la charité; et par conséquent deux ne suffisent pas.

2° L'acte de charité ne comprend pas seulement l'amour, mais encore la joie, la paix, la bienfaisance; et comme il faut des préceptes relatifs aux actes des vertus, il s'ensuit qu'il ne suffit pas de deux préceptes touchant la charité.

3° Comme c'est le propre de la vertu de faire le bien, de même il lui appartient d'éviter le mal. Or les préceptes affirmatifs nous portent à faire le bien, et les préceptes négatifs à éviter le mal. Il eût donc fallu, au sujet de la charité, établir des préceptes, non-seulement affirmatifs, mais encore négatifs. Ainsi donc les deux préceptes dont nous avons parlé ne suffisent pas.

Mais le contraire résulte de ces paroles de Notre-Seigneur, *Matth.*, XXII, 40 : « Ces deux commandements renferment toute la loi et les prophètes. »

(Conclusion. — Puisque le bien, qui est l'objet de la charité, est, ou la fin, ou le moyen pour y arriver, c'est avec raison que deux préceptes seulement ont été établis, au sujet de la charité, l'un sur l'amour de Dieu, l'autre sur l'amour du prochain.)

La charité, comme nous l'avons déjà dit, quest. XXIII, art. 1, est une sorte d'amitié. Or l'amitié se porte d'un être à un autre; ce qui fait dire à saint Grégoire, *Homil.* XVII, *in Evang.* : « La charité ne peut exister si l'on n'est au moins deux. » Nous avons vu toutefois, quest. XXV, art. 4, comment on peut avoir pour soi-même un amour de charité (1). Or comme la dilection et l'amour ont pour objet le bien, et que le bien est, ou la

(1) Par un acte réflexe, avons-nous dit, l'homme pouvant être à la fois le sujet et l'objet du même acte de charité, le sujet qui aime et l'objet aimé. C'est ainsi que notre pensée peut se réfléchir sur elle-même : non-seulement nous connoissons les objets autres que nous, mais nous connoissons notre propre pensée ; nous réfléchissons sur notre connoissance.

---

videtur quòd quatuor debeant esse præcepta charitatis; et sic duo non sufficiunt.

2. Præterea, charitatis actus non solùm est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia (1). Sed de actibus virtutum sunt danda præcepta. Ergo duo præcepta charitatis non sufficiunt.

3. Præterea, sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita et declinare à malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per præcepta affirmativa; ad declinandum à malo per præcepta negativa. Ergo de charitate fuerunt danda præcepta non solùm affirmativa, sed etiam negativa; et sic prædicta duo præcepta charitatis non sufficiunt.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Matth.*, XXII : « In his duobus mandatis tota lex pendet et prophetæ. »

(Conclusio. — Cùm bonum, quod est charitatis objectum, vel sit finis, vel id quod ad finem refertur, duo tantùm de charitate præcepta convenienter posita sunt, alterum de Dei, alterum de proximi dilectione.)

Respondeo dicendum, quòd charitas, sicut suprà dictum est (qu. 23, art. 1), est amicitia quædam. Amicitia autem ad alterum est. Unde Gregorius dicit in quadam homilia : « Charitas non minùs quàm inter duos haberi potest. » Quomodo autem ex charitate aliquis seipsum diligat suprà dictum est (qu. 25, art. 4). Cùm

(1) Ut de dilectione quidem tanquam de actu principali repeti potest ex qu. 27, art, 1 ; de gaudio tanquam de consequente actum principalem, ex qu. 28, art. etiam 1 ; de pace ut utrique annexâ, qu. 29, art. 3 ; de beneficentia tanquam exteriori actu vel effectu, non sicut duo præcedentes interiori, qu. 31, art. 1.

la fin, ou le moyen qui s'y rapporte, il suffit raisonnablement de deux préceptes au sujet de la charité, l'un qui nous porte à aimer Dieu, comme notre fin, l'autre qui nous porte à aimer le prochain à cause de Dieu, qui est toujours la fin de notre amour.

Je réponds aux arguments : 1° D'après saint Augustin, *De doct. christ.*, lib. I, cap. 23, « quoique l'on doive aimer quatre choses d'un amour de charité, il n'a point fallu établir de précepte sur la deuxième et la quatrième, c'est-à-dire sur l'amour de soi-même et de son propre corps; car, quelles que soient ses chutes et ses erreurs, il reste toujours à l'homme l'amour de soi et de son corps. » Mais il a besoin qu'on lui prescrive comment il doit aimer, afin qu'il s'aime lui-même et qu'il aime son corps d'une manière raisonnable. Ce qui arrive, en effet, par là même qu'il aime Dieuet le prochain (1).

2° Les autres actes de charité découlent de l'acte d'amour, comme l'effet naît de la cause, ainsi que nous l'avons démontré, quest. XXVIII, art. 4, et quest. XXIX, art. 3. D'où il suit que les préceptes qui prescrivent les autres actes sont virtuellement renfermés dans les préceptes de l'amour. Et, néanmoins, des préceptes explicites sur chacun de ces actes se trouvent consignés dans l'Ecriture, pour stimuler les esprits paresseux; ainsi il est dit, sur la joie, *Philip.*, IV, 4 : « Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur; » sur la paix, *Heb.*, XII, 14 : « Gardez la paix avec tout le monde; » sur la bienfaisance, *Gal.*, ult. 10 : « Pendant que

(1) Il peut arriver et il n'arrive que trop souvent que notre amour pour nous-mêmes soit vicié. Il l'est presque toujours par exagération, mais jamais par défaut. Nous nous aimons nous-mêmes jusqu'à l'oubli de Dieu, jusqu'au mépris de nos semblables. L'égoïsme ou l'amour de soi peut devenir une sorte d'idolâtrie. Quelquefois cet amour est vicié parce qu'il nous fait chercher le bonheur là où le bonheur ne se trouve pas, ou bien par des chemins qui ne sauraient y conduire. Voilà pourquoi il faut des préceptes qui modèrent la puissance de ce sentiment et le mènent à sa fin véritable. Mais il n'en faut certes pas pour nous l'imposer ou l'exciter en nous. Ce sentiment, comme l'a dit saint Thomas en traitant de la Béatitude, est inhérent à notre être, ce n'est pas là une obligation en quelque sorte, c'est une nécessité.

---

autem dilectio et amor sit boni, bonum autem sit vel finis, vel id quod est ad finem, convenienter de charitate duo præcepta sufficiunt : unum quidem quo inducimur ad Deum diligendum, sicut finem; aliud autem quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum, sicut propter finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in I *De doctrina christ.*, « Cùm quatuor sint ex charitate diligenda, de secundo et quarto, id est de dilectione sui et corporis proprii, nulla præcepta danda erant. Quantumlibet enim homo excidat à veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui. » Modus autem diligendi præcipiendus est homini, ut scilicet se ordinatè diligat, et corpus proprium; quod quidem fit per hoc quòd homo diligit Deum et proximum.

Ad secundum dicendum, quòd alii actus charitatis consequuntur ex actu dilectionis, sicut effectus ex causa, ut ex suprà dictis patet (1) : unde in præceptis dilectionis virtute includuntur præcepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicitè præcepta tradita : de gaudio quidem, *Philip.*, IV : « Gaudete in Domino semper; » de pace autem, *ad Hebr.*, XII : « Pacem sequimini cum omnibus; » de beneficentia autem, *ad Galat.*,

(1) Tum qu. 28, de gaudio; tum qu. 29, de pace; tum qu. 31, de beneficentia, ut jam suprà.

nous en avons le temps, faisons du bien à tous nos semblables. » On trouve même rapportés dans la sainte Ecriture, quand on la lit attentivement, des préceptes particuliers sur chaque partie de la bienfaisance.

3° Comme faire le bien est quelque chose de plus qu'éviter le mal, il s'ensuit que les préceptes négatifs sont virtuellement renfermés dans les préceptes affirmatifs. Et, toutefois, on trouve des préceptes explicites contre les vices opposés à la charité. Ainsi il est dit contre la haine, *Levit.*, XIX, 17 : « Ne haïssez pas votre frère dans votre ame; » contre le dégoût, *Eccl.*, VI, 26 : « Ne vous dégoûtez point des liens de la sagesse; » contre l'envie, *Galat.*, V, 26 : « Ne devenons pas désireux de la vaine gloire, la cherchant tantôt dans la provocation, tantôt dans de mutuelles jalousies; » contre la discorde, I *Cor.*, I, 10 : « Ayez tous le même langage, et qu'il n'y ait point de schisme parmi vous; » enfin contre le scandale, *Rom.*, XIV, 13 : « Ne mettez point d'obstacle devant votre frère. »

ARTICLE IV.

Le précepte d'aimer Dieu de tout notre cœur est-il convenable?

Il paroît que le précepte d'aimer Dieu de tout notre cœur n'est pas convenable. 1° Le mode de l'acte vertueux n'est point de précepte, comme nous l'avons démontré, art. 1, même quest., et I, II, quest. C, art. 9. Or ces paroles, *de tout cœur*, prescrivent le mode de l'amour divin. Donc le précepte d'aimer Dieu de tout notre cœur n'est pas convenable.

2° « Une chose totale et parfaite est celle à laquelle rien ne manque, » comme il est dit, *Phys.*, III, 63. Donc s'il est de précepte d'aimer Dieu de tout notre cœur, celui qui fait quelque chose qui ne rentre point dans l'amour de Dieu, agit contre le précepte, et par conséquent pèche mortel-

---

ult. : « Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes. » De singulis beneficentiæ partibus inveniuntur præcepta tradita in sacra Scriptura, ut patet diligenter consideranti.

Ad tertium dicendum, quòd plus est operari bonum, quàm vitare malum. Et ideo in præceptis affirmativis virtute includuntur præcepta negativa. Et tamen explicitè inveniuntur præcepta data contra vitia charitati opposita. Nam contra odium dicitur *Levit.*, XIX : « Ne oderis fratrem tuum in corde tuo; » contra acediam dicitur *Eccles.*, VI : « Ne acedieris in vinculis ejus; » contra invidiam, *Galat.*, V : « Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes; » contra discordiam verò, I *ad Cor.*, I : « Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata; » contra scandalum autem, *ad Rom.*, XIV : « Ne ponatis offendiculum fratri vel scandalum. »

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter mandetur quòd Deus diligatur ex toto corde.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter mandetur quòd Deus diligatur ex toto corde. Modus enim virtuosi actus non est in præcepto, ut ex suprà dictis patet (art. 1). Sed hoc quod dicitur, ex toto corde, importat modum divinæ dilectionis. Ergo inconvenienter præcipitur quòd Deus ex toto corde diligatur.

2. Præterea, « totum et perfectum est, cui nihil deest, » ut dicitur in III *Phys.* (text. 63). Si ergo in præcepto cadit quòd Deus ex toto corde diligatur, quicumque facit aliquid quod non pertinet ad Dei dilectionem, agit contra præceptum, et per consequens peccat mortali-

(1) De his etiam art. seq., et locis ibi specialiter indicandis.

lement. Or le péché véniel ne rentre point dans l'amour de Dieu. Le péché véniel sera donc un péché mortel, ce qui est absurde.

3° Aimer Dieu de tout son cœur, c'est de la perfection, puisque, d'après Aristote, *Phys.*, lib. III, text. 64, « le tout et le parfait sont une seule et même chose. » Or ce qui est de la perfection n'est pas de précepte, mais de conseil. Donc il ne falloit point nous faire un précepte d'aimer Dieu de tout notre cœur.

Mais il est dit, au contraire, *Deut.*, VI, 5 : « Vous aimerez le Seigneur Dieu de tout votre cœur. »

(Conclusion.— Dieu devant être aimé comme la fin dernière, à laquelle toutes choses se rapportent, il a été convenable de nous faire un précepte de l'aimer de tout notre cœur.)

Les préceptes ayant uniquement pour objet les actes vertueux, un acte n'est de précepte, qu'autant qu'il est un acte de vertu. Or il faut, pour un acte de vertu, non-seulement qu'il tombe sur la matière voulue, mais encore qu'il soit environné des circonstances requises, pour qu'il soit en rapport avec cette matière. Or Dieu doit être aimé comme la fin dernière, à laquelle toutes choses doivent se rapporter; et par conséquent le précepte de l'amour doit exprimer une sorte de totalité.

Je réponds aux arguments : 1° Dans un précepte, ayant pour objet l'acte d'une vertu, n'est point compris le mode que cet acte reçoit d'une vertu supérieure; mais le mode spécial, qui rentre dans l'essence même de cette première vertu, s'y trouve compris; et c'est ce dernier mode qu'expriment ces paroles : *de tout votre cœur*, etc. (1).

2° On peut aimer Dieu de tout son cœur de deux manières : première-

(1) Ce nous est un devoir d'autant plus rigoureux d'aimer Dieu de tout notre cœur, que l'étendue de notre amour ne sauroit jamais égaler la grandeur de son objet. Il est vrai que le cœur humain est une sorte d'abîme, comme nous l'avons dit ailleurs avec un grand écrivain, où tout se perd et disparoît, si ce n'est Dieu même; mais n'oublions pas que Dieu est infini, et que notre cœur, tout vaste qu'il puisse être, est nécessairement borné.

---

ter. Sed peccatum veniale non pertinet ad Dei dilectionem. Ergo peccatum veniale erit mortale, quod est inconveniens.

3. Præterea, diligere Deum ex toto corde est perfectionis; quia, secundùm Philosophum (III *Physic.*, text. 64), « totum et perfectum idem sunt. » Sed ea quæ sunt perfectionis non cadunt sub præcepto, sed sub consilio. Ergo non debet præcipi quòd Deus ex toto corde diligatur.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, VI : «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.»

(Conclusio. — Cùm Deus ut ultimus finis sit diligendus, ad quem omnia sunt referenda, decuit nobis mandari ut eum ex toto corde diligeremus.)

Respondeo dicendum, quòd cùm præcepta dantur de actibus virtutum, hoc modo aliquis actus cadit sub præcepto, secundùm quòd est actus virtutis. Requiritur autem ad actum virtutis, non solùm quòd cadat super debitam materiam, sed etiam quòd vestiatur debitis circumstantiis, quibus sit proportionatus tali materiæ. Deus autem est diligendus sicut finis ultimus, ad quem omnia sunt referenda. Et ideo totalitas quædam fuit designanda circa præceptum de dilectione Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd sub præcepto, quod datur de actu alicujus virtutis, non cadit modus quem habet ille actus ex alia superiori virtute; cadit tamen sub præcepto modus ille qui pertinet ad rationem propriæ virtutis. Et talis modus significatur cùm dicitur : « Ex toto corde. »

Ad secundum dicendum, quòd dupliciter con-

ment, en acte, dans ce sens que le cœur de l'homme se porte actuellement et tout entier vers Dieu, et cet amour est la perfection du ciel; secondement, d'un amour habituel, c'est-à-dire que l'homme se porte habituellement vers Dieu de tout son cœur, dans ce sens qu'il n'éprouve dans son cœur rien de contraire à l'amour de Dieu, et cet amour est la perfection de la terre. Cette perfection n'exclut pas le péché véniel; car ce péché ne détruit pas l'habitude de la charité, puisqu'il ne tend pas vers un objet qui soit contraire, il entrave seulement l'usage de cette vertu.

3° Le genre de perfection qui est l'objet des conseils, tient le milieu entre les deux perfections dont nous venons de parler. Il consiste en ce que l'homme se détache, autant qu'il le peut, des choses temporelles, même permises, lesquelles, en préoccupant l'esprit, empêchent le cœur de se porter actuellement vers Dieu.

ARTICLE V.

A ces paroles : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, » *est-il convenable d'ajouter,* « de toute votre ame et de toute votre force? »

Il paroît que c'est à tort qu'après ces paroles : « Vous aimerez, etc., » on ajoute : « et de toute votre ame et de toute votre force. » 1° Le cœur ne se prend pas ici pour un organe corporel, parce qu'aimer Dieu n'est pas un acte du corps. Il faut donc que le cœur soit entendu dans un sens spirituel. Or, entendu dans ce sens, le cœur c'est l'ame elle-même, ou quelque chose de l'ame. Il étoit donc superflu de mettre le cœur et l'ame.

2° La force de l'homme dépend principalement du cœur, soit qu'on le

---

tingit, ex toto corde Deum diligere : uno quidem modo, in actu, id est, ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur, et ista est *perfectio patriæ;* alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scilicet quòd nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat, et hæc est *perfectio viæ;* cui non contrariatur peccatum veniale, quia non tollit habitum charitatis, cùm non tendat in oppositum objectum, sed solùm impedit charitatis usum.

Ad tertium dicendum, quòd perfectio charitatis, ad quam ordinantur consilia, est media inter duas perfectiones prædictas; ut scilicet homo, quantum possibile est, se abstrahat à rebus temporalibus etiam licitis, quæ occupando animum, impediunt actualem motum.

ARTICULUS V.

Utrùm super hoc : Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, *convenienter addatur :* Et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter *Deuter.*, VI, super hoc quod dicitur : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, » addatur : « Et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua » Non enim accipitur hic cor pro membro corporali, quia diligere Deum non est corporis actus : oportet ergo quòd cor accipiatur spiritualiter. Cor autem spiritualiter acceptum, vel est ipsa anima, vel aliquid animæ. Superfluum ergo fuit utrumque ponere.

2. Præterea, fortitudo hominis præcipuè dependet ex corde, sive spiritualiter hoc accipia

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, in exposit. litteræ sive textûs ; et qu. 2, de virtut., art. 10, ad 1.

prenne dans le sens spirituel, soit qu'on le prenne dans le sens corporel. Donc, après avoir dit : « Vous aimerez Dieu de tout votre cœur, » il étoit inutile d'ajouter : « et de toute votre force. »

3° On lit dans saint *Matthieu*, XXII, 37 : « de tout votre esprit, » ce que l'on ne trouve point ici. Il paroît donc qu'il manquoit quelque chose au précepte du Deutéronome.

Mais le contraire est établi par l'autorité même de l'Ecriture.

(CONCLUSION. — C'est avec raison qu'il nous est ordonné d'aimer Dieu de tout notre cœur, c'est-à-dire de diriger vers Dieu toutes nos intentions; et de toute notre ame, c'est-à-dire de régler selon Dieu tous nos appétits; et de toute notre force, c'est-à-dire de faire tous nos actes extérieurs selon la volonté de Dieu.)

Ce précepte se trouve diversement rapporté dans différents endroits de l'Ecriture. En effet, comme on vient de le voir, le *Deutéronome*, VI, 5, met trois choses, à savoir, « de tout votre cœur, et de toute votre ame, et de toute votre force. » L'Evangile, *Matth.*, XXII, 37, en met deux seulement, c'est-à-dire, « de tout votre cœur et de tout votre esprit. » Ainsi il omet, de toute votre force; mais il ajoute, de tout votre esprit. Saint Marc en met quatre, XII, 30, savoir : « de tout votre cœur, de toute votre ame, de tout votre esprit, de toute votre vertu, » laquelle a le même sens que *force*. Et ces quatre choses se trouvent également mentionnées dans saint *Luc*, X, 27; car à la place de force ou vertu au singulier, il met : « de toutes vos forces. » Il faut donc expliquer maintenant le sens de ces quatre locutions; car s'il y en a une d'omise dans quelque texte, cela vient de ce qu'elle est suffisamment comprise d'après ce qu'il contient. Rappelons-nous que l'amour est l'acte de la volonté, qui est désignée ici par le cœur. En effet, de même que le cœur, comme organe corporel, est le principe de tous les mouvements du corps, de même aussi

---

tur, sive corporaliter. Ergo postquam dixerat : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, » superfluum fuit addere : « ex tota fortitudine tua. »

3. Præterea, *Matth.*, XXII, dicitur : « in tota mente tua, » quod hic non ponitur. Ergo videtur quòd inconvenienter hoc præceptum detur *Deuter.*, VI.

Sed contra est auctoritas Scripturæ.

(CONCLUSIO. — Convenienter nobis præcipitur ut Deum diligamus « ex toto corde, » id est, ut tota nostra in Deum referatur intentio; et « ex tota mente, » id est, ut noster intellectus Deo subdatur; et « ex tota anima, » videlicet ut omnis noster appetitus dirigatur secundùm Deum; et « ex tota fortitudine, » id est, ut omnis noster exterior actus Deo subdatur.)

Respondeo dicendum, quòd hoc præceptum diversimodè invenitur traditum in diversis locis. Nam sicut dictum est *Deuter.*, VI, ponuntur tria, scilicet « ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota fortitudine. » *Matth.*, XXII, ponuntur duo horum, scilicet « ex toto corde, et in tota anima; » et omittitur, « ex tota fortitudine, » sed additur « in tota mente. » Sed *Marc.*, XII, ponuntur quatuor, scilicet « ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, ex tota virtute, » quæ est idem fortitudine. Et hæc etiam quatuor tanguntur *Luc.*, X; nam loco fortitudinis seu virtutis, ponitur, « ex omnibus viribus tuis. » Et ideo horum quatuor est ratio assignanda; nam quòd alicubi unum horum omittitur, hoc est quia unum intelligitur ex aliis.

Est ergo considerandum, quòd dilectio est actus voluntatis, quæ hic significatur per *cor*. Nam sicut cor corporale est principium omnium

la volonté est le principe de tous les mouvements spirituels, surtout en tant qu'elle se propose la fin dernière, qui est l'objet de la charité. Or il y a trois principes d'action, qui sont mûs par la volonté, savoir, l'intellect, qui est désigné par l'*esprit;* la puissance appétitive inférieure, désignée par *l'ame;* la puissance exécutive extérieure, qu'il faut entendre par la *force* ou la *vertu,* ou les *forces*. Il nous est donc ordonné de diriger vers Dieu toutes nos intentions, ce qui est l'aimer de *tout notre cœur;* de soumettre à Dieu tout notre intellect, ce qui est l'aimer de *tout notre esprit;* de régler selon Dieu tous nos appétits, ce qui est l'aimer de *toute notre ame;* et de faire tous nos actes extérieurs selon la volonté de Dieu, ce qui est l'aimer de *toute notre force,* ou *vertu,* ou de *toutes nos forces*. Toutefois, saint Chrysostôme (1), *Hom.* XLII *in Matth. op. imperf.*, entend le mot *cœur* et *ame* autrement que ce que nous venons de dire. Saint Augustin, *De doct. christ.*, I, 22, rapporte le cœur aux pensées, l'ame à la vie, l'esprit à l'intellect. Certains interprètes entendent par le cœur l'intellect, par l'ame la volonté, et par l'esprit la mémoire. Ou bien, d'après saint Grégoire de Nysse, lib. *de Homil. op.* cap. 8, le cœur signifie l'ame végétative, l'ame désigne la puissance sensitive, l'esprit la puissance intellective, parce que nous devons rapporter à Dieu ce qui est pour nous un principe de nutrition, de sentiment et d'intelligence (2).

Ce que nous venons de dire rend évidente la réponse aux arguments.

(1) Ou bien un autre auteur ecclésiastique, puisque ce livre n'est pas réellement de l'illustre patriarche de Constantinople, comme nous l'avons déjà remarqué.

(2) La diversité qu'on peut observer entre ces différentes explications, ne touche guère, comme on le voit, au fond même de la pensée, elle n'existe à peu près que dans la forme, qui se présente diversement à l'esprit et sous la plume des commentateurs, suivant les idées philosophiques dont ils sont imbus, ou l'école à laquelle ils appartiennent.

---

corporalium motuum, ita etiam voluntas, et maximè quantum ad intentionem finis ultimi, qui est objectum charitatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria enim sunt principia actuum, quæ moventur à voluntate, scilicet intellectus qui significatur per *mentem;* vis appetitiva inferior, quæ significatur per *animam;* et vis executiva exterior, quæ significatur per *fortitudinem,* seu *virtutem,* sive *vires*. Præcipitur ergo nobis ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est « ex toto corde; » et quòd intellectus noster subdatur Deo, quod est « ex tota mente; » et quòd appetitus noster reguletur secundùm Deum, quod est « ex tota anima; » et quòd exterior actus noster obediat Deo, quod est « ex tota fortitudine, *vel* virtute, *vel* viribus » Deum diligere. Chrysostomus tamen *super Matth.*, accipit è contrario *cor* et *animam*, quàm dictum sit. Augustinus verò in I *De doctrina christiana* (cap. 22), refert *cor* ad cogitationes, et *animam* ad vitam, *mentem* ad intellectum. Quidam autem dicunt, *ex toto corde*, id est intellectu; *anima,* id est voluntate; *mente*, id est memoria. Vel secundùm Gregorium Nyssenum (lib. *De hominis opific.*, cap. 8), per *cor* significat animam vegetabilem; per *animam,* sensitivam; per *mentem*, intellectivam, quia hoc quòd nutrimur, sentimus et intelligimus, debemus ad Deum referre.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICLE VI.

Le précepte de l'amour de Dieu peut-il s'accomplir en cette vie?

Il paroît que ce précepte de l'amour de Dieu peut s'accomplir en cette vie. 1° D'après saint Jérôme, *Expos. fid. ad Damas.*, « Maudit est celui qui prétend que Dieu a commandé l'impossible. » Or Dieu a établi ce précepte, comme le Deutéronome le démontre. Il peut donc s'accomplir en cette vie.

2° Quiconque n'accomplit point un précepte pèche mortellement, parce que, d'après saint Ambroise, lib. *de Parad.*, cap. 8, « le péché n'est autre chose que la transgression de la loi divine, et une désobéissance aux préceptes célestes. » Si donc il est impossible d'accomplir ce précepte en cette vie, il s'ensuit que personne ne peut être ici-bas sans péché mortel, ce qui est contredit par ces paroles, I *Cor.*, I, 8 : « Il vous maintiendra jusqu'à la fin fermes et sans péché ; » et I *Tim.*, III, 10 : « Qu'ils soient admis au sacré ministère, s'ils ne sont coupables d'aucun crime. »

3° Les préceptes sont établis pour diriger les hommes dans la voie du salut, d'après ces paroles, *Psal.* XVIII, 9 : « La loi du Seigneur est une lumineuse ; elle éclaire les yeux. » Or c'est en vain que l'on est dirigé quand c'est vers l'impossible. Il est donc possible d'accomplir ce précepte en cette vie.

Mais saint Augustin dit au contraire, *De perf. Just.*, cap. 8 : « Ce précepte : Vous aimerez le Seigneur votre Dieu, etc., sera accompli dans la plénitude de la charité céleste ; car, tant qu'il y a un reste de concupiscence charnelle qu'il faut contenir et réprimer, on n'aime point Dieu absolument de toute son ame. »

(CONCLUSION. — Quoique le précepte de l'amour ne soit accompli par-

---

ARTICULUS VI.

Utrùm hoc præceptum de dilectione Dei possit in via impleri.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd hoc præceptum de dilectione Dei possit servari in via. Quia, secundùm Hieronymum, in *Expositione catholicæ fidei*, « maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse. » Sed Deus hoc præceptum dedit, ut patet *Deuter.*, VI. Ergo hoc præceptum potest in via impleri.

2. Præterea, quicumque non implet præceptum, peccat mortaliter ; quia, secundùm Ambrosium, peccatum nihil est aliud quàm « transgressio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum. » Si ergo hoc præceptum non potest in via servari, sequitur quòd nullus possit esse in vita ista sine peccato mortali ; quod est contra id quod Apostolus dicit, I *ad Cor.*, I : « Confirmabit vos usque in finem sine crimine ; » et I *ad Timoth.*, III : « Ministrent, nullum crimen habentes. »

3. Præterea, præcepta dantur ad dirigendos homines in viam salutis, secundùm illud *Psal.* XVIII : « Præceptum Domini lucidum illuminans oculos. » Sed frustra dirigitur aliquis ad impossibile. Non ergo impossibile est hoc præceptum in vita ista servari.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De perfectione justitiæ*, quòd « in plenitudine charitatis patriæ, præceptum illud implebitur : Diliges Dominum Deum tuum, etc. Nam cùm aliquid adhuc est carnalis concupiscentiæ quod continendo frænetur, non omnino ex tota anima diligitur Deus. »

(CONCLUSIO. — Quanquam in patria tantùm

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 21, qu. 3, art. 4 ; et qu. 2, de virtut., art. 10, tum in corp., tum ad 1 ; et *Opusc.*, IV, col. 4 ; et *Opusc.*, XVIII, cap. 5, 6, 7, 15.

faitement que dans le ciel, on peut cependant l'accomplir imparfaitement ici-bas, et cela plus ou moins, selon que l'on participe plus ou moins à la bonté divine.)

On peut accomplir un précepte de deux manières : l'une parfaite, l'autre imparfaite. On accomplit parfaitement un précepte, quand on arrive à la fin que se propose celui qui commande; on l'accomplit imparfaitement, quand, quoique l'on n'arrive point à la fin du précepte, on ne s'écarte pas du chemin qui y conduit; par exemple, si un général d'armée ordonne à ses soldats de combattre, celui-là accomplit parfaitement le précepte qui en combattant a vaincu l'ennemi, selon l'intention du général; au contraire, celui-là accomplit imparfaitement le précepte, dont le combat n'est point couronné de la victoire, mais qui ne fait rien contre la discipline militaire. Or par le précepte de l'amour, Dieu se propose de s'unir totalement l'homme, ce qui aura lieu dans le ciel, quand Dieu sera *tout en tous*, comme le dit l'Apôtre, I *Cor.*, XV, 28. Et voilà pourquoi le précepte sera accompli pleinement et parfaitement au ciel. Il est accompli aussi sur la terre, mais imparfaitement; et on l'accomplit d'autant plus parfaitement ici-bas, qu'on s'approche davantage de la perfection céleste en cherchant à l'imiter (1).

Je réponds aux arguments : 1° Cet argument prouve que dans ce monde on peut accomplir ce précepte jusqu'à un certain point, mais non d'une manière parfaite (2).

2° Comme un soldat qui combat courageusement, sans remporter la victoire, n'est point coupable pour cela, et ne mérite point d'être puni,

(1) Il est une perfection relative que la charité peut avoir ici-bas. C'est ce que saint Thomas a démontré plus haut, en traitant du sujet de cette vertu, quest. XXIV, art. 8. La question posée dans cet article étoit celle-ci : « La charité peut-elle être parfaite sur la terre? » et il y a été répondu affirmativement. Mais, dans le corps de ce même article, l'auteur avoit déjà posé la distinction dont l'un des termes est devenu l'objet de la démonstration actuelle.

(2) De cette perfection, bien entendu, qui n'est possible que dans la patrie céleste, quand, Dieu s'étant révélé à nous, notre amour pour lui sera perpétuellement en acte, au lieu d'être tantôt en acte et tantôt en habitude, comme cela a lieu nécessairement ici-bas.

---

perfectè dilectionis præceptum impleatur, in via tamen imperfectè adimpleri potest, et magis vel minùs secundùm divinæ bonitatis participationem.)

Respondeo dicendum, quòd præceptum aliquod dupliciter potest impleri : uno modo perfectè, alio modo imperfectè. Perfectè quidem impletur præceptum, quando pervenitur ad quem intendit præcipiens. Impletur autem, sed imperfectè, quando etsi non pertingat ad finem præcipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem. Sicut si dux exercitûs præcipiat militibus ut pugnent, ille perfectè implet præceptum, qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit; ille autem implet, sed imperfectè, cujus pugna ad victoriam non pertingit, non tamen contra disciplinam militarem agit. Intendit autem Deus per hoc præceptum ut homo Deo semper uniatur, quod fiet in patria quando « Deus erit omnia in omnibus, » ut dicitur I *ad Cor.*, XV. Et ideo plenè et perfectè in patria implebitur hoc præceptum; in via autem impletur, sed imperfectè. Et tamen in via tantò unus alio perfectiùs implet, quantò magis accedit per quamdam similitudinem ad patriæ perfectionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa probat quòd alio modo potest impleri in via, licèt non perfectè.

Ad secundum dicendum, quòd sicut miles qui legitimè pugnat, licèt non vincat, non inde

de même celui-là ne pèche pas mortellement, qui n'accomplit point le précepte, mais qui ne fait rien contre l'amour divin.

3° Comme le dit saint Augustin, *De perf. Just.*, cap. 8, pourquoi ne feroit-on pas à l'homme un précepte de cette perfection, bien que personne n'y parvienne en ce monde? Car on ne court pas dans le droit chemin, si l'on ne sait le terme de la course; et comment le sauroit-on, si aucun précepte ne le faisoit voir?

ARTICLE VII.

Est-il convenable qu'il soit établi un précepte touchant l'amour du prochain?

Il paroît qu'il n'est point à propos qu'il y ait un précepte touchant l'amour du prochain. 1° L'amour de charité s'étend à tous les hommes, même aux ennemis, comme on le voit évidemment, *Matth.*, V. Or le mot *prochain* implique une certaine proximité qui ne paroît pas s'étendre à tous les hommes. Il paroît donc qu'il n'est pas à propos qu'il y ait un précepte de l'amour du prochain.

2° D'après le Philosophe, *Ethic.*, IX, 8, « l'amitié qu'on a pour autrui vient de ce que l'on sent d'amitié pour soi-même; » ce qui semble prouver que l'amour de soi est le principe de l'amour du prochain. Or le principe l'emporte sur la conséquence qui en découle. Donc on ne doit pas aimer le prochain comme soi-même.

3° L'homme a un amour naturel (1) pour lui-même, mais non pour le prochain. C'est donc mal à propos qu'il lui est ordonné d'aimer le prochain comme lui-même.

(1) Par naturel saint Thomas entend ici nécessaire, irrésistible. Il a démontré, en traitant de la Béatitude, au commencement de la seconde partie, et il a plusieurs fois rappelé depuis, que l'homme ne peut pas s'empêcher de s'aimer lui-même et de vouloir son propre bonheur.

---

culpatur, nec pœnam meretur; ita etiam qui in via hoc præceptum non implet, nihil contra divinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De perfectione justitiæ* (ut suprà), cur non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat; non enim rectè curritur, si quò currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur?

ARTICULUS VII.

Utrùm convenienter detur præceptum de dilectione proximi.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter detur præceptum de dilectione proximi. Dilectio enim charitatis ad omnes homines extenditur, etiam ad inimicos, ut patet *Matth.*, V. Sed nomen proximi importat quamdam propinquitatem, quæ non videtur haberi ad omnes homines. Ergo videtur quòd inconvenienter detur hoc præceptum.

2. Præterea, secundùm Philosophum in IX *Ethic.*, « amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum; » ex quo videtur quòd dilectio sui ipsius sit principium dilectionis proximi. Sed principium potius est eo quod est ex principio. Ergo non debet homo diligere proximum sicut seipsum.

3. Præterea, homo seipsum diligit naturaliter, non autem proximum. Inconvenienter ergò mandatur quòd homo diligat proximum sicut seipsum.

(1) De his etiam *Quodlib.*, IV, art. 24, ad 1; et *Rom.*, XIII, lect. 2, col. 4; et *Galat.*, V, lect. 3, col. 2; et *Opusc.*, XLII, cap. 5.

Mais, au contraire, il est dit, *Matth.*, XXII, 38 : « Le second précepte : Vous aimerez le prochain comme vous-même, est semblable au premier (1). »

(Conclusion. — Indépendamment du précepte de l'amour de Dieu, il a été convenable d'ordonner à l'homme d'aimer le prochain comme lui-même, c'est-à-dire d'un amour saint, juste et vrai.)

Ce précepte est convenablement établi; car on y trouve énoncés, et le motif d'aimer, et le mode de l'amour. Le motif d'aimer se trouve exprimé par le mot de *prochain;* car le motif pour lequel nous devons aimer les autres par la charité, c'est qu'ils sont nos proches, en ce qu'ils sont naturellement l'image de Dieu, et en ce qu'ils sont aptes à jouir de la gloire. Maintenant il importe peu que l'on emploie le mot de prochain ou celui de frère, comme on le voit, I *Joan.*, IV; ou celui d'ami, comme on le trouve, *Levit.*, XIX, parce que tous ces noms expriment la même affinité. Quant au mode de l'amour, il est renfermé dans cette parole, *comme vous-même;* ce qui ne veut point dire que l'on doit aimer le prochain autant que soi-même, mais d'un amour semblable; et cela sous un triple rapport : premièrement, du côté de la fin, c'est-à-dire que l'on doit aimer le prochain à cause de Dieu, comme on doit, à cause de Dieu, s'aimer soi-même, afin que, par là, l'amour du prochain soit saint; deuxièmement, du côté de la règle de l'amour, c'est-à-dire que l'on ne doit jamais condescendre aux désirs de son prochain pour le mal, mais seulement pour le bien, de même que l'on ne doit satisfaire sa propre volonté que pour le bien, et de la sorte l'amour du prochain est juste; troisièmement,

(1) C'est-à-dire à celui par lequel il nous est ordonné d'aimer Dieu. Le commentaire sur saint Matthieu faussement attribué à saint Jean Chrysostôme, rend ainsi raison du rapport établi entre ces deux préceptes : « Celui qui aime l'homme, aime en quelque sorte Dieu lui-même, puisque l'homme est l'image de Dieu, et que dans l'image on aime le modèle; c'est ainsi que les honneurs rendus aux images d'un roi se rapportent à sa personne. » « L'un de ces deux amours est la voie qui conduit à l'autre, » dit saint Chrysostôme lui-même, *hom.* 72., pensée qui se trouve confirmée par cette parole de l'apôtre saint Jean, I, IV, 20 : « Celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, comment aimeroit-il Dieu, qu'il ne voit pas? »

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XXII : « Secundum præceptum est simile huic : Diliges proximum tuum sicut teipsum. »

(Conclusio. — Præter Dei dilectionem, convenienter homini mandatum fuit, ut proximum suum sicut seipsum diligeret, id est sanctè, justè et veraciter.)

Respondeo dicendum, quòd hoc præceptum convenienter traditur. Tangitur enim in eo, et diligendi ratio, et dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur, ex eo quòd proximus nominatur; propter hoc enim ex charitate diligere debemus alios, quia sunt nobis proximi, et secundùm naturalem Dei imaginem et secundùm capacitatem gloriæ. Nec refert utrùm dicatur *proximus* vel *frater*, ut habetur I *Joan.*, vel *amicus*, ut habetur *Levit.*, XIX, quia per omnia hæc eadem affinitas designatur. Modus autem dilectionis tangitur, cùm dicitur, « sicut teipsum; » quod non est intelligendum quantum ad hoc quòd aliquis proximum sibi æqualiter diligat, sed similiter sibi. Et hoc triplicèter : primò quidem, ex parte finis, ut scilicet aliquis diligat proximum propter Deum, sicut seipsum propter Deum debet diligere, ut sic sit dilectio proximi sancta; secundò, ex parte regulæ dilectionis, ut scilicet aliquis non condescendat proximo in aliquo malo, sed solùm in bonis, sicut et suæ voluntati satisfacere debet homo solùm in bonis, ut sic sit dilectio proximi

du côté du motif de l'amour, c'est-à-dire que l'on ne doit point aimer son prochain pour sa propre utilité ou satisfaction, mais par le motif qu'on lui veut du bien, comme on s'en veut à soi-même, et de cette manière l'amour du prochain est vrai; car aimer son prochain pour sa propre utilité ou satisfaction, ce n'est pas l'aimer véritablement, c'est s'aimer soi-même.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE VIII.

L'ordre de la charité tombe-t-il sous le précepte?

Il paroît que l'ordre de la charité ne tombe pas sous le précepte. 1° Quiconque viole un précepte commet une sorte d'injustice. Or si l'on aime quelqu'un autant qu'on le doit, et un autre plus que celui-là, on ne fait de tort à personne, et le précepte n'est pas violé. Donc l'ordre de la charité ne tombe pas sous le précepte.

2° Les choses qui tombent sous le précepte se trouvent suffisamment énoncées dans la sainte Ecriture. Or nulle part elle ne fait mention de l'ordre de la charité, tel qu'il a été établi plus haut. Donc il ne tombe point sous le précepte.

3° L'ordre implique une idée de distinction (1). Or l'amour du prochain est prescrit indistinctement par ces paroles : « Vous aimerez le prochain comme vous-même. » Donc l'ordre de la charité ne tombe pas sous le précepte.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Ce que Dieu opère en nous par la

(1) Entre les objets parmi lesquels l'ordre doit régner. Et ce principe n'admet point d'exception; car lorsqu'on dit, par exemple, que l'ordre doit régner dans notre cœur, cela s'entend des divers sentiments que notre cœur renferme.

---

justa; tertiò, ex parte rationis dilectionis, ut scilicet non diligat aliquis proximum propter propriam utilitatem vel delectationem, sed ea ratione quòd velit proximo bonum sicut vult bonum sibi ipsi, ut sic dilectio proximi sit vera; nam cùm quis diligit proximum propter suam utilitatem vel delectationem, non verè diligit proximum, sed seipsum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII.

Utrùm ordo charitatis cadat sub præcepto.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd ordo charitatis non cadat sub præcepto. Quicumque enim transgreditur præceptum, injuriam facit. Sed si aliquis diligat aliquem quantum debet, et alterum quemcumque plus diligat, nulli facit injuriam. Ergo non transgreditur præceptum; ordo ergo charitatis non cadit sub præcepto.

2. Præterea, ea quæ cadunt sub præcepto, sufficienter nobis traduntur in sacra Scriptura. Sed ordo charitatis, qui suprà positus est, nusquam traditur nobis in sacra Scriptura. Ergo non cadit sub præcepto.

3. Præterea, ordo distinctionem quamdam importat. Sed indistinctè præcipitur dilectio proximi, cùm dicitur: « Diliges proximum tuum sicut teipsum. » Ergo ordo charitatis non cadit sub præcepto.

Sed contra: illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instituit per legis præcepta, secun-

(1) De his etiam 1, 2, qu. 100, art. 9; ut et III, *Sent.*, dist. 29, art. 1, ad 5, et dist. 36, art. 6; et qu. 14, de verit., art. 12, ad 16, et art. 14, ad 2, 3 et 7; et qu. 2, de virtutibus, art. 9, ad 11.

grace, il nous l'enseigne par les préceptes de la loi, d'après ces paroles, *Jerem.*, XXXI, 33 : « Je mettrai ma loi dans leurs cœurs. » Or Dieu opère en nous l'ordre de la charité, selon cette autre parole, *Cant.*, II, 4 : « Il a ordonné en moi la charité. » Donc l'ordre de la charité tombe sous le précepte.

(CONCLUSION. — Comme l'ordre de la charité tient à l'essence même de cette vertu, il doit évidemment tomber sous le précepte.)

Comme nous l'avons dit, art. 4 de cette même question, le mode qui est de l'essence même d'un acte vertueux, tombe sous le précepte qui ordonne cet acte. Or l'ordre de la charité est de l'essence même de cette vertu, puisqu'il est établi sur le rapport qu'il y a entre l'amour et son objet, comme nous l'avons démontré, quest. XXV, art. 12, et quest. XXVI, art. 1 et 2. Il est donc manifeste que l'ordre de la charité doit tomber sous le précepte (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'homme donne plus de satisfaction à celui qu'il aime davantage; d'où il suit que si quelqu'un aime moins celui qu'il devroit aimer davantage, c'est qu'il veut donner plus de satisfaction à celui qui en mérite moins; et par conséquent il fait tort à celui qu'il devroit aimer davantage.

2° L'ordre des quatre choses que nous devons aimer par charité se trouve exprimé dans l'Ecriture sainte; ainsi quand il nous est ordonné d'aimer Dieu de tout notre cœur, cela fait comprendre que l'on doit aimer Dieu par dessus tout; quand il nous est prescrit d'aimer le prochain comme nous-même, on voit bien que l'amour de soi a la priorité sur l'amour du

(1) En effet, l'auteur a déjà démontré qu'il devoit y avoir un ordre dans la charité ; c'étoit en parlant des objets que cette vertu embrasse. Or, dire que l'ordre dans la charité est une chose nécessaire, c'est dire que cet ordre nous est commandé. La seconde de ces propositions est le corollaire ou l'explication de la première.

---

dùm illud *Jerem.*, XXXI : « Dabo legem meam in cordibus eorum (1). » Sed Deus causat in nobis ordinem charitatis, secundùm illud *Cant.*, II : « Ordinavit in me charitatem. » Ergo ordo charitatis sub præcepto legis cadit.

(CONCLUSIO. — Ordo charitatis cùm pertineat ad rationem virtutis, procul dubio sub præcepto cadit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, modus qui pertinet ad rationem virtuosi actus, cadit sub præcepto quod datur de actu virtutis. Ordo autem charitatis pertinet ad ipsam rationem virtutis, cùm accipiatur secundùm proportionem dilectionis ad diligibile, ut ex suprà dictis patet (2). Unde manifestum est quòd ordo charitatis debet cadere sub præcepto.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo plus satisfacit ei quem plus diligit; et ita si minùs diligeret aliquis eum quem plus debet diligere, plus vellet satisfacere illi cui minùs satisfacere debet; sic fieret injuria illi quem plus deberet diligere.

Ad secundum dicendum, quòd ordo quatuor diligendorum ex charitate in sacra Scriptura exprimitur. Nam cùm mandatur quòd Deum « ex toto corde » diligamus, datur intelligi quòd Deum super omnia debemus diligere. Cùm autem mandatur quòd aliquis diligat proximum « sicut seipsum, » præfertur dilectio sui ipsius dilectioni proximi. Similiter etiam cùm man-

(1) Sive pleniùs vers. 33, *Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde illorum scribam eam.* Sed Hieronymus : *Dabo in visceribus vel in mente.* Theodoretus verò ex græca phrasi : *Dabo leges meas in mente eorum, et in pectore scribam, etc.*

(2) Tum qu. 25, art. 12 ; tum qu. 26, art. 1 et 2.

prochain; de même aussi, quand il est dit, I *Joan.*, III, 16, que « nous devons pour nos frères donner notre ame, » c'est-à-dire notre vie corporelle, on comprend facilement que nous devons aimer le prochain plus que notre propre corps; enfin quand l'Apôtre dit, *Gal.*, VI, 10 : « Faisons du bien principalement aux serviteurs de la foi; » et quand il blâme celui « qui n'a pas soin des siens, et surtout de ceux qui composent sa famille, » I *Tim.*, V, 8, il nous donne à entendre que nous devons aimer davantage ceux qui sont meilleurs et ceux qui nous sont plus proches.

3° De ce qu'il est dit : Vous aimerez votre prochain, il est aisé de tirer cette conclusion, que nous devons aimer davantage ceux qui nous sont plus proches (1).

QUESTION XLV.

Du don de sagesse.

Nous avons à nous occuper ici du don de sagesse, qui correspond à la charité. Nous traiterons d'abord de la sagesse elle-même; puis du vice qui lui est opposé.

Sur le premier point, on pose six questions : 1° Doit-on compter la sagesse parmi les dons du Saint-Esprit? 2° En quoi réside-t-elle comme dans son sujet? 3° La sagesse est-elle purement spéculative, ou bien est-elle aussi pratique? 4° La sagesse, en tant qu'elle est un don, peut-elle coexister avec le péché mortel? 5° Réside-t-elle dans tous ceux qui ont la grace sanctifiante? 6° Quelle est la béatitude qui lui correspond?

(1) Puisque le mot *prochain* exprime cette proximité que les hommes ont avec nous, mais à différents degrés; de telle sorte que plus un homme nous est proche, ou bien, s'il est permis de le dire, plus il est notre prochain, plus nous devons l'aimer.

---

datur I *Joan.*, III, quòd « debemus pro fratribus animam ponere, » id est vitam corporalem, datur intelligi quòd proximum plus debemus diligere quàm corpus proprium. Similiter etiam cùm mandatur *ad Galat.*, ult., quòd « maximè operemur bonum ad domesticos fidei, » et I *Timoth.*, V, vituperatur « qui non habet curam suorum et maximè domesticorum, » datur intelligi quòd inter proximos, meliores et magis propinquos magis debemus diligere.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc ipso quod dicitur : « Diliges proximum tuum, » datur consequenter intelligi, quòd illi qui sunt magis proximi, sunt magis diligendi.

QUÆSTIO XLV.

De dono sapientiæ, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de dono sapientiæ, quod respondet charitati; et primò de ipsa sapientia; secundò de vitio opposito.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm sapientia debeat numerari inter dona Spiritus sancti. 2° In quo sit sicut in subjecto. 3° Utrùm sapientia sit speculativa tantùm, vel etiam practica. 4° Utrùm sapientia quæ est donum, possit esse cum peccato mortali. 5° Utrùm sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem. 6° Quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICLE I.

Doit-on compter la sagesse parmi les dons du Saint-Esprit?

Il paroît que l'on ne doit pas compter la sagesse parmi les dons du Saint-Esprit. Ces dons sont plus parfaits que les vertus, comme nous l'avons dit, I, II, quest. LXVIII, art. 8. Or la vertu n'a pour objet que le bien; ce qui fait dire à saint Augustin, *De lib. arb.*, II, 19, « personne ne fait un mauvais usage des vertus. » Donc, à plus forte raison, les dons du Saint-Esprit n'ont pour objet que le bien. Mais la sagesse a aussi pour objet le mal; car il est dit, *Jacob*, III, 15 : « Il y a une sorte de sagesse qui est toute terrestre, animale, diabolique. » Donc la sagesse ne doit pas être comptée parmi les dons du Saint-Esprit.

2° D'après saint Augustin, *De Trin.*, XII, 14, « la sagesse est la connoissance des choses divines. » Or la connoissance des choses divines que l'homme peut acquérir par ses facultés naturelles, appartient à la sagesse, en tant que celle-ci est une vertu intellectuelle; et la connoissance surnaturelle des choses divines appartient à la foi, qui est une vertu théologale, comme nous l'avons démontré, quest. IV, art. 7, et I, II, quest. LXVI, art. 3. Donc la sagesse devroit être appelée une vertu plutôt qu'un don.

3° Il est écrit, *Job*, XXVIII, 28 : « La crainte du Seigneur est la sagesse même, et la fuite du mal la vraie intelligence; » et dans la version des Septante, que suit saint Augustin, *De Trin.*, XII, 14, et *lib.* XIV, 1, on lit : « La piété, voilà la vraie sagesse. » Or la crainte et la piété sont des dons du Saint-Esprit. Donc on ne doit pas compter la sagesse parmi les dons du Saint-Esprit, comme si elle étoit un don distinct des autres.

ARTICULUS I.

Utrùm sapientia debeat inter dona Spiritus sancti computari.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd sapientia non debeat inter dona Spiritus sancti computari. Dona enim ejus sunt perfectiora virtutibus, ut suprà dictum est (qu. 68, art. 8). Sed virtus se habet solùm ad bonum; unde et Augustinus dicit in lib. *De libero arbitrio* (lib. III, cap. 18), quòd « nullus virtutibus malè utitur. » Ergo multò magis dona Spiritus sancti se habent solùm ad bonum. Sed sapientia se habet etiam ad malum; dicitur enim *Jac.*, III : « Quædam sapientia est terrena, animalis, diabolica. » Ergo sapientia non debet poni inter dona Spiritus sancti.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit, XII *De Trin.* (cap. 79) : « Sapientia est divinarum rerum cognitio. » Sed cognitio divinarum rerum, quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis; cognitio autem divinorum supernaturalis pertinet ad fidem, quæ est virtus theologica, ut ex suprà dictis patet (qu. 4, art. 7). Ergo sapientia magis debet dici virtus quàm donum.

3. Præterea, *Job*, XXVIII, dicitur : « Ecce timor Domini, ipsa est sapientia; et recedere à malo, intelligentia; » ubi secundùm litteram septuaginta Interpretum, qua utitur Augustinus (lib. XII *De Trin.*, cap. 14, et lib. XIV, cap. 1), habetur : « Et pietas ipsa est sapientia. » Sed tam timor quàm pietas ponuntur dona Spiritus sancti. Ergo sapientia non debet numerari inter dona Spiritus sancti, quasi donum ab aliis distinctum.

Mais le contraire résulte de ces paroles, *Is.*, XI, 2 : « Sur lui reposera l'esprit du Seigneur, l'esprit de sagesse et d'intelligence. »

(CONCLUSION. — La sagesse, qui fait que l'homme peut juger de tout d'après les règles divines, habite en nous par la grace du Saint-Esprit.)

D'après Aristote, *Métaph.*, I, 2, il appartient au sage de considérer la cause la plus élevée, par laquelle on juge des autres causes avec une très-grande certitude, et d'après laquelle tout doit être ordonné. Or la cause la plus élevée peut être considérée de deux manières, ou absolument, ou dans un genre particulier. Celui qui connoît la cause la plus élevée dans un genre, et qui peut, par elle, juger et ordonner toutes les choses qui appartiennent à ce genre, est appelé sage dans ce même genre, comme dans la médecine ou l'architecture, d'après cette parole de l'Apôtre, I *Cor.*, III, 10 : « Comme un sage architecte, j'ai posé le fondement. » Mais celui qui connoît la cause, absolument parlant, la plus élevée, qui est Dieu, est appelé sage d'une manière absolue, en tant qu'il peut juger et ordonner toutes choses d'après les règles divines. Or c'est par l'Esprit saint que l'homme peut juger de la sorte, suivant ces paroles, I *Cor.*, II, 15 : « L'homme spirituel juge tout (1), » parce que, comme il est dit, *ibid.*, « l'esprit pénètre tout, même les secrets de Dieu. » Il est donc manifeste que la sagesse est un don du Saint-Esprit.

(1) Cette qualité qui met l'homme en état de juger de tout, doit être entendue de deux manières, ou bien recevoir une double application, comme le dit notre auteur lui-même dans son commentaire des Epîtres de saint Paul : « Elle s'applique d'abord à l'intellect, quand illuminé par l'esprit de Dieu, il connoît d'une foi certaine et dans la mesure qui convient à sa destinée, toutes les choses spirituelles. Elle s'applique ensuite à la volonté, quand enflammée par ce même esprit divin, cette volonté tient toutes ses affections dans un ordre parfait et dans la disposition où elles doivent être pour que l'homme juge sainement de chacune des choses qui se rapportent à son salut. » Nous voyons par là les heureux résultats que doit produire en nous le don de sagesse. Ces résultats, comme on peut le remarquer, sont de l'ordre surnaturel ou divin ; tandis que le don de science, qui vient après celui-là, a pour objet direct les choses de l'ordre naturel et ne se rapporte qu'indirectement, ou d'une manière éloignée, aux choses divines. C'est la différence que saint Thomas, en plusieurs endroits de la *Somme*, a déjà

Sed contra est, quod *Isai.*, XI, dicitur : « Requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiæ et intellectûs (1). »

(CONCLUSIO. — Sapientia, qua secundùm regulas divinas homo de omnibus dijudicare potest, est in nobis ex Spiritus sancti gratia.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in principio *Metaphys.*, ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam certissimè de aliis judicatur, et secundùm quam omnia ordinari oportet. Causa autem altissima dupliciter accipi potest, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille ergo qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere, et per eam potest de omnibus quæ sunt illius generis, judicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut in medicina vel architectura, secundùm illud I *ad Cor.*, III : « Ut sapiens architectus fundamentum posui. » Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ est Deus, dicitur sapiens simpliciter, in quantum per regulas divinas omnia potest judicare et ordinare. Hujusmodi autem judicium consequitur homo per Spiritum sanctum, secundùm illud I *ad Cor.*, II : « Spiritualis judicat omnia ; » quia sicut dicitur, « Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. » Unde manifestum est quòd sapientia est donum Spiritus sancti.

(1) Scilicet super Christum *de quo hæc omnis prophetia est*, ait ibidem Hieronymus.

Je réponds aux arguments : 1° Il y a deux sortes de bien, l'un qui est le vrai bien, le bien absolument parfait; l'autre, qui est appelé bien par une certaine analogie, c'est ce qui est parfait en malice; ainsi l'on dit, un bon voleur, ou un parfait voleur; comme on le voit dans Aristote, *Métaph.*, V, 21. Et comme à côté de tout vrai bien se trouve sa cause la plus élevée, qui est le souverain bien, ou la fin dernière, dont la connoissance fait qu'un homme est appelé un vrai sage, de même, dans les choses mauvaises, on peut en découvrir une à laquelle les autres se rapportent, comme à leur fin dernière, et dont la connoissance fait qu'un homme est appelé sage pour le mal, d'après ces paroles, *Jerem.*, IV, 22 : « Ils sont sages pour faire le mal, mais ils ne savent pas faire le bien. » Or quiconque se détourne de sa véritable fin, est forcé de s'en créer une autre qui est mauvaise; car tout agent se propose une fin. Par conséquent, quand il attache sa fin aux biens extérieurs, sa sagesse est appelée *terrestre; animale*, s'il met sa fin dans les biens corporels; et *diabolique*, s'il la place dans l'élévation, parce qu'il imite l'orgueil de satan, dont il est dit, *Job*, XLI, 25 : « Il règne sur tous les enfants de l'orgueil. »

2° La sagesse considérée comme don du Saint-Esprit diffère de la sagesse considérée comme vertu intellectuelle acquise; car celle-ci s'acquiert humainement par l'étude, tandis que celle-là vient d'en haut (1), comme le dit saint *Jacques*, III, 15. Elle diffère aussi de la foi; car la foi adhère par elle-même à la vérité divine. Mais le jugement qui est selon la vérité

indiquée entre ces deux dons du Saint-Esprit. L'un perfectionne, comme il l'a lui-même dit, la raison supérieure, et l'autre, la raison inférieure.

(1) Le don est infus, selon le langage théologique; c'est l'Esprit saint qui le communique à nos ames par son opération cachée ou par l'action sacramentelle. Tout don suppose une vertu, qu'il informe et perfectionne. Il est même deux vertus que le don de sagesse perfectionne plus spécialement, la foi et la charité. Voilà pourquoi notre saint auteur en parle après avoir traité de cette dernière vertu.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum dicitur dupliciter : uno modo, quòd est verè bonum et simpliciter perfectum; alio modo dicitur aliquid esse bonum secundùm quamdam similitudinem, quod est in malitia perfectum, sicut dicitur *bonus latro*, vel *perfectus latro*, ut patet per Philosophum in V *Metaph.* (text. 21). Et, sicut circa ea quæ sunt verè bona, invenitur aliqua altissima causa, quæ est summum bonum, quod est ultimus finis, per cujus cognitionem dicitur homo verè sapiens; ita etiam in malis est invenire aliquid ad quod alia referuntur, sicut ad ultimum finem, per cujus cognitionem homo dicitur esse sapiens ad malè agendum, secundùm illud *Jerem.*, IV : « Sapientes sunt ut faciant mala; benè autem facere nescierunt. » Quicumque autem avertitur à fine debito, necesse est quòd aliquem finem indebitum sibi præstituat, quia « omne agens agit propter finem. » Unde si præstituat sibi finem in bonis exteriorihus terrenis, vocatur *sapientia terrena;* si autem in bonis corporalibus, vocatur *sapientia animalis;* si autem in aliqua excellentia, vocatur *sapientia diabolica*, propter imitationem superbiæ diaboli, de quo dicitur *Job*, XLI : « Ipse est rex super universos filios superbiæ. »

Ad secundum dicendum, quòd sapientia quæ ponitur donum Spiritus sancti, differt ab ea quæ ponitur virtus intellectualis acquisita; nam illa acquiritur studio humano, hæc autem est « desursum descendens, » ut dicitur *Jac.*, III. Similiter etiam differt à fide; nam fides assentit veritati divinæ secundùm seipsam, sed judicium

divine appartient au don de sagesse; et par conséquent le don de sagesse présuppose la foi, parce que, comme le dit Aristote, *Ethic.*, I, 3 : « Chacun juge bien ce qu'il connoît. »

3° Comme la piété qui appartient au culte de Dieu, est une manifestation de la foi, parce que par le culte de Dieu nous professons notre foi, de même aussi la piété est une manifestation de la sagesse. Et voilà pourquoi l'Ecriture dit que la piété est la sagesse; ce qu'il faut entendre aussi de la crainte; car, par le moyen de la crainte de Dieu et de son culte, l'homme prouve qu'il juge sainement des choses divines.

ARTICLE II.

La sagesse réside-t-elle dans l'intellect comme dans son sujet?

Il paroît que la sagesse ne réside point dans l'intellect comme dans son sujet. 1° D'après saint Augustin, *Epist.* CXX, 18, « la sagesse est la charité de Dieu. » Or la charité réside dans la volonté comme dans son sujet, et non dans l'intellect, ainsi que nous l'avons vu, quest. XXIV, art. 1. Donc la sagesse n'est point dans l'intellect comme dans son sujet.

2° Il est dit, *Eccli.*, VI, 23 : « La sagesse qui rend intelligent, est ce que son nom signifie; » car le mot *sapientia* (sagesse) signifie *sapida scientia*, science savoureuse. Or la saveur est du ressort du sentiment, à qui il appartient de juger des délectations ou des douceurs spirituelles. La sagesse n'est donc pas dans l'intellect, mais plutôt dans le sentiment.

3° La puissance intellective est suffisamment perfectionnée par le don d'intelligence. Or quand une chose peut se faire par un seul moyen, il est superflu d'en employer plusieurs. Donc la sagesse n'est pas dans l'intellect.

---

quod est secundùm veritatem divinam, pertinet ad donum sapientiæ. Et ideo donum sapientiæ præsupponit fidem, quia « unusquisque benè judicat quæ cognoscit, » ut dicitur in I *Ethic.*

Ad tertium dicendum, quòd sicut pietas quæ ad cultum Dei pertinet, est manifestativa fidei, in quantum per cultum Dei protestamur fidem, ita etiam pietas manifestat sapientiam. Et propter hoc dicitur quòd « pietas est sapientia; » et eadem ratione, timor. Per hoc enim ostenditur quòd homo habet rectam judicium de divinis, quòd Deum timet et colit.

ARTICULUS II.

Utrùm sapientia sit in intellectu sicut in subjecto.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd sapientia non sit in intellectu sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus in lib. (2) *De gratia novi Testamenti* (cap. 18), quòd « sapientia est charitas Dei. » Sed charitas est sicut in subjecto in voluntate, non in intellectu, ut suprà habitum est (qu. 24, art. 2). Ergo sapientia non est in intellectu sicut in subjecto.

2. Præterea, *Eccles.*, VI, dicitur : « Sapientia doctrinæ secundùm nomen ejus est; » dicitur enim sapientia quasi *sapida scientia*, quod videtur ad affectum pertinere, ad quem pertinet experiri spirituales delectationes sive dulcedines. Ergo sapientia non est in intellectu, sed magis in affectu.

3. Præterea, potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum intellectûs. Sed ad id quod potest fieri per unum, superfluum esset plura ponere. Ergo non est in intellectu.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 3.

(2) Seu Epist. CXX, quæ propter sui prolixitatem obtinuit ut liber passim vocaretur.

Mais saint Grégoire établit le contraire en disant, *Moral.*, II, 26 : « La sagesse est opposée à la folie. » Or la folie réside dans l'intellect. Donc la sagesse également.

(Conclusion. — La sagesse a, dans la volonté, sa cause, qui est la charité; mais elle réside essentiellement dans l'intellect; et c'est par elle que l'intellect juge bien de toutes choses.)

Comme nous l'avons déjà dit, art. précéd., la sagesse implique une certaine rectitude de jugement fondée sur les raisons divines. Or la rectitude du jugement peut avoir lieu de deux manières : premièrement, par l'usage parfait de la raison; secondement, à cause d'une disposition toute naturelle pour les choses qui doivent être l'objet du jugement. Ainsi pour tout ce qui a rapport à la chasteté, celui-là en juge sainement par la lumière de la raison, qui a appris la morale; et celui qui a l'habitude de la chasteté, en juge tout aussi sainement par l'effet d'une certaine conformité de nature avec cette vertu. Donc pareillement, quand il s'agit des choses divines, il appartient à la sagesse, en tant qu'elle est une vertu intellectuelle, d'en porter un jugement droit, d'après les données de la raison; mais il appartient à la sagesse, comme don du Saint-Esprit, d'en porter aussi un bon jugement, fondé sur une certaine conformité de nature avec elle. Ce qui fait dire à saint Denis, *De div. Nom.*, cap. 2: « Hiérothée est devenu parfait dans les choses divines, non-seulement en les apprenant par l'étude, mais en les éprouvant d'une manière passive (1). » Or cette sorte de passivité, ou cette conformité de nature avec les choses

(1) Ni le françois ni le latin ne peuvent rendre ce que nous appellerions volontiers la physionomie de la phrase grecque : οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ παθὼν. La passivité de l'intellect a été démontrée par notre saint auteur dans sa théorie des facultés de l'ame humaine, tome III de cette édition; ce qui n'exclut pas le principe actif qu'il y reconnoît en même temps. Il a dit également au même endroit que toute connoissance suppose une ressemblance, un rapport de conformité entre le sujet et l'objet de cette même connoissance. Ces diverses notions et toutes celles qui s'y rattachent, selon la métaphysique d'Aristote, transformée par saint Thomas, doivent être présentes à l'esprit du lecteur, et d'une manière bien précise, s'il veut comprendre la portée de la démonstration actuelle.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in II *Moral.* (cap. 35 vel 36), quòd « sapientia contrariatur stultitiæ. » Sed stultitia est in intellectu. Ergo et sapientia.

(Conclusio. — Sapientia causam quidem, nimirum charitatem, in voluntate habet; ipsa tamen secundùm essentiam in intellectu existit, et per eam intellectus de omnibus rectè judicat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, sapientia importat quamdam rectitudinem judicii secundùm rationes divinas. Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter : uno modo, secundùm perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est judicandum. Sicut de his quæ ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem rectè judicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam rectè judicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic ergo circa res divinas, ex rationis inquisitione rectum judicium habere pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis; sed rectum judicium habere de eis secundùm quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam, secundùm quòd donum est Spiritus sancti, sicut Dionysius dicit in II. cap. *De div. Nomin.*, quòd « Hierotheus est perfectus in divinis, non solùm discens, sed et patiens divina. » Hujusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per

divines se fait par la charité, qui nous unit à Dieu, d'après ces paroles; I *Cor.*, VI, 17 : « Celui qui est uni à Dieu, ne fait qu'un esprit avec lui. » Ainsi donc la sagesse, comme don, a bien sa cause, la charité, dans la volonté, mais elle a son essence dans l'intellect, dont la fonction est de juger avec droiture, comme nous l'avons vu, art. précéd., I, II, quest. XIII, art. 1 et 2, et quest. XIV, art. 1.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin parle de la sagesse, considérée par rapport à sa cause, de laquelle elle tire aussi son nom, en tant qu'elle implique une certaine saveur.

2° Ce que nous venons de dire rend évidente la réponse au deuxième argument, si toutefois tel est le sens de ce texte, ce qui semble ne pas être; car cette interprétation ne s'applique qu'au mot latin, *sapientia* (sagesse), mais elle ne convient pas au mot grec σοφία, ni peut-être à ceux des autres langues (1). Il paroît donc préférable de prendre ici le nom de sagesse pour la renommée dont elle jouit, et qui la rend recommandable à tout le monde.

3° L'intellect a deux actes qui lui sont propres, la perception et le jugement; le don d'intelligence se rapporte à la perception; le don de sagesse au jugement, prenant pour règle les raisons divines. Le don de science s'y rapporte aussi, mais en tant qu'il se règle sur les raisons humaines.

(1) Saint Bernard adopte néanmoins l'étymologie de saint Isidore; seulement, à la science, il substitue la vertu. Voici comment il s'exprime *Serm.* 85 : « La sagesse, *sapientia*, est peut-être ainsi nommée à cause de la saveur, *sapore*, qu'elle ajoute à la vertu; car elle lui communique une sorte de condiment spirituel qui, d'insipide et de rude qu'elle étoit, la rend douce et savoureuse. Je ne pense donc pas qu'on dût blâmer celui qui, voulant définir la sagesse, la nommeroit *la saveur du bien*. »

---

charitatem, quæ quidem unit nos Deo, secundùm illud I *ad Cor.*, VI : « Qui adhæret Deo, unus spiritus est. » Sic ergo sapientia, quæ est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem; sed essentiam habet in intellectu, cujus actus est rectè judicare, ut suprà habitum est (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de sapientia, quantum ad suam causam, ex qua etiam sumitur nomen sapientiæ, secundùm quòd saporem quemdam importat.

Unde patet responsio ad secundum, si tamen iste sit intellectus illius auctoritatis; quod non videtur, quia talis expositio non convenit nisi secundùm nomen quod habet sapientia in latina lingua. In græco autem non competit, et fortè nec in aliis linguis. Unde potiùs videtur nomen sapientiæ ibi accipi pro ejus fama, qua à cunctis commendatur (2).

Ad tertium dicendum, quòd intellectus habet duos actus, scilicet percipere et judicare : ad quorum primum ordinatur donum intellectûs, ad secundum autem, secundùm rationes divinas, donum sapientiæ, sed secundùm rationes humanas, donum scientiæ.

(1) Tum art. præced., tum expressiùs et pleniùs 1, 2, qu. 13, art. 1, ad 2, et qu. 14, art. 1.

(2) Planè sic dici debet; alioqui σοφία græcè quasi ξοφία propter abstrusiorem notitiam dicitur, nec ad saporem ullo modo pertinet.

ARTICLE III.

La sagesse est-elle purement spéculative, ou bien est-elle aussi pratique?

Il paroît que la sagesse n'est pas pratique, mais qu'elle est purement spéculative. 1° Le don de sagesse a plus d'excellence que la sagesse considérée comme vertu intellectuelle. Or la sagesse, considérée comme vertu intellectuelle, est purement spéculative. Donc, à plus forte raison, la sagesse, comme don, est spéculative et nullement pratique.

2° L'intellect pratique a pour objet les œuvres à accomplir, lesquelles sont contingentes. Or la sagesse a pour objet les choses divines, lesquelles sont éternelles et nécessaires. La sagesse ne peut donc pas être pratique.

3° Saint Grégoire dit, *Moral.*, VI, cap. ult. : « Dans la contemplation, on cherche le principe, qui est Dieu; et dans l'action on travaille sous le poids de la nécessité. » Or la sagesse comprend la vision des choses divines, et cette vision ne présente ni travail ni fatigue; car, comme le dit le Sage, *Sap.*, VIII, 16 : « Sa conversation n'a point d'amertume, et sa compagnie n'a rien d'ennuyeux. » Donc la sagesse est purement contemplative, et non pratique ou active.

Mais il est dit, au contraire, *Coloss.*, IV, 5 : « Conduisez-vous avec sagesse envers ceux qui sont hors de l'Eglise; ce qui a trait à l'action. » Donc la sagesse n'est pas seulement spéculative, mais elle est encore pratique.

(Conclusion. — La sagesse, don du Saint-Esprit, n'est pas seulement spéculative, elle est encore pratique.)

D'après ce que dit saint Augustin, *De Trin.*, XII, 14, la partie supérieure de la raison est attribuée à la sagesse, et la partie inférieure à la

---

ARTICULUS III.

Utrùm sapientia sit speculativa tantùm, an etiam practica.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd sapientia non sit practica, sed speculativa tantùm. Donum enim sapientiæ est excellentius quàm sapientia, secundùm quòd est intellectualis virtus. Sed sapientia, secundùm quòd est intellectualis virtus, est speculativa tantùm. Ergo multò magis sapientia quæ est donum, est speculativa, et non practica.

2. Præterea, practicus intellectus est circa operabilia, quæ sunt contingentia. Sed sapientia est circa divina, quæ sunt æterna et necessaria. Ergo sapientia non potest esse practica.

3. Præterea, Gregorius dicit in VI *Moral.*, quòd « in contemplatione principium, quod Deus est, quæritur; in operatione autem sub gravi necessitatis fasce laboratur. » Sed ad sapientiam pertinet divinorum visio, ad quam non pertinet sub aliquo fasce laborare, quia, ut dicitur *Sap.*, VIII, « non habet amaritudinem conversatio ejus, nec tædium convictus illius. » Ergo sapientia est contemplativa tantùm, non autem practica sive activa.

Sed contra est, quod dicitur *ad Coloss.*, IV : « In sapientia ambulate ad eos qui foris sunt. » Hoc autem pertinet ad actionem. Ergo sapientia non est solùm speculativa, sed etiam practica.

(Conclusio. — Sapientia, quæ donum Spiritus sancti est, non modò speculativa, sed etiam practica est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in XII *De Trin.* (cap. 14), superior pars rationis sapientiæ deputatur, inferior autem

(1) De his etiam suprà, qu. 10, art. 7, in corp.; et I. part., qu. 64, art. 1, corp.; et III, *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 3, corp.

science. Or la raison supérieure, d'après le même saint docteur, s'applique aux raisons surnaturelles, c'est-à-dire divines, soit pour les considérer, soit pour les consulter; pour les considérer, en tant qu'elle les contemple en elles-mêmes; pour les consulter, en tant qu'elle juge par elles des actes humains, les dirigeant selon les règles divines. Ainsi donc la sagesse, en tant qu'elle est un don, n'est pas seulement spéculative, elle est encore pratique (1).

Je réponds aux arguments : 1° Plus une vertu est élevée, plus aussi elle embrasse de choses, comme on le voit, *De causis*, prop. 10 et 17 (2). Par conséquent, de ce que la sagesse, considérée comme un don, est plus excellente que la sagesse, considérée comme vertu intellectuelle, en ce sens qu'elle approche Dieu de plus près par l'union de l'ame avec lui, il s'ensuit qu'elle a le privilége de diriger l'homme, non-seulement dans la contemplation, mais aussi dans l'action.

2° En soi les choses divines sont, il est vrai, éternelles et nécessaires; toutefois, elles sont la règle des choses contingentes, qui sont l'objet des actes humains.

3° On doit considérer une chose en elle-même, avant de la considérer dans ses rapports de comparaison avec une autre chose. Par conséquent et en premier lieu, la contemplation des choses divines, qui est la vision du principe, appartient à la sagesse; il lui appartient aussi, mais d'une manière secondaire, de diriger les actes humains selon les raisons divines. Et de la direction de la sagesse, dans les actes humains, ne provient

(1) Si la sagesse, comme nous venons de le voir, est une saveur mystérieuse par où elle tient à notre cœur, elle est avant tout une lumière supérieure et divine qui réside essentiellement dans notre intellect, comme notre saint auteur vient également de le dire. Or, l'intellect humain est à la fois spéculatif et pratique, ainsi qu'il a été démontré dans la première partie de la *Somme*. Il n'est donc pas étonnant que la sagesse, don surnaturel qui perfectionne cette puissance, se présente à nous sous ce double aspect.

(2) Ouvrage faussement attribué au stagyrite, comme nous l'avons déjà remarqué, et comme nous l'apprenons de saint Thomas lui-même; ce qui n'empêche pas ce dernier d'invoquer parfois l'autorité d'un livre où se trouve souvent consignée la pensée du Philosophe.

---

scientiæ. Superior autem ratio, ut ipse in eodem libro dicit, « intendit rationibus supernis (scilicet divinis) et conspiciendis, et consulendis : » conspiciendis quidem secundùm quòd divina in seipsis contemplatur; consulendis autem secundùm quòd per divina judicat de humanis actibus, per divinas regulas dirigens actus humanos. Sic ergo sapientia, secundùm quòd est donum, non solùm est speculativa, sed etiam practica.

Ad primum ergo dicendum, quòd quantò aliqua virtus est altior, tantò ad plura se extendit, ut habetur in lib. *De causis*. Unde ex hoc ipso quòd sapientia quæ est donum, est excellentior quàm sapientia quæ est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens per quamdam unionem animæ ad ipsum, habet quòd non solùm dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.

Ad secundum dicendum, quòd divina in se quidem sunt necessaria et æterna; sunt tamen regulæ contingentium quæ humanis actibus subsunt.

Ad tertium dicendum, quòd prius est considerare aliquid in seipso, quàm secundùm quod ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam priùs pertinet contemplatio divinorum, quæ est *visio principii*, et posteriùs dirigere actus humanos secundùm rationes divinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiæ

nullement l'amertume, ou le travail; bien plutôt l'amertume, à cause de la sagesse, est changée en douceur, et le travail en repos (1).

ARTICLE IV.

La sagesse peut-elle exister sans la grace, et avec le péché mortel?

Il paroît que la sagesse peut exister sans la grace et avec le péché mortel. 1° Les saints se glorifient surtout des choses qui ne peuvent point exister avec le péché mortel, d'après ces paroles, II *Cor.*, I, 12 : « Notre gloire, c'est le témoignage de notre conscience. » Or personne ne doit se glorifier de sa sagesse, d'après ces autres paroles, *Jer.*, IX, 23 : « Que le sage ne se glorifie point de sa sagesse. » Donc la sagesse peut exister sans la grace, et avec le péché mortel.

2° La sagesse, comme nous l'avons vu, art. 1, implique la connoissance des choses divines. Or la connoissance de la vérité divine peut coexister avec le péché mortel, d'après ces paroles, *Rom.*, I, 18 : « Ils tiennent la vérité de Dieu captive dans l'injustice. » Donc la sagesse peut exister avec le péché mortel.

3° Saint Augustin dit, *De Trin.*, XV, 18, en parlant de la charité : « Il n'y a rien de plus excellent que ce don de Dieu; c'est celui-là seul qui sépare les enfants du royaume éternel, des enfants de l'éternelle perdition. »

(1) Saint Bernard, dans le même sermon que nous avons cité plus haut, exprime encore cette pensée, familière du reste à tous les auteurs ascétiques. « Autre chose est, dit-il, d'agir sous l'impulsion de la vertu, autre chose d'être dirigé par la sagesse. Le pouvoir dont la vertu nous revêt ne sauroit être confondu avec la suavité dont la sagesse nous inonde. Bien que la sagesse soit puissante et la vertu suave, si nous voulons néanmoins assigner à chacune le rôle qui lui appartient et respecter le sens propre des mots qui les expriment, c'est la vigueur qu'il faut attribuer à la vertu, à la sagesse revient la suave placidité de l'ame. C'est là, dans mon sentiment, ce que l'Apôtre a voulu nous faire entendre quand, après une pressante exhortation à la pratique de la vertu, il fait la part de la sagesse en ajoutant : dans la suavité, dans l'Esprit saint.... II *Cor.*, VI, 6. Ainsi donc, demeurer ferme, résister, repousser la force par la force, toutes choses qui sont le fait de la vertu, c'est un honneur sans doute, mais en même temps un labeur; la sagesse en fait un bonheur et une joie. »

---

provenit amaritudo aut labor; sed potiùs amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem et labor in requiem.

ARTICULUS IV.

Utrùm sapientia possit esse sine gratia et cum peccato mortali.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd sapientia possit esse sine gratia, cum peccato mortali. De his enim quæ cum peccato mortali haberi non possunt, præcipuè sancti gloriantur, secundùm illud II *ad Cor.*, I : « Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ. » Sed de sapientia sua non debet aliquis gloriari, secundùm illud *Jerem.*, IX : « Non glorietur sapiens in sapientia sua. » Ergo sapientia potest esse sine gratia, cum peccato mortali.

2. Præterea, sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum est. Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis divinæ, secundùm illud *Rom.*, I : « Veritatem Dei in injustitia detinent. » Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.

3. Præterea, Augustinus dicit in XV *De Trin.* (cap. 8), de charitate loquens : « Nullum est isto Dei dono excellentius; hoc solum est quod dividit inter filios regni æterni et filios perditionis æternæ. » Sed sapientia differt à

Or, la sagesse diffère de la charité. Donc elle ne sépare pas les enfants du royaume éternel des enfants de perdition. Elle peut donc exister avec le péché mortel.

Mais il est dit, au contraire, *Sap.*, I, 14 : « La sagesse n'entrera pas dans une ame méchante, et elle n'habitera pas dans un corps soumis au péché. »

(Conclusion. — La sagesse, en tant qu'elle est un don du Saint-Esprit, ne peut coexister avec le péché mortel, parce qu'elle présuppose la charité.)

Comme nous l'avons dit, art. 1, la sagesse qui est un don du Saint-Esprit, fait juger sainement des choses divines, ou des autres choses d'après les règles divines, par l'effet d'une certaine conformité de nature, ou d'une certaine union avec les choses divines, qui est l'œuvre de la charité, comme nous l'avons dit, art. 2, et quest. XXIII, art. 4. D'où il suit que la sagesse dont nous parlons, présuppose la charité. Or, la charité ne peut coexister avec le péché mortel, comme nous l'avons démontré, quest. XXIV, art. 12. Par conséquent, la sagesse dont il s'agit ici, ne peut coexister dans une ame avec le péché mortel (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ce passage doit s'entendre de la sagesse dans les choses du monde, ou même de la sagesse dans les choses divines, mais fondée sur des raisons humaines. C'est cette sagesse dont les saints ne se glorifient pas, de laquelle, au contraire, ils déclarent être dépourvus, d'après ces paroles, *Prov.*, XXX, 2 : « La sagesse des hommes n'est pas avec moi. » Mais ils se glorifient de la sagesse divine, d'après ces autres paroles, I *Cor.*, I, 30 : « Dieu a fait du Christ notre sagesse. »

(1) Le don est supérieur à la vertu, puisqu'il la perfectionne, avons-nous vu dans notre saint auteur; mais de là il suit évidemment que la vertu est antérieure au don, par la raison toute simple qu'on ne sauroit perfectionner une chose qui déjà ne possède pas l'existence. C'est ainsi que la charité est antérieure à la sagesse, mais seulement d'une antériorité de logique ou de raison, puisque la charité ne peut habiter dans une ame sans que la sagesse y soit aussi, comme nous allons le voir dans l'article suivant.

---

charitate. Ergo non dividit inter filios regni et filios perditionis. Ergo potest esse cum peccato mortali.

Sed contra est, quod dicitur *Sap.*, I : « In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis. »

(Conclusio. — Sapientia quæ est donum Spiritus sancti, quia præsupponit charitatem, cum peccato mortali esse non potest.)

Respondeo dicendum, quòd sapientia quæ est donum Spiritus sancti, sicut dictum est (art. 2), facit rectitudinem judicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate sive unione ad divina, quæ quidem est per charitatem, ut dictum est (qu. 28, art. 6). Et ideo sapientia de qua loquimur, præsupponit charitatem. Charitas autem non potest esse cum peccato mortali, ut ex suprà dictis patet (qu. 24, art. 12). Unde relinquitur quòd sapientia de qua loquimur, non potest esse cum peccate mortali.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud intelligendum est de sapientia in rebus mundanis, sive etiam in rebus divinis per rationes humanas; de qua sancti non gloriantur, sed eam se fatentur non habere, secundùm illud *Proverb.*, XXX : « Sapientia hominum non est mecum. » Gloriantur autem de sapientia divina, secundùm illud I *ad Cor.*, I : « Factus est nobis sapientia à Deo. »

2° Ce raisonnement s'applique à la connoissance des choses divines acquise par le moyen de l'étude et par les efforts de la raison. Or, cette connoissance peut coexister avec le péché mortel, mais non avec la sagesse dont il est ici question.

3° Quoique la sagesse diffère de la charité, cependant elle la suppose; et par là même elle sépare les enfants de perdition des enfants du royaume céleste.

ARTICLE V.

La sagesse se trouve-t-elle en tous ceux qui sont en état de grace?

Il paroît que la sagesse ne se trouve point en tous ceux qui possèdent la grace. 1° Il est plus parfait de posséder la sagesse que de l'entendre. Or, il est donné aux seuls parfaits de l'entendre, d'après ces paroles, I *Cor.*, II, 6 : « Nous prêchons la sagesse aux parfaits. » Par conséquent, puisque tous ceux qui possèdent la grace ne sont pas parfaits, à plus forte raison tous ceux qui possèdent la grace n'ont-ils point la sagesse.

2° « Il appartient au sage d'ordonner (1), » comme le dit Aristote, *Metaph.*, I, 2. De plus, on lit, I *Jac.*, III, 17 : « Il juge sans dissimulation. » Or, il n'appartient pas à tous ceux qui ont la grace, mais aux supérieurs seulement, de juger les autres, ou de les diriger. Il n'est donc pas donné à tous ceux qui ont la grace de posséder la sagesse.

3° « La sagesse est un don opposé à la folie, » comme le dit saint Grégoire, *Moral.*, II, 26. Or, beaucoup de ceux qui ont la grâce sont naturellement fous ; comme on le voit dans les fous que l'on baptise, ou qui, après le baptême, tombent dans la folie étant exempts de péché mortel. Donc la sagesse ne se trouve pas en tous ceux qui ont la grace.

(1) Ou de faire régner l'ordre ; selon le sens radical et primitif du mot *ordonner*. Dans notre langue, ce mot signifie communément prescrire ou commander. Seroit-ce parce que tout commandement et toute autorité doivent avoir l'ordre pour principe et pour objet? Ou bien

---

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de cognitione divinorum quæ habetur per studium et inquisitionem rationis, quæ potest haberi cum peccato mortali, non autem de illa sapientia de qua loquimur.

Ad tertium dicendum, quòd sapientia etsi differat à charitate, tamen præsupponit eam; et ex hoc ipso dividit inter filios perditionis et regni.

ARTICULUS V.

Utrùm sapientia sit in omnibus habentibus gratiam.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam. Majus enim est sapientiam habere, quàm sapientiam audire. Sed solùm perfectorum est sapientiam audire, secundùm illud I *ad Cor.*, II : « Sapientiam loquimur inter perfectos. » Cùm ergo non omnes habentes gratiam sint perfecti, videtur quòd multò minùs omnes habentes gratiam, sapientiam habeant.

2. Præterea, « sapientis est ordinare, » ut Philosophus dicit in principio *Metaphysic.* (ubi suprà) ; et *Jac.*, III, dicitur quòd est « judicans sine simulatione. » Sed non omnium habentium gratiam est de aliis judicare, aut alios ordinare, sed solùm prælatorum. Ergo non omnium habentium gratiam est habere sapientiam.

3. Præterea, « sapientia datur contra stultitiam, » ut Gregorius dicit in II *Moral.* Sed multi habentes gratiam sunt naturaliter stulti, ut patet de amentibus baptizatis, vel qui postmodum sine peccato mortali in amentiam inciderunt. Ergo non in omnibus habentibus gratiam est sapientia.

Mais, au contraire, quiconque est exempt de péché mortel, est ami de Dieu, parce qu'il a la charité, par laquelle il aime Dieu, et que « Dieu aime ceux qui l'aiment. » *Prov.*, VIII. Or, il est encore écrit, *Sap.*, VII, 28 : « Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse. » Donc elle habite dans tous ceux qui, ayant la grace, sont exempts de péché mortel.

(CONCLUSION. — Le don de sagesse, comme grace gratuitement donnée pour le salut des ames, ne se trouve pas nécessairement en tous ceux qui possèdent la grace sanctifiante; mais la sagesse qui nous dirige dans le chemin du salut, est commune à tous ceux qui possèdent cette même grace.)

La sagesse dont il est ici question, d'après ce qui a été dit, art. 5, implique une certaine rectitude de jugement à l'égard des choses divines que nous avons à contempler et à consulter. Or, les hommes puisent la sagesse qui leur est nécessaire, dans leur union même avec les choses divines, mais à différents degrés : Les uns reçoivent le don de juger sainement, soit qu'ils contemplent les choses divines, soit qu'ils ordonnent les choses humaines d'après les règles divines; mais ils ne le reçoivent qu'autant qu'il est nécessaire à leur salut. Et ce don ne manque à aucun de ceux qui, par la grace sanctifiante, sont exempts de péché mortel; car si la nature ne nous fait point défaut pour les choses nécessaires, la grace encore moins. De là cette parole, I *Joan.*, II, 27 : « L'onction vous enseigne toutes choses. » Il en est qui reçoivent, à un degré plus élevé, le don de sagesse, soit pour contempler les choses divines, en tant qu'ils découvrent des mystères plus sublimes, et qu'ils ont le talent de les révéler aux autres; soit pour diriger les choses humaines d'après les règles

encore, pour nous montrer que le droit de commander ne devroit jamais appartenir qu'à la sagesse, à laquelle seule appartient le pouvoir d'ordonner, selon l'aphorisme d'Aristote cité par saint Thomas. Nous avons déjà dit, en nous appuyant spécialement sur l'autorité de ce dernier, qu'il y avoit une profonde philosophie dans les langues.

Sed contra est, quòd quicumque est sine peccato mortali, diligitur à Deo, quia charitatem habet qua Deum diligit. « Deus autem diligentes se diligit, » ut dicitur *Proverb.*, VIII. Sed *Sap.*, VII, dicitur, quòd « neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat. » Ergo in omnibus habentibus gratiam, sine peccato mortali existentibus, est sapientia.

(CONCLUSIO. — Sapientiæ donum, quod est gratia gratis data, ad aliorum salutem ordinatum, non necessariò est in omnibus gratiam gratum facientem habentibus; at sapientia qua ad nostram dirigimur salutem, omnibus gratiam gratum facientem habentibus est communis.)

Respondeo dicendum, quòd sapientia de qua loquimur, sicut dictum est, importat quamdam rectitudinem judicii circa divina et conspicienda et consulenda. Et quantum ad utrumque, ex unione ad divina secundùm diversos gradus, aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantùm sortiuntur de recto judicio tam in contemplatione divinorum, quàm etiam in ordinatione rerum humanarum secundùm divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem. Et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti, per gratiam gratum facientem, quia si natura non deficit in necessariis, multò minùs gratia. Unde dicitur I *Joan.*, II : « Unctio docet vos de omnibus. » Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiæ donum, et quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet altiora quædam mysteria et cognoscunt et aliis manifestare possunt, et etiam quantum ad directionem humanorum secundùm regulas divinas, in quan-

divines, en tant qu'ils peuvent non-seulement se diriger eux-mêmes selon ces règles, mais encore diriger les autres (1). Et ce degré de sagesse n'est point commun à tous ceux qui ont la grace sanctifiante; mais il appartient plutôt aux graces gratuites, que l'Esprit saint distribue comme il veut, d'après ces paroles, I *Cor.*, XII, 8 : « L'Esprit saint donne à l'un les paroles de la sagesse... »

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre parle ici de la sagesse, en tant qu'elle s'étend aux mystères des choses divines; il dit au même endroit : « Nous vous prêchons la sagesse de Dieu, renfermée dans un mystère, et qui vous avoit été cachée. »

3° Quoiqu'il n'appartienne qu'aux supérieurs de diriger les autres hommes et de les juger, toutefois, d'après saint Denis, *Ep. ad Demoph.*, il appartient à chacun d'ordonner ses propres actes et de les juger.

3° Les fous que l'on baptise, et les petits enfants, ont, il est vrai, l'habitude de la sagesse, considérée comme don du Saint-Esprit, mais ils n'en ont point l'acte, à cause de l'obstacle corporel qui empêche en eux l'usage de la raison (2).

ARTICLE VI.

La septième béatitude correspond-elle au don de sagesse?

Il paroît que la septième béatitude ne correspond pas au don de sagesse. 1° La septième béatitude est celle-ci : « Bienheureux les pacifiques, parce

(1) Toute cette discussion repose sur la distinction établie par l'auteur, dans son traité de la grace, au commencement du tome 7e de cette édition, entre la grace sanctifiante et la grace gratuitement donnée. Impossible de bien comprendre ce qui est dit ici quand on n'a pas présentes à l'esprit les notions antérieurement posées sur cette matière si importante à la fois et si difficile.

(2) L'expérience nous montre que les entraves qui pèsent sur les sens, ou les infirmités qui altèrent les organes, empêchent l'usage de la raison. L'auteur en a fait l'objet d'une thèse spéciale, dans la première partie, en traitant des facultés de l'ame humaine. Mais, de

---

tum possunt secundùm eas non solùm seipsos, sed etiam alios ordinare. Et iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus sanctus distribuit prout vult, secundùm illud I *ad Cor.*, XII : « Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, etc. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur ibi de sapientia, secundùm quòd se extendit ad occulta mysteria divinorum, sicut et ibidem dicitur : « Loquimur Dei sapientiam in mysterio absconditam. »

Ad secundum dicendum, quòd quamvis ordinare alios homines et de eis judicare, pertineat ad solos prælatos, tamen ordinare proprios actus et de eis judicare, pertinet ad unumquemque, ut patet per Dionysium, *Epist. ad Demophilum.*

Ad tertium dicendum, quòd amentes baptizati, sicut et pueri, habent quidem habitum sapientiæ, secundùm quòd est donum Spiritus sancti; sed non habent actum propter impedimentum corporale, quo impeditur in eis usus rationis.

ARTICULUS VI.

Utrùm septima beatitudo respondeat dono sapientiæ.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd septima beatitudo non respondeat dono sapientiæ. Septima enim beatitudo est : « Beati paci-

(1) De his etiam 1, 2, qu. 69, art. 3, corp., et ad 1, et art. 4, corp.; et III, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 4 et 6, corp.

qu'ils seront appelés les enfants de Dieu. » Or, chacune de ces deux choses appartient à la charité; en effet, il est dit de la paix, *Psal.* CXVIII, 165 : « Une abondante paix est réservée à ceux qui aiment votre loi; » et, d'après l'Apôtre, *Rom.*, V, 5 : « La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné, » lequel est l'esprit des enfants adoptifs, « qui nous fait crier : Abba ! Mon père ! » comme on le voit, *Rom.*, VIII, 15. Donc la septième béatitude doit être attribuée à la charité plutôt qu'à la sagesse.

2° Une cause quelconque se manifeste plus par ses effets prochains que par ses effets éloignés. Or, l'effet prochain de la sagesse paroît être la charité, d'après ces paroles, *Sap.*, VII, 27 : « La sagesse se répand parmi les nations, dans les ames saintes; elle a formé les amis de Dieu et les prophètes. » La paix et l'adoption des enfants paroissent être des effets éloignés, puisqu'ils proviennent de la charité, comme nous l'avons dit qu. XXIX, art. 3. Donc la béatitude qui correspond à la sagesse devroit être déterminée plutôt par l'amour de charité que par la paix.

3° On lit, *Jac.*, III, 17 : « La sagesse qui vient d'en haut, est premièrement chaste, ensuite amie de la paix, modérée, docile, approuvant le bien, pleine de miséricorde et de bons fruits, jugeant sans dissimulation. » Donc la béatitude qui correspond à la sagesse, n'a pas dû être déterminée plutôt selon la paix que selon les autres effets de la sagesse céleste.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De Serm. Dom.*, I, 4 : « La sagesse convient aux pacifiques, qui ne sentent aucun mouvement de rébellion, mais en qui tout est soumis à la raison (1). »

même que la puissance demeure radicalement, quoique l'usage en soit suspendu, de même l'habitude de la sagesse ou de la charité, ou de toute autre vertu, subsiste, alors même que l'acte de cette vertu ne sauroit s'exercer.

(1) Et la raison à Dieu, comme l'a dit plus d'une fois notre auteur d'après le même saint

---

fici, quoniam filii Dei vocabuntur. » Utrumque autem horum pertinet immediatè ad charitatem; nam de pace dicitur in *Psalm.* CXVIII : « Pax multa diligentibus legem tuam; » et, ut Apostolus dicit, *Rom.*, V : « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis; » qui quidem est « spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba Pater, » ut dicitur *Rom.*, VIII. Ergo septima beatitudo magis debet attribui charitati quàm sapientiæ.

2. Præterea, unumquodque magis manifestatur per proximum effectum, quàm per remotum. Sed proximus effectus sapientiæ videtur esse charitas, secundùm illud *Sap.*, VII : « Per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit. » Pax autem et adoptio filiorum videntur esse remoti effectus, cùm procedant ex charitate, ut dictum est (qu. 36, art. 3). Ergo beatitudo sapientiæ respondens, deberet magis determinari secundùm dilectionem charitatis, quàm secundùm pacem.

3. Præterea, *Jac.*, III, dicitur : « Quæ desursum est sapientia primùm quidem pudica est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordiâ et fructibus bonis, judicans sine simulatione. » Beatitudo ergo correspondens sapientiæ, non magis debuit accipi secundùm pacem, quàm secundùm alios effectus cœlestis sapientiæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte*, quòd « sapientia convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi »

(CONCLUSION. — La septième béatitude qui proclame bienheureux les pacifiques, répond au don de sagesse, et quant au mérite, et quant à la récompense.)

La septième béatitude est parfaitement appropriée au don de sagesse, et quant au mérite, et quant à la récompense. Et d'abord, c'est au mérite que s'appliquent ces paroles : « Bienheureux les pacifiques. » On appelle de ce nom ceux qui font pour ainsi dire la paix, soit au-dedans d'eux-mêmes, soit même dans les autres; ce qui provient, dans l'un et l'autre cas, de ce qu'ils remettent dans l'ordre convenable les choses qu'ils pacifient; « car la paix est la tranquillité de l'ordre, » comme le dit saint Augustin, *De Civ. Dei*, XIX, 2. Or, il appartient à la sagesse d'ordonner, comme le montre Aristote, *Metaph.*, I, 2. Par conséquent, c'est avec raison que l'on attribue à la sagesse le pouvoir de pacifier (1). La récompense est exprimée par ces autres paroles : « Ils seront appelés les enfants de Dieu. » Or, ceux-là sont appelés enfants de Dieu, qui participent de la ressemblance de son Fils unique et naturel, d'après ces paroles, *Rom.*, VIII, 29 : « Ceux que Dieu a connus dans sa prescience, il les a prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils; » qui est la sagesse engendrée. C'est pourquoi, en participant au don de sagesse, l'homme s'élève jusqu'à la filiation divine.

Je réponds aux arguments : 1° C'est le propre de la charité d'avoir la paix; mais il appartient à la sagesse, qui ordonne tout, de la produire. Et l'Esprit saint est appelé *Esprit d'adoption*, dans ce sens que par lui nous ressemblons au propre Fils de Dieu, qui est la sagesse engendrée.

2° Ce passage doit s'entendre de la sagesse incréée, qui d'abord s'unit

Augustin. C'est de Dieu, source éternelle de la paix, qu'émane l'ordre qui s'établit entre les diverses puissances de notre être, et qui de là rayonne dans la famille et la société.

(1) Non d'une manière immédiate, si nous comprenons bien la pensée de saint Thomas, mais par une double filiation, s'il est permis de le dire : la sagesse produit l'ordre, selon

---

(CONCLUSIO. — Septima beatitudo, qua in Evangelio pacifici beati pronuntiantur, sapientiæ dono quantum ad meritum et quantum ad præmium respondet.)

Respondeo dicendum, quòd septima beatitudo congruè adaptatur dono sapientiæ, et quantum ad meritum, et quantum ad præmium. Ad meritum quidem pertinet quod dicitur : « Beati pacifici. » Pacifici autem dicuntur quasi pacem facientes, vel in seipsis vel etiam in aliis : quorum utrumque contingit per hoc quòd ea in quibus pax constituitur, ad debitum ordinem rediguntur; nam « pax est tranquillitas ordinis, » ut Augustinus dicit, XIX *De Civit. Dei*. Ordinare autem pertinet ad sapientiam, ut patet per Philosophum in principio *Metaphys*. Et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiæ. Ad præmium autem pertinet quod dicitur : « Filii Dei vocabuntur. » Dicuntur autem aliqui filii Dei, in quantum participant similitudinem Filii unigeniti et naturalis, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui; » qui quidem est sapientia genita. Et ideo, participando donum sapientiæ, ad Dei filiationem homo pertingit.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitatis est habere pacem; sed facere pacem est sapientiæ ordinantis. Similiter etiam Spiritus sanctus in tantum dicitur *spiritus adoptionis*, in quantum per eum datur nobis similitudo filii naturalis, qui est genita sapientia.

Ad secundum dicendum, quòd illud est intelligendum de sapientia increata, quæ primò

à nous en nous donnant la charité, et qui par là même nous révèle des mystères dont la connoissance n'est autre chose que la sagesse infuse. Par conséquent, la sagesse infuse, en tant qu'elle est un don, au lieu d'être la cause de la charité, en est plutôt l'effet.

3° C'est le propre de la sagesse, considérée comme un don, non-seulement de contempler les choses divines, mais encore de diriger les actes humains. Or, la première chose à faire, dans ce travail de direction, c'est de s'éloigner des maux qui sont opposés à la sagesse, ce qui a fait appeler la crainte « le commencement de la sagesse, » parce qu'elle fait qu'on s'éloigne du mal. La dernière chose est comme la fin par laquelle toutes choses sont remises dans l'ordre convenable, ce qui est de l'essence même de la paix. C'est pourquoi saint Jacques dit avec raison que *la sagesse qui vient d'en haut*, c'est-à-dire qui est un don de l'Esprit saint, est premièrement *chaste*, parce qu'elle évite les moindres souillures du péché; qu'elle est ensuite *pacifique*, ce qui exprime l'effet final de la sagesse et l'objet de la béatitude. Maintenant tout ce qui suit ne fait qu'exprimer les moyens par lesquels la sagesse conduit à la paix, et dans l'ordre qui leur convient. Pour l'homme, en effet, que la prudence fait s'éloigner de toute souillure, la première chose à faire, c'est de garder, autant qu'il le peut, la mesure en toutes choses, et c'est dans ce sens que la sagesse est appelée *modérée;* la seconde, c'est d'acquiescer aux conseils d'autrui dans les choses où il ne se suffit pas à lui-même, et c'est pour cela que l'on a ajouté, *docile*. C'est donc là ce que l'homme doit faire pour établir la paix au-dedans de lui-même. Mais, pour qu'il soit encore pacifique pour les autres, il faut premièrement qu'il ne soit point opposé à leurs intérêts, et c'est ce que signifient ces mots, *approuvant le bien;* secondement, qu'il compatisse

l'expression du stagyrite; et l'ordre à son tour produit la paix, d'après l'admirable pensée du saint évêque d'Hippone. Ce sont là comme les deux anneaux qui rattachent au don de sagesse la septième béatitude évangélique.

---

se nobis unit per donum charitatis; et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa quæ est donum, non est causa charitatis, sed magis effectus.

Ad tertium dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 3), ad sapientiam, secundùm quòd est donum, pertinet non solùm contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione, primò occurrit remotio à malis quæ contrariantur sapientiæ : unde et timor dicitur esse « initium sapientiæ, » in quantum facit recedere à malis; ultimum autem est sicut finis, quo omnia ad debitum ordinem redigunturquod pertinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter Jacobus dicit, quòd « sapientia quæ desursum est, » quæ est donum Spiritus sancti, « primùm est pudica, » quasi vitans corruptelas peccati; deinde autem « pacifica, » quod est finalis effectus sapientiæ, propter quod ponitur beatitudo. Jam verò omnia quæ sequuntur, manifestant ea per quæ sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo : nam homini per pudicitiam à corruptelis recedenti primò occurrit quòd, quantum ex se potest, modum in omnibus teneat, et quantum ad hoc dicitur « modesta; » secundò, ut in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat, et quantum ad hoc subdit, « suadibilis; » et hæc duo pertinent ad hoc quòd homo consequatur pacem in seipso. Sed ulteriùs ad hoc quòd homo sit pacificus etiam aliis, primò requiritur ut bonis eorum non repugnet, et hoc est quod dicit : « Bonis consentiens; » secundò,

dans son cœur aux nécessités de son prochain, et qu'il y subvienne en réalité, et c'est ce qu'expriment ces paroles, *pleine de miséricorde et de bons fruits;* troisièmement, il faut que charitablement il s'efforce de corriger les autres de leurs péchés, et tel est le sens de ces paroles, *jugeant sans dissimulation*, c'est-à-dire que, sous prétexte de correction, il ne doit pas chercher à satisfaire sa haine (1).

QUESTION XLVI.

De la folie, qui est l'opposé de la sagesse.

Nous avons à parler maintenant de la folie, qui est l'opposé de la sagesse.

A ce sujet, trois questions se présentent : 1° La folie est-elle opposée à la sagesse? 2° La folie est-elle un péché? 3° A quel vice capital appartient-elle?

(1) Cette explication du texte de saint Jacques, quoique parfaitement appropriée au but de la thèse présente, repose néanmoins sur l'autorité des plus célèbres interprètes de nos Livres saints. Nous pourrions en retrouver les traits principaux dans leurs commentaires. Le vénérable Bède nous en fournit quelques-uns, qu'il a lui-même puisés dans saint Augustin. « Non-seulement la sagesse contemple les choses divines, mais elle en déduit encore des règles supérieures pour diriger les actes humains, » a dit le saint évêque d'Hippone. Bède ajoute : « Non contente de nous éclairer dans ce qui regarde la foi, elle nous guide en ce qui touche les mœurs et la pratique des vertus.... Elle écoute les bons conseils et approuve le bien; car il est d'un homme sage de se montrer docile aux paroles inspirées par le zèle, comme le fit saint Pierre à l'égard de saint Paul; mais il repousse de toutes ses forces les doctrines des impies, soit par ses discours, soit par sa conduite... Autant la sagesse est jalouse de son intégrité, autant elle fuit les contentions et les blasphèmes; car celui qui se croit ou plus savant ou plus parfait que les autres, sera nécessairement entraîné à déchirer la réputation du prochain, ou à nier ses vertus et ses bonnes œuvres.... »

---

quòd defectibus proximi et compatiatur affectu et subveniat effectu, et hoc est quod dicitur : « Plena misericordiâ et fructibus bonis; » tertiò requiritur ut charitativè emendare peccata aliorum satagat, et hoc est quod dicit : « Judicans sine simulatione, » ne scilicet correptionem prætendens, odium intendat explere.

QUÆSTIO XLVI.

De stultitia, quæ sapientiæ opposita est, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de stultitia, quæ opponitur sapientiæ.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm stultitia opponatur sapientiæ. 2° Utrùm stultitia sit peccatum. 3° Ad quod vitium capitale reducatur.

ARTICLE I.

La folie est-elle opposée à la sagesse?

Il paroît que la folie n'est pas opposée à la sagesse. 1° Le contraire de la sagesse paroît être *l'insipidité* (insipientia) (1). Or, la folie paroît ne pas être la même chose que l'insipidité, parce que celle-ci paroît avoir pour objet seulement les choses divines, de même que la sagesse; tandis que la folie se rapporte aux choses soit divines, soit humaines. La folie n'est donc pas opposée à la sagesse.

2° L'un des contraires n'est pas le moyen de parvenir à l'autre. Or, la folie est le moyen de parvenir à la sagesse; car il est dit, I *Cor.*, III, 18 : « Si quelqu'un parmi vous paroît avoir la sagesse de ce monde, qu'il devienne fou pour être vraiment sage. » Donc la folie n'est pas opposée à la sagesse.

3° L'un des contraires ne peut être la cause de l'autre. Or, la sagesse est cause de la folie; car on lit dans *Jérémie*, X, 1 : « Tout homme est devenu insensé par sa propre science; » et la sagesse est une science, d'après ces paroles, *Isai.*, XLVII, 10 : « C'est ta sagesse, c'est ta science qui t'a trompée. » Or, il appartient certes à la folie d'être trompée. Elle n'est donc point opposée à la sagesse.

4° Saint Isidore, *Etym.*, *lib.* X, *ad litt.* S, dit : « Celui-là est fou que le déshonneur n'afflige pas, et qu'une injure trouve insensible. » Mais cette impassibilité appartient à la sagesse spirituelle, comme le dit saint Grégoire, *Moral.*, X, 16 et 17. Donc la folie n'est point opposée à la sagesse.

(1) Il faut remonter au sens étymologique de ce mot, pour y voir à peu près l'équivalent du mot latin *insipientia*. Il faut se souvenir en outre de ce qui a été dit plus haut concernant l'étymologie de *sapientia*, d'après saint Isidore et saint Bernard. Dans la sagesse, avons-nous dit, il y a lumière et saveur, une chose qui répond à l'intelligence, une autre qui répond au sentiment. Sous ce dernier rapport, l'insipidité est bien le contraire de la sagesse. Nous ne

---

ARTICULUS I.

Utrùm stultitia opponatur sapientiæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd stultitia non opponatur sapientiæ. Sapientiæ enim directè videtur opponi insipientia. Sed stultitia non videtur esse idem quod insipientia; quia insipientia videtur esse solùm circa divina, sicut et sapientia; stultitia autem se habet et circa divina et circa humana. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

2. Præterea, unum oppositorum non est via perveniendi ad aliud. Sed stultitia est via perveniendi ad sapientiam; dicitur enim I *ad Cor.*, XIII : « Si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc sæculo, stultus fiat ut sit sapiens. » Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

3. Præterea, unum oppositorum non est causa alterius. Sapientia autem est causa stultitiæ; dicitur enim *Jerem.*, X : « Stultus factus est omnis homo à scientia sua. » Sapientia autem quædam scientia est; et *Isai.*, XLVII, dicitur : « Sapientia tua et scientia tua, hæc decepit te. » Decipi autem ad stultitiam pertinet. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

4. Præterea, Isidorus dicit in lib. *Etymol.* (vel *Originum*, lib. X, cap. 18), quòd « stultus est qui per ignominiam non commovetur ad dolorem, et qui non movetur injuriâ. » Sed hoc pertinet ad sapientiam spiritualem, ut Gregorius dicit in II *Moral.* (cap. 27). Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

Mais le même saint Grégoire dit au contraire, *Moral.*, II, 26, que le don de sagesse est opposé à la folie.

(CONCLUSION. — La folie, qui suppose l'obscurcissement des sens et l'endurcissement du cœur, est opposée au don de sagesse, comme un contraire l'est à son contraire; et la stupidité, qui exprime la privation totale du sens spirituel, lui est opposée d'une manière négative.)

Le mot folie (*stultitia*) paroît venir du mot, *stupor* (stupeur); c'est pourquoi saint Isidore dit, *Etym. lib.* X, *loc. cit.* : « Un fou est celui que la stupeur rend insensible (1). » La folie diffère de la stupidité, d'après le même docteur, parce que la folie suppose un cœur hébété et des sens émoussés, tandis que la stupidité implique la privation totale du sens spirituel. C'est donc avec raison que l'on oppose la folie à la sagesse. « Le mot sage, en effet (*sapiens*), ajoute saint Isidore, comme nous l'avons déjà vu, vient du mot *sapor*, (saveur), parce que, comme le goût est apte à juger de la saveur des aliments, de même la sagesse est apte à distinguer les effets et les causes. » D'où il est évident que la folie est opposée à la sagesse comme son contraire, et la stupidité comme une pure négation (2). Car l'homme stupide manque du sens du jugement, tandis que le fou le possède, mais hébété; le sage, au contraire, l'a subtil et pénétrant.

Je réponds aux arguments : 1° L'insensé (*insipiens*), comme le dit saint

prétendons pas du reste que ce mot rende parfaitement la pensée de l'auteur; mais il nous a paru, dans notre langue, celui qui s'en rapprochoit le plus.

(1) Les étymologies données par le savant évêque de Séville ne sont pas toujours également heureuses. Saint Thomas en fait quelquefois justice, comme nous l'avons vu; d'autres fois il les accepte de confiance et sans en examiner la valeur. Mais quand l'aperçu philologique est dénué de fondement, ce qui est rare, la pensée en elle-même est toujours solide et vraie.

(2) Saint Thomas applique ici un principe de logique dont la vérité n'est pas moins évidente dans la réalité morale que dans la pure théorie : une proposition peut avoir sa contraire et sa contradictoire; la contradictoire dit juste ce qu'il faut pour détruire la proposition directe, et rien au-delà; la contraire pose en outre l'affirmation opposée. Il en est de même par rapport à la sagesse : il peut y avoir simplement absence ou négation de cette vertu; et l'on conçoit en outre un vice qui lui soit positivement et directement opposé. Telle est au fond la pensée développée dans cet article, n'importe les expressions de l'auteur ou celles du traduc-

---

Sed contra est, quod Gregorius dicit in II *Moral.* (cap. 27 vel 36, ut jam suprà), quòd « donum sapientiæ datur contra stultitiam. »

(CONCLUSIO. — Stultitia, quæ sensuum obtusionem et cordis hebetudinem importat, sapientiæ dono contrariè opponitur; fatuitas verò, quæ totalem spiritualis sensus privationem significat, eidem negativè opponitur.)

Respondeo dicendum, quòd nomen stultitiæ à stupore videtur esse sumptum; unde Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* (vel *Originum*, ubi suprà) : « Stultus est qui propter stuporem non movetur. » Et differt stultitia à fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia stultitia importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum; fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensus privationem. Et ideo convenienter stultitia sapientiæ opponitur; sapiens enim, ut ibidem Isidorus dicit, « dictus est à sapore, quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscentiam rerum atque causarum. » Unde patet quòd *stultitia* opponitur sapientiæ sicut contrarium, *fatuitas* autem sicut pura negatio; nam fatuus caret sensu judicandi, stultus autem habet sensum, sed hebetatum, sapiens autem subtilem et perspicacem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Isi-

Isidore, est l'opposé du sage (*sapiens*), privé qu'il est d'un goût qui fait juger et sentir les choses; de sorte que l'*insipidité* et la folie paroissent être une même chose. Or, un homme paroît être fou alors surtout qu'il manque de cette sagesse de jugement qui a pour objet la cause la plus élevée; car s'il ne pèche par le jugement, que pour quelque chose de peu d'importance, on ne dit pas pour cela qu'il soit fou.

2° Comme, d'après ce que nous avons dit, quest. précéd. art. 1, *ad* 1, il y a une mauvaise sagesse qui est appelée la sagesse du siècle, parce qu'elle prend un bien terrestre pour la cause la plus élevée et pour fin dernière; de même aussi, il y a une bonne folie qui est opposée à cette mauvaise sagesse, et qui fait mépriser les choses de la terre; c'est de cette folie que parle l'Apôtre.

3° La sagesse du siècle est celle qui trompe, et qui rend fou à l'égard de Dieu, comme on le voit par l'Apôtre, I *Cor.*, III.

4° L'impassibilité dans les injures vient quelquefois de ce que l'homme n'a point de goût pour les choses terrestres, et ne goûte que les choses du ciel, ce qui appartient à la sagesse de Dieu, comme le dit saint Grégoire au même endroit; quelquefois aussi elle provient de ce que l'homme est absolument stupide à l'égard de toutes choses, comme on le voit dans les aliénés, qui ne discernent point ce que c'est qu'une injure. Et, sous ce rapport, elle appartient absolument à la folie.

teur. Les unes et les autres pourroient être attaquées, sans nul doute; mais la doctrine ne sauroit être contestée, quand une fois on l'a comprise.

---

dorus ibidem dicit, « insipiens contrarius est sapienti, eo quòd sine sapore est discretionis et sensus. » Unde idem videtur esse insipientia cum stultitia. Præcipuè autem videtur aliquis esse stultus, quando patitur defectum in sapientia judicii, quæ attenditur secundùm causam altissimam; nam si deficiat in judicio circa aliquid modicum, non ex hoc vocatur aliquis stultus.

Ad secundum dicendum, quòd sicut est quædam sapientia mala, ut suprà dictum est, quæ dicitur « sapientia sæculi, » quia accipit pro causa altissima et fine ultimo aliquod terrenum bonum; ita etiam est aliqua stultitia bona, huic sapientiæ malæ opposita, per quam aliquis terrena contemnit. Et de hac stultitia loquitur Apostolus.

Ad tertium dicendum, quòd sapientia sæculi est quæ decipit et facit esse stultum apud Deum, ut patet per Apostolum, I *ad Cor.*, III.

Ad quartum dicendum, quòd non moveri injuriis, quandoque quidem contingit ex hoc quòd homini non sapiunt terrena, sed sola cœlestia: unde hoc pertinet ad stultitiam quidem mundi, sed ad sapientiam Dei, ut Gregorius ibidem dicit. Quandoque autem contingit ex hoc quòd homo est simpliciter circa omnia stupidus, ut patet in amentibus, qui non discernunt quid sit injuria: et per hoc pertinet ad stultitiam simpliciter.

ARTICLE II.

La folie est-elle un péché?

Il paroît que la folie n'est pas un péché. 1° Aucun péché ne provient en nous de la nature. Or, il y a des hommes naturellement fous ou insensés. Donc la folie n'est pas un péché.

2° Tout péché est volontaire, d'après saint Augustin, *Lib. de verâ Relig.*, cap. 4. Or, la folie n'est pas volontaire. Elle n'est donc pas un péché.

3° Tout péché est opposé à quelque précepte divin. Or, la folie n'est opposée à aucun précepte divin. Donc elle n'est pas un péché.

Mais il est dit, au contraire, *Prov.*, I, 32 : « La prospérité des insensés les perdra. » Or, personne ne se perd que par le péché. Donc la folie est un péché (1).

(Conclusion. — La folie qui est une sorte de démence naturelle n'est nullement un péché; mais la folie charnelle, par laquelle on se plonge dans les choses terrestres au point de devenir inapte à percevoir les choses divines, n'est pas exempte de péché.)

La folie, comme nous l'avons dit, art. précéd., implique une certaine impuissance dans la faculté de juger, alors surtout qu'il s'agit de la cause suprême, qui est notre fin dernière et notre souverain bien. Or, cette impuissance à juger, en pareille matière, peut venir de deux causes : premièrement, d'une maladie naturelle, comme on le voit dans les aliénés; et une telle folie n'est point un péché; secondement, de ce que l'on plonge son sens moral dans les choses de la terre, ce qui le rend inapte à percevoir les choses divines, d'après ces paroles, I. *Cor.*, II, 14 :

(1) Il s'agit ici de la folie comme impliquant une opposition positive et directe à la sagesse, d'une folie voulue en elle-même ou dans sa cause, ainsi qu'on le verra clairement par l'ensemble de l'article.

ARTICULUS II.

Utrùm stultitia sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd stultitia non sit peccatum. Nullum enim peccatum provenit in nobis à natura. Sed quidam sunt stulti naturaliter. Ergo stultitia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit (lib. *De vera religione*, cap. 4). Sed stultitia non est voluntaria. Ergo non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum opponitur alicui præcepto divino. Sed stultitia nulli præcepto opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, I : « Prosperitas stultorum perdet eos. » Sed nullus perditur nisi pro peccato. Ergo stultitia est peccatum.

(Conclusio. — Stultitia quæ naturalis quædam amentia est, minimè peccatum est; at stultitia carnalis, qua quispiam ita sese rebus terrenis immergit, ut ad res divinas percipiendas ineptus reddatur, peccato non vacat.)

Respondeo dicendum, quòd stultitia, sicut dictum est, importat quemdam stuporem sensus in judicando, et præcipuè circa altissimam causam, quæ est finis ultimus et summum bonum; circa quod aliquis potest pati stuporem in judicando, dupliciter : uno modo, ex indispositione naturali, sicut patet in amentibus, et talis stultitia non est peccatum; alio modo, in quantum immergit homo sensum suum rebus terrenis, ex quo redditur ejus sensus ineptus ad perci-

« L'homme animal ne perçoit pas les choses qui sont de l'Esprit de Dieu; » de même qu'un homme, dont le goût a été altéré par de mauvaises humeurs, ne trouve plus de saveur aux aliments les plus doux. Et ce genre de folie est un péché (1).

Ceci rend évidente la réponse au premier argument.

2° Quoique personne ne veuille être fou, on veut cependant des choses qui conduisent à la folie, comme d'éloigner le sens moral des choses spirituelles, et de le plonger dans les choses terrestres. Et il en faut dire autant pour les autres péchés; ainsi le luxurieux veut le plaisir, sans lequel il ne pécheroit pas, quoiqu'il ne veuille pas le péché, absolument parlant; car il voudroit le plaisir sans le péché.

3° La folie est opposée aux préceptes qui nous sont faits de contempler la vérité. Nous en avons parlé, quest. XVI, quand il s'est agi de la science et de l'intellect.

ARTICLE III.

La folie est-elle engendrée par la luxure?

Il paroît que la folie n'est pas engendrée par la luxure. 1° Saint Grégoire, *Moral.*, XXXI, 17, dans l'énumération qu'il fait des vices qu'engendre la luxure ne compte pas la folie. Elle ne provient donc pas de la luxure.

2° L'Apôtre dit, I *Cor.*, III, 19 : « La sagesse de ce monde est folie devant Dieu; » et, d'après saint Grégoire, *Moral.*, X, 16, « la sagesse de ce monde consiste à cacher son cœur sous le voile de la ruse; » ce qui appartient

(1) En nous montrant que la folie peut être un péché et comment elle peut l'être, l'auteur nous laisse entrevoir déjà quel est le vice capital dont ce péché doit émaner. C'est parce que l'homme se plonge dans les sensations matérielles qu'il perd le goût des choses célestes et divines. Plus haut il avoit démontré que le dégoût des choses divines a pour effet de rejeter l'homme dans les plaisirs des sens, par la raison que le cœur humain ne sauroit demeurer inoccupé. Mais ces deux propositions sont loin de former ce qu'on appelle un cercle vicieux. Saint Thomas nous a plus d'une fois appris qu'il est des choses qui, tour à tour ou même simultanément sont, l'une par rapport à l'autre, principe et conséquence, cause et effet.

---

pienda divina, secundùm illud I *ad Cor.*, II : « Animalis homo non percipit ea quæ Spiritus Dei; » sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore, non sapiunt dulcia; et talis stultitia est peccatum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis stultitiam nullus velit, vult tamen ea ad quæ consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum à spiritualibus et immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis; nam luxuriosus vult delectationem, sine qua non est peccatum, quamvis non simpliciter velit peccatum; vellet enim frui delectatione sine peccato.

Ad tertium dicendum, quòd stultitia opponitur præceptis quæ dantur de contemplatione veritatis, de quibus suprà habitum est, cùm de scientia et intellectu ageretur.

ARTICULUS III.

Utrùm stultitia sit luxuriæ filia.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd stultitia non sit filia luxuriæ. Gregorius enim, XXXI *Moral.* (cap. 17 vel 31), enumerat luxuriæ filias, inter quas tamen non continetur stultitia. Ergo stultitia non procedit ex luxuria.

2. Præterea, Apostolus dicit, I *ad Cor.*, III : « Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum. » Sed, sicut Gregorius dicit, X *Moral.* (cap. 27), « sapientia hujus mundi est cor machinationibus tegere, » quod pertinet ad dupli-

à la duplicité. Donc la folie naît plutôt de la duplicité que de la luxure.

3° Il est des hommes qui très-souvent passent de la colère à la fureur et au délire, deux choses qui tiennent de la folie. Elle vient donc plutôt de la colère que de la luxure.

Mais l'Ecriture dit, au contraire, *Prov.*, VII, 22, en parlant de la fille de débauche : « L'insensé s'empresse de la suivre, et il ne comprend pas qu'il court au devant de ses chaînes. »

(CONCLUSION. — La folie provient surtout de la luxure, c'est avec raison qu'on la nomme sa fille.)

Comme nous l'avons dit, art. précéd., la folie considérée comme péché, provient de ce que le sens spirituel a été tellement émoussé, qu'il n'est plus apte à discerner les choses spirituelles. Or, c'est principalement par la luxure que le sens spirituel de l'homme est plongé dans les choses terrestres; car elle a pour objet les plaisirs les plus dangereux, par lesquels l'ame est tout-à-fait absorbée. C'est pourquoi la folie, considérée comme péché, est surtout engendrée par la luxure (1).

Je réponds aux arguments : 1° C'est le propre de la folie d'inspirer du dégoût pour Dieu et à l'égard de ses dons. Aussi saint Grégoire, parmi les vices engendrés par la luxure, en compte-t-il deux qui appartiennent à la folie, savoir, la haine de Dieu et le désespoir à l'égard des biens futurs; de sorte qu'il divise la folie en deux parties.

2° Ces paroles de l'Apôtre ne doivent pas être prises dans le sens de cause, mais dans celui d'*essence*, parce qu'en effet la sagesse du monde

(1) Notre saint auteur renouvelle ici et présente sous un autre aspect une doctrine qu'il a développée dans son traité de la foi et que nous avons dû remarquer, surtout à cause de ses conséquences pratiques et de ses applications morales. La question XXVe a été consacrée tout entière à nous montrer dans les vices charnels, la luxure et la gourmandise, la cause principale de l'affoiblissement du sens moral et de l'obscurcissement de l'esprit. Si tel est, comme on ne sauroit le révoquer en doute, le funeste résultat des voluptés sensuelles sur l'intelligence éclairée par la foi, ne nous étonnons pas de l'effet qu'elles produisent également sur un cœur qui avoit été le sanctuaire de la charité. Nous avons dit du reste comment la sagesse chrétienne perfectionne en même temps ces deux puissances de l'ame; et nous pouvons comprendre par là comment la luxure produit le vice qui lui est opposé sous ce double rapport et que nous nommons folie.

---

citatem. Ergo stultitia est magis filia duplicitatis quàm luxuriæ.

3. Præterea, ex ira aliqui præcipuè vertuntur in furorem et insaniam, quæ pertinent ad stultitiam. Ergo stultitia magis oritur ex ira quàm ex luxuria.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, VII : « Statim eam sequitur (scilicet meretricem), ignorans quòd ad vincula stultus trahatur. »

(CONCLUSIO. — Stultitiæ vitium ex ipsa luxuria maximè nascitur, et illius filia rectè dicitur. »

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est, stultitia secundùm quòd est peccatum, provenit ex hoc quòd sensus spiritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spiritalia dijudicanda. Maximè autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quæ est circa maximas delectationes, quibus anima maximè absorbetur. Et ideo stultitia, quæ est peccatum, maximè nascitur ex luxuria.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad stultitiam pertinet quòd homo habeat fastidium de Deo et de donis ipsius. Unde duo Gregorius numerat inter filias luxuriæ, quæ pertinent ad stultitiam, scilicet odium Dei et desperationem futuri sæculi, quasi dividens stultitiam in duas partes.

Ad secundum dicendum, quòd verbum illud

est essentiellement folie devant Dieu. Il n'est donc pas nécessaire que tout ce qui tient de la sagesse du monde soit cause de la folie que nous combattons.

3° Comme nous l'avons dit, I, II, quest. XLVIII, art. 2, 3 et 4, la colère, par sa violence, peut agir sur l'organisation même du corps. De là vient qu'elle produit si souvent le genre de folie qui provient d'une lésion corporelle; mais la folie qui provient d'un obstacle spirituel, c'est-à-dire de ce que l'esprit se plonge dans les choses terrestres, est le plus souvent engendrée par la luxure, comme cela a été dit plus haut.

QUESTION XLVII.

De la prudence considérée en elle-même.

Après avoir traité des vertus théologales, nous avons à nous occuper des vertus cardinales; et premièrement de la prudence considérée en elle-même; deuxièmement, des parties qui la constituent; troisièmement, du don qui correspond à cette vertu; quatrièmement des vices qui lui sont opposés; cinquièmement, des préceptes qui ont rapport à cette matière.

Sur le premier point, on pose seize questions : 1° La prudence est-elle dans la volonté ou dans la raison? 2° Si elle est dans la raison, est-ce dans la raison pratique seulement, ou bien aussi dans la raison spéculative? 3° S'occupe-t-elle des choses particulières? 4° Est-elle une vertu? 5° Est-elle une vertu spéciale? 6° Assigne-t-elle leur fin aux vertus morales? 7° Leur fixe-t-elle un milieu? 8° Son acte propre est-ce le commandement? 9° La

---

Apostoli non est intelligendum causaliter, sed essentialiter; quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Unde non oportet quòd quæcumque pertinet ad sapientiam mundi, sint causa hujus stultitiæ.

Ad tertium dicendum, quòd ira, ut suprà dictum est, sua acuitate maximè immutat corporis naturam : unde maximè causat stultitiam, quæ provenit ex impedimento corporali. Sed stultitia quæ provenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maximè provenit ex luxuria, ut dictum est.

QUÆSTIO XLVII.

De prudentia secundum se, in sexdecim articulos divisa.

Consequenter post virtutes theologicas primò considerandum est, circa virtutes cardinales, de prudentia. Et 1° de prudentia secundùm se; 2° de partibus ejus; 3° de dono ei correspondente; 4° de vitiis oppositis; 5° de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum quæruntur sexdecim : 1° Utrùm prudentia sit in voluntate vel in ratione. 2° Si est in ratione, utrùm in practica tantùm, vel etiam in speculativa. 3° Utrùm sit cognoscitiva singularium. 4° Utrùm sit virtus. 5° Utrùm sit virtus specialis. 6° Utrùm præstituat finem virtutibus moralibus. 7° Utrùm constituat medium in eis. 8° Utrùm præcipere sit proprius actus

sollicitude ou la vigilance appartient-elle à cette vertu? 10° La prudence s'étend-elle au gouvernement de la multitude? 11° La prudence qui a pour objet le bien particulier, est-elle la même que celle qui s'étend au bien commun? 12° La prudence se trouve-t-elle dans les sujets, ou seulement dans les chefs? 13° Se trouve-t-elle dans les méchants? 14° Se trouve-t-elle dans tous les bons? 15° Nous vient-elle de la nature? 16° Se perd-elle par l'oubli?

ARTICLE I.

La prudence est-elle dans la puissance intellective, ou dans la puissance appétitive?

Il paroît que la prudence n'est pas dans la puissance intellective, mais bien dans la puissance appétitive. 1° Saint Augustin dit, *De morib. Eccles.*, XV : « La prudence est l'amour qui choisit avec discernement les choses qui lui sont un moyen, en les distinguant de celles qui lui sont un obstacle. » Or, l'amour n'est pas dans la puissance intellective, mais bien dans la puissance appétitive. Donc la prudence est dans la puissance appétitive.

2° D'après la définition qui précède, c'est le propre de la prudence de choisir avec discernement. Or, choisir, est un acte de la puissance appétitive, comme nous l'avons vu, I, II, quest. XIII, art. 2. La prudence n'est donc pas dans la puissance intellective, mais dans la puissance appétitive.

3° Aristote dit, *Ethic.*, VI, 5, « dans un art, il vaut mieux pécher volontairement que par ignorance; mais à l'égard de la prudence, de même qu'à l'égard des vertus, c'est tout le contraire. » Or, les vertus morales dont il s'agit ici, sont dans la partie appétitive, tandis que l'art est dans

---

ejus. 9° Utrùm sollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam. 10° Utrùm prudentia se extendat ad regimen multitudinis. 11° Utrùm prudentia, quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune. 12° Utrùm prudentia sit in subditis, an solùm in principibus. 13° Utrùm inveniatur in malis. 14° Utrùm inveniatur in omnibus bonis. 15° Utrùm insit nobis à natura. 16° Utrùm perdatur per oblivionem.

ARTICULUS I.

Utrùm prudentia sit in vi cognoscitiva, an in appetitiva.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd prudentia non sit in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva. Dicit enim Augustinus in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 16) : « Prudentia est amor, ea quibus adjuvatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter eligens. » Sed amor non est in vi cognoscitiva, sed in appetitiva. Ergo prudentia est in vi appetitiva.

2. Præterea, sicut ex prædicta diffinitione apparet, ad prudentiam pertinet eligere sagaciter. Sed electio est actus appetitivæ virtutis, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 13, art. 1). Ergo prudentia non est in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva.

3. Præterea, Philosophus dicit in VI *Ethicorum* (1), quòd « in arte quidem volens peccans, eligibilior est; circa prudentiam autem minùs, quemadmodum et circa virtutes. » Sed virtutes morales, de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitiva, ars autem in ratione. Ergo

(1) Ut in antiquis cap. 4, sed in græco-lat. cap. 5, sic planiùs : *In arte quidem qui sponte peccat, eligibilior est vel potior* (αἱρετώτερος), *minùs autem eligibilis qui circa prudentiam, ut et circa virtutes, etc.*

la raison. Donc la prudence est plutôt dans la partie appétitive que dans la raison.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *Quæst. lib.* LXXXIII, *Quæst.* LXI : « La prudence est la connoissance des choses que l'on doit rechercher et de celles que l'on doit éviter (1). »

(Conclusion. — La prudence, qui nous fait juger de l'avenir par le passé et par le présent, doit résider dans la partie cognitive et raisonnable.)

D'après saint Isidore, *Etym. lib.* X, *ad litt.* P, « on appelle prudent celui qui voit pour ainsi dire de loin (*quasi porro videns*), parce que sa perspicacité lui fait prévoir la solution des choses incertaines (2). » Or, la vision appartient à la puissance cognitive, et non à la puissance appétitive. D'où il est manifeste que la prudence appartient directement à la puissance intellective, et non à la puissance sensitive, puisque par celle-ci on connoît seulement les objets présents qui s'offrent aux sens. Or, connoître l'avenir par le présent et par le passé, ce qui est l'effet de la prudence, est un acte propre de la raison, parce que cela exige une certaine comparaison. Reste donc qu'à proprement parler, la prudence est dans la raison.

Je réponds aux arguments : 1° Comme nous l'avons dit, part. I, quest.

(1) Telle est la définition que saint Augustin donne de la prudence. Aristote l'avoit définie, *Ethic.*, VI, 5 : « Une habitude active guidée par la raison vraie touchant les biens de l'homme. » Le stagyrite a dit encore, comme notre saint auteur le rappellera dans l'article suivant, que la prudence est « la droite raison appliquée aux choses pratiques. » A la suite de ces deux maîtres, et s'inspirant évidemment de leur pensée, les théologiens ont donné de la prudence diverses définitions conformes aux règles de l'école et qui ne diffèrent guère que par les termes. Les uns ont dit : « La prudence est une vertu intellective qui nous fait distinguer en toute occurrence ce qui est honnête de ce qui est honteux. » Les autres la définissent : « Une habitude intellective qui dirige les actions humaines selon la droite raison, dans toutes les circonstances qui peuvent se présenter. » Saint Thomas ne nous donne pas, il est vrai, une définition proprement dite de la prudence; mais cette première thèse a surtout pour objet d'en déterminer la véritable notion, et cette notion s'éclaircira et se confirmera de plus en plus dans les thèses subséquentes.

(2) Cette étymologie est également donnée par Boëce *De consol.*, lib. V. pros. 6. Ce même philosophe met la prudence en tête des vertus morales, comme l'a fait ici saint Thomas, comme l'avoient fait auparavant saint Ambroise, saint Augustin et saint Grégoire

---

prudentia magis est in parte appetitiva quàm in ratione.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.* (qu. 61) : « Prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum. »

(Conclusio. — Prudentiam, qua futura ex præteritis et præsentibus judicamus, in parte cognoscitiva ac rationali esse oportet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Isidorus dicit in lib. *Etymolog.*, « prudens dicitur quasi porrò videns. Perspicax enim est, et incertorum prævidet casus. » Visio autem non est virtutis appetitivæ, sed cognoscitivæ. Unde manifestum est quòd prudentia directè pertinet ad vim cognoscitivam, non autem ad vim sensitivam; quia per eam cognoscuntur solùm ea quæ præstò sunt et sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex præsentibus vel præteritis, quod pertinet ad prudentiam, propriè rationis est; quia hoc per quamdam collationem agitur. Unde relinquitur quòd prudentia propriè sit in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà

LXXXII, art. 4, la volonté meut toutes les puissances à produire leurs actes. Or, le premier acte de la puissance appétitive est l'amour, comme nous l'avons vu, I, II, quest. XXIII, art. 1 et 2. Ainsi donc, on donne à la prudence le nom d'amour, non pas dans le sens absolu, mais en tant que l'amour porte l'esprit à un acte de prudence; ce qui fait ajouter à saint Augustin : « La prudence, c'est l'amour discernant très-bien ce qui lui est un moyen de tendre vers Dieu, de ce qui peut lui être un obstacle; » et on dit que l'amour discerne, en ce sens qu'il porte la raison à faire acte de discernement.

2° L'homme prudent considère les choses qui sont éloignées, en tant qu'elles peuvent lui être ou un moyen ou un obstacle pour les devoirs qu'il a présentement à remplir. D'où il est évident que les choses que la prudence considère, se rapportent à d'autres, comme à leur fin. Or, parmi les choses se rapportant à une fin, on distingue le conseil qui réside dans la raison, et l'élection, dans la partie appétitive. De ces deux moyens, le conseil appartient plus proprement à la prudence; car, dit Aristote, *Ethic.*, VI, 5 : « L'homme prudent est un bon conseiller. » Mais comme l'élection présuppose le conseil, puisqu'elle est l'acte de la partie appétitive mue par le conseil de la raison (1), ainsi que le dit Aristote, *Ethic.*, III, 3, il s'ensuit qu'elle peut être attribuée à la prudence *conséquemment*, c'est-à-dire en tant que celle-ci dirige l'élection par ses conseils.

3° Le mérite de la prudence ne consiste pas dans la seule considération des choses, mais aussi dans leur mise en œuvre, ce qui est la fin de la raison pratique. C'est pourquoi si la mise en œuvre présente quelque dé-

(1) Il faut voir dans le traité des actes humains, au commencement de la seconde partie de la *Somme*, l'ordre que l'auteur établit entre ces différents actes, le conseil, le jugement, l'élection, le commandement; puis la manière dont il définit chacun de ces actes; les puissances de l'ame enfin auxquelles il les attribue. Si l'on ignore ces principes, ou si l'on n'en a qu'une notion vague et incomplète, on n'est pas en droit de s'étonner ni de se plaindre des difficultés qu'on rencontre dans l'étude de saint Thomas. L'obscurité qu'on reproche au maître n'existe le plus souvent que dans l'esprit du disciple.

---

dictum est (I. part., qu. 82, art. 4), voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitivæ virtutis est amor, ut suprà habitum est. Sic ergo prudentia dicitur esse amor, non quidem essentialiter, sed in quantum amor movet ad actum prudentiæ. Unde et postea subdit Augustinus, quòd « prudentia est amor discernens ea quibus adjuvetur ad tendendum in Deum, ab his quibus prudentia impediri potest. » Dicitur autem amor discernere, in quantum movet rationem ad discernendum.

Ad secundum dicendum, quòd prudens considerat ea quæ sunt procul, in quantum ordinantur ad juvandum vel impediendum ea quæ sunt præsentialiter agenda. Unde patet quòd ea quæ considerat prudentia, ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quæ sunt ad finem, est consilium in ratione, et electio in appetitu : quorum duorum consilium magis propriè pertinet ad prudentiam; dicit enim Philosophus in VI *Ethic.*, quòd « prudens est benè consiliativus. » Sed quia electio præsupponit consilium (est enim « appetitus præconsiliati, » ut dicitur in III *Ethic.*), ideo etiam eligere potest attribui prudentiæ consequenter, in quantum scilicet electionem per consilium dirigit.

Ad tertium dicendum, quòd laus prudentiæ non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicæ rationis. Et ideo, si in hoc defectus accidat, maximè est contrarium prudentiæ; quia sicut

faut, ce défaut est éminemment contraire à la prudence, parce que la fin étant ce qu'il y a de meilleur en toute chose, les défauts qui se rapportent à la fin sont aussi ce qu'il y a de pire. D'où Aristote conclut que la prudence ne réside pas, comme l'art, dans la raison; car, comme nous l'avons dit, I, II, quest. LVII, art. 4, elle s'applique à l'action, ce qui se fait par la volonté.

ARTICLE II.

La prudence est-elle seulement du ressort de la raison pratique, ou l'est-elle aussi de la raison spéculative?

Il paroît que la prudence n'est pas du ressort de la raison pratique seulement, mais qu'elle l'est aussi de la raison spéculative. 1° Il est dit, *Proverb.*, X, 23 : « La sagesse, pour l'homme c'est la prudence. » Or, la sagesse consiste plus spécialement dans la contemplation. Donc la prudence aussi.

2° Saint Ambroise dit, *De offic.*, I, 24 : « La prudence s'occupe de la recherche du vrai, et inspire le désir d'une science plus complète. » Or, cette fonction appartient à la raison spéculative. La prudence réside donc aussi dans la raison spéculative.

3° Le Philosophe, comme on le voit, *Ethic.*, VI, 1, place l'art et la prudence dans la même partie de l'ame. Or, l'art n'est pas seulement pratique, il est aussi spéculatif, comme on le voit par les arts libéraux. Donc la prudence aussi est tout à la fois pratique et spéculative.

Mais Aristote dit, au contraire, *Ethic.*, VI, 5: « La prudence est la droite raison appliquée à ce que l'on doit faire. » Or, cette qualité n'appartient qu'à la raison pratique. Donc la prudence ne réside également qu'en elle.

(Conclusion. — Comme il appartient à l'homme prudent de donner

---

finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem, est pessimus. Unde ibidem Philosophus subdit, quòd « prudentia non est solùm cum ratione sicut ars. » Habet enim, ut dictum est, applicationem ad opus, quod fit per voluntatem.

ARTICULUS II.

Utrùm prudentia pertineat solùm ad rationem practicam, an etiam ad speculativam.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia non solùm pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad speculativam. Dicitur enim *Proverb.*, X : « Sapientia est viro prudentia. » Sed sapientia principaliùs consistit in contemplatione. Ergo et prudentia.

2. Præterea, Ambrosius dicit in I *De officiis* : « Prudentia in veri investigatione versatur, et scientiæ plenioris infundit cupiditatem. » Sed hoc pertinet ad rationem speculativam. Ergo prudentia consistit etiam in ratione speculativa.

3. Præterea, in eadem parte animæ ponitur à Philosopho ars et prudentia, ut patet in VI *Ethic.* (ubi suprà). Sed ars non solùm invenitur practica, sed etiam speculativa, ut patet in artibus liberalibus. Ergo etiam prudentia invenitur et practica et speculativa.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI *Ethic.* (ubi suprà), quòd « prudentia est recta ratio agibilium. » Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam. Ergo prudentia non est nisi in ratione practica.

(Conclusio. — Cùm bonum consilium dare

(1) De his etiam 1, 2, qu. 57, art. 3; ut et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 4.

de bons conseils, la prudence ne consiste que dans la raison pratique.)

D'après Aristote, *Ethic.*, VI, 5, « il appartient à l'homme prudent de donner de bons conseils; » et le conseil a pour objet ce que nous devons faire pour atteindre telle fin. Or, la raison de ce que nous devons faire pour atteindre une fin, est la raison pratique. D'où il est manifeste que la prudence ne consiste que dans la raison pratique.

Je réponds aux arguments : 1° Comme nous l'avons dit, quest. XLV, art. 1 et 3, la sagesse considère la cause la plus élevée, absolument parlant. Par conséquent, la considération de la cause la plus élevée dans un genre quelconque, appartient à la sagesse, dans ce même genre. Or, dans le genre des actes humains, la cause la plus élevée, c'est la fin commune à toute la vie humaine, et c'est cette fin qui est l'objet de la prudence; car Aristote dit, *Ethic.*, VI, 5 et 9, que, comme celui qui raisonne bien relativement à une fin particulière, à la victoire, par exemple, est appelé prudent, non pas d'une manière absolue, mais dans ce genre, ainsi dans les choses de la guerre; de même celui qui raisonne bien sur tout ce qu'embrasse une bonne vie, est appelé prudent d'une manière absolue. D'où il est manifeste que la prudence, c'est la sagesse dans les choses humaines, mais non la sagesse absolue, parce qu'elle n'a point pour objet la cause absolument la plus élevée, son objet étant le bien humain, lequel n'est pas le meilleur de tous les biens. Et voilà pourquoi il est dit expressément que la prudence, pour l'homme, c'est la sagesse, mais non la sagesse absolue.

2° Saint Ambroise, et même Cicéron, *De juvent.*, II, prennent dans un sens plus large le nom de prudence, pour toute connoissance humaine soit spéculative, soit pratique. Toutefois on peut dire que l'acte même de

---

ad prudentem spectet, non nisi in ratione practica prudentia consistit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in VI *Ethic.* (ut suprà), « prudentis est benè posse consiliari. » Consilium autem est de his quæ sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quæ sunt agenda propter finem, est ratio practica. Unde manifestum est quòd prudentia non consistit nisi in ratione practica.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causæ altissimæ in quolibet genere, pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitæ humanæ, et hunc finem intendit prudentia; dicit enim Philosophus in VI *Ethic.*, quòd sicut ille qui ratiocinatur benè ad aliquem finem particularem, putà ad victoriam, dicitur esse prudens, non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui benè ratiocinatur ad totum *benè vivere* (1), dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quòd prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum. Hoc autem non est optimum eorum quæ sunt. Et ideo signanter dicitur, quòd « prudentia est sapientia viro, » non autem sapientia simpliciter.

Ad secundum dicendum, quòd Ambrosius (ubi suprà), et etiam Tullius (lib. II *De inventione*), nomen prudentiæ largiùs sumunt pro qualibet cognitione humana, tam speculativa quàm practica. Quamvis dici possit quòd ipse

(1) Ex græco πρὸς τὸ εὖ ζῆν, id est *ad totam bonam vitam; sive ad totam vitam benè se ordinatè componendam.*

la raison spéculative, en tant que volontaire, est du ressort de l'élection et du conseil, quant à son exercice; par conséquent, il tombe à cet égard sous le domaine de la prudence. Mais quant à son espèce, c'est-à-dire considéré par rapport à son objet, qui est le vrai nécessaire, il n'appartient ni au conseil, ni à la prudence (1).

3° Toute application de la droite raison à une chose pratique, est du ressort de l'art, mais il appartient à la prudence d'appliquer la droite raison aux choses qui sont du domaine du conseil; et de ce nombre sont celles qui n'offrent pas de moyens fixes pour arriver à leur fin, comme il est dit, *Ethic.*, III, 3. Puis donc que la raison spéculative produit des choses, telles que le syllogisme, la proposition, et autres du même genre, dans lesquelles on procède par des voies fixes et déterminées, il s'ensuit que ces choses sont du domaine de l'art, et non de la prudence. Et voilà pourquoi il y a des arts spéculatifs, tandis qu'il n'y a pas de prudence spéculative.

ARTICLE III.

La prudence connoît-elle les choses particulières?

Il paroît que la prudence ne connoît pas les choses particulières. 1° La prudence est dans la raison, comme nous l'avons dit, art. 1 et 2. Or, la

(1) Si les Latins pouvoient quelquefois dans un sens plus large et moins rigoureux, étendre le mot prudence à toute connoissance, même spéculative, ayant pour objet plus ou moins éloigné le règlement des mœurs, l'usage qui a prévalu dans notre langue donne complètement raison aux principes posés par saint Thomas dans cet article : le mot prudence porte uniquement à notre esprit l'idée d'une connoissance pratique et qui a trait à la morale. Sous ce dernier rapport, il est vrai qu'il y a une sorte d'exception, puisque ce mot s'applique souvent aux affaires ou aux entreprises qui n'ont pour but que des intérêts matériels. C'est là cette prudence des enfants du siècle dont il est parlé dans l'Evangile. Mais, au point de vue théologique, où même simplement rationnel, ce n'est là qu'une fausse prudence, et le mot se trouve détourné de sa signification véritable.

Sous le rapport de la pratique il n'y a pas, que nous sachions, d'exceptions possibles dans notre langue. La prudence n'a plus lieu quand il s'agit de pure théorie, encore moins quand

---

actus speculativæ rationis, secundùm quòd est voluntarius, cadit sub electione et consilio quantum ad suum exercitium, et per consequens cadit sub ordinatione prudentiæ. Sed in quantum ad suam speciem, prout comparatur ad objectum, quod est *verum necessarium*, non cadit sub consilio, nec sub prudentia.

Ad tertium dicendum, quòd omnis applicatio rationis rectæ ad aliquid factibile, pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectæ ad ea de quibus est consilium; et hujusmodi sunt, in quibus non sunt viæ determinatæ perveniendi ad finem, ut dicitur in III *Ethic.* Quia ergo ratio speculativa quædam facit, putà syllogismum, propositionem et alia hujusmodi, in quibus proceditur secundùm certas et determinatas vias, inde est quòd respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiæ. Et ideo invenitur aliqua ars speculativa, non autem aliqua prudentia.

ARTICULUS III.

Utrùm prudentia sit cognoscitiva singularium.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia non sit cognoscitiva singularium. Prudentia enim est in ratione, ut dictum est

(1) De his etiam infrà, in hac eadem quæst., art. 15, et qu. 49, art. 2, ad 1, et art. 5, ad 2, et art. 7, in corp.

raison s'occupe des choses universelles, d'après ce qui est dit, *Phys.*, I, 49. Donc la prudence ne connoît que les choses universelles.

2° Les choses particulières sont infinies. Or, ce qui est infini ne peut être compris par la raison. Donc la prudence, qui est la droite raison, n'a point pour objet les choses particulières.

3° C'est par les sens que l'on connoît les choses particulières. Or, la prudence ne réside pas dans les sens; car beaucoup de gens ont les sens extérieurs très-subtils, qui néanmoins ne sont pas prudents. La prudence ne s'occupe donc pas des choses particulières.

Mais Aristote dit, au contraire, *Ethic.*, VI, 7 : « La prudence ne s'occupe pas des choses universelles seulement, mais elle doit encore connoître les choses particulières. »

(Conclusion. — Il appartient à l'homme prudent de connoître, non-seulement les principes généraux de la raison pratique, mais encore les principes particuliers qui sont l'objet des opérations.)

Comme nous l'avons déjà dit, art. 1, il appartient à la prudence, non-seulement de considérer les principes en spéculation, mais encore de les appliquer aux choses, ce qui est le fait de la raison pratique. Or, on ne peut pas appliquer une chose à une autre, d'une manière convenable, si on ne les connoît pas toutes les deux, c'est-à-dire ce que l'on veut appliquer et ce à quoi on veut l'appliquer. Et comme les opérations ont pour objet les choses particulières, il s'ensuit nécessairement que l'homme prudent doit connoître, et les principes universels de la raison, et les choses particulières qui sont l'objet des opérations.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique la raison ait premièrement et principalement pour objet ce qui est universel, elle peut néanmoins ap-

il s'agit de sciences exactes; car ici la volonté elle-même se trouve en quelque sorte exclue, puisque les principes et les conclusions s'imposent nécessairement à l'intelligence, du moment où l'on consent à s'occuper de ces matières, unique chose qui dépende de la volonté. C'est ce que dit saint Thomas dans cette première réponse.

(art. 1 et 3). Sed ratio est universalium, ut dicitur in I *Physic.* (text. 48). Ergo prudentia non est cognoscitiva nisi universalium.

2. Præterea, singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi à ratione. Ergo prudentia, quæ est ratio recta, non est singularium.

3. Præterea, particularia per sensum cognoscuntur. Sed prudentia non est in sensu; multi enim habentes sensus exteriores perspicaces, non sunt prudentes. Ergo prudentia non est singularium.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd « prudentia non est universalium solùm, sed oportet etiam singularia cognoscere. »

(Conclusio. — Ad prudentiam pertinet, non modò universalia rationis practicæ principia cognoscere, sed et singularia, circa quæ operationes contingunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, ad prudentiam pertinet non solùm consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quæ est finis practicæ rationis. Nullus autem potest convenienter alteri aliquid applicare, nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est, et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quòd prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quæ sunt operationes.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio primò quidem et principaliter est universalium. Potest tamen universales rationes ad particularia ap-

pliquer les principes universels à des choses particulières ; ainsi les conséquences des syllogismes ne sont pas seulement universelles, mais encore particulières, parce que l'intellect, par une sorte de réflexion (1), s'étend à la matière, comme le dit Aristote, *De anima*, III, 10.

2° La raison humaine ne pouvant comprendre ce qu'il y a d'infini dans les choses particulières, il s'ensuit que « nos prévisions sont incertaines, » comme l'Ecriture le dit, *Sap.*, VI. Toutefois l'expérience ramène ces infinis particuliers à quelques finis, ceux qui arrivent le plus souvent, et dont la connoissance suffit à la prudence humaine.

3° Comme le dit Aristote, *Ethic.*, VI, 8, la prudence ne consiste pas dans les sens extérieurs, par lesquels nous connoissons les choses sensibles propres à chacun d'eux, mais dans le sens intérieur, lequel perfectionné par la mémoire et par l'expérience, juge facilement des choses particulières. Ce n'est pas cependant qu'elle réside dans le sens intérieur, comme dans son principal sujet; car elle réside principalement dans la raison; et c'est par une certaine application qu'elle parvient jusqu'au sens intérieur.

(1) La prudence, a-t-il été dit dans le 1er article, réside essentiellement dans l'intellect. Mais l'auteur a démontré dans la première partie, quest. LXXXVI, art. 1, et dans son traité de la vérité, quest. X, art. 5, que l'intellect ne connoît pas les choses particulières ou les individualités. Comment se fait-il dès-lors que la prudence les connoisse? Telle est la difficulté à laquelle l'auteur vient de répondre dans cet article. Il est vrai que, dans les conditions de la vie présente, l'intellect ne peut pas connoître les êtres particuliers d'une manière directe; il ne connoît ainsi, d'après la philosophie péripatéticienne telle que nous l'avons vû dans saint Thomas, que ce qui lui est représenté par une espèce intelligible, et l'espèce intelligible étant dégagée de tout élément d'individualisation, ne représente pas directement les êtres particuliers, mais bien les natures universelles. D'une manière indirecte, toutefois, et par une sorte de réflexion, comme le dit notre saint docteur, l'intellect peut connoître les choses particulières; et par conséquent la prudence le peut aussi.

Voici comment cela se trouve expliqué dans l'un des meilleurs commentateurs de la *Somme* : de la connoissance qu'il a de son objet, qui est toujours une nature universelle d'après ce qui vient d'être dit, l'intellect revient à la connoissance de son acte propre, de là encore il arrive à connoître l'espèce qui est le principe de son acte; et ultérieurement le fantôme même ou l'image sensible d'où l'espèce a été dégagée : c'est ainsi que l'intellect et par là même la prudence peuvent obtenir une certaine connoissance des êtres individuels ou des choses particulières.

---

plicare. Unde syllogismorum conclusiones non solùm sunt universales, sed etiam particulares; quia intellectus per quamdam reflexionem se ad materiam extendit, ut dicitur in III *De anima* (text. 10).

Ad secundum dicendum, quòd quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi, inde est quòd sunt « incertæ providentiæ nostræ, » ut dicitur *Sap.*, IX (1). Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quæ ut in pluribus accidunt; quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et per experimentum ad promptè judicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quòd prudentia sit in sensu interiori, sicut in subjecto principali; sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad hujusmodi sensum.

(1) Seu *pavida tuta vel secura intelligentiæ nostræ* aut *cogitationes*, ex græco ἐπιφραλαῖς αἱ ἡμῶν διάνοιαι.

ARTICLE IV.

La prudence est-elle une vertu?

Il paroît que la prudence n'est pas une vertu. 1° Saint Augustin, *De lib. arb.* I, 13, dit que « la prudence est la science des choses que l'on doit rechercher, et de celles que l'on doit éviter. » Or, la science est distincte de la vertu, comme cela est démontré, *De prædic.* cap. *De qualit.* Donc la prudence n'est point une vertu.

2° Il n'y a pas la vertu de la vertu. Mais il y a la vertu de l'art, comme le dit Aristote, *Ethic.*, VI, 5. Donc l'art n'est pas une vertu. Or, l'art renferme la prudence, puisqu'il est dit, II. *Paralip.*, II, 14, au sujet du roi Hiram : « Il savoit graver toutes sortes de figures et inventer prudemment tout ce qu'exige l'exécution de chaque espèce d'ouvrage. » La prudence n'est donc pas une vertu.

3° Aucune vertu ne peut être immodérée (1). Or, telle est la prudence; autrement l'Ecriture diroit en vain, *Prov.*, XXIII, 4 : « Mettez des bornes à votre prudence. » Elle n'est donc pas une vertu.

Mais saint Grégoire affirme, au contraire, *Moral.*, II, 27, que la prudence, la tempérance, la force et la justice forment quatre vertus.

(Conclusion. — Puisque l'application de la droite raison aux actes appartient à la prudence, elle n'est pas seulement une vertu intellectuelle, mais elle est encore et nécessairement une vertu morale.)

Comme nous l'avons dit, I, II, quest. LV, art. 2 et 3, et quest. LVI,

(1) Puisque l'essence de la vertu consiste, comme nous l'avons vu plusieurs fois dans notre saint auteur, à atteindre, sans la dépasser, la mesure des actes humains. Cette mesure, avons-nous également vu, se trouve immédiatement dans la raison humaine, et dans la raison divine, d'une manière éloignée et supérieure; réalisée dans notre vie, c'est la vertu elle-même. C'est là ce qui fait dire à saint Augustin que nul ne sauroit abuser de la vertu.

ARTICULUS IV.

Utrùm prudentia sit virtus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia non sit virtus. Dicit enim Augustinus in I *De libero arbit.* (cap. 18), quòd « prudentia est appetendarum et vitandarum rerum scientia. » Sed scientia contra virtutem dividitur, ut patet in *Prædicamentis* (cap. *De qualitate*). Ergo prudentia non est virtus.

2. Præterea, virtutis non est virtus. Sed artis est virtus, ut Philosophus dicit in VI *Ethic.* Ergo ars non est virtus. Sed in arte est prudentia; dicitur enim II *Paralip.*, II, de Hiram, quòd « sciebat cælare omnem sculpturam, et adinvenire prudenter quodcumque in opere necessarium est. » Ergo prudentia non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia est immoderata, alioquin frustra diceretur in *Proverb.*, XXIII : « Prudentiæ tuæ pone modum. » Ergo prudentia non est virtus.

Sed contra est, quòd Gregorius in II *Moral.*, prudentiam, temperantiam, fortitudinem et justitiam dicit esse quatuor virtutes.

(Conclusio. — Cùm applicatio rectæ rationis ad prudentiam spectet, in ipsa necessariò non modò intellectualis, sed et moralis virtus est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cùm de virtutibus in communi agere-

(1) De his etiam infrà, qu. 55, art. 1, ad 1; et 1, 2, qu. 37, art. 5, ad 3; et qu. 61, art. 1, in corp.

art. 1, en traitant des vertus en général, la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède et qui rend bonnes ses œuvres. Or, le mot *bon* peut se prendre de deux manières : d'abord, matériellement, pour tout ce qui est bon; en second lieu, formellement, pour le bon envisagé comme tel. Ce qui est bon, dans ce dernier sens, est l'objet de la puissance appétitive. Si donc il y a des habitudes qui règlent les opérations de la raison, abstraction faite de la droiture de l'appétit, ce sont là des vertus moins parfaites, en ce qu'elles se rapportent à une chose matériellement bonne, c'est-à-dire à ce qui est bon, sans être envisagé comme tel. Mais les habitudes qui ont pour objet de régler la puissance appétitive, ont une plus grande mesure de vertu, en ce qu'elles ont pour objet, non-seulement ce qui est matériellement bon, mais encore ce qui l'est formellement, c'est-à-dire ce qui est bon en soi et dans notre pensée. Or, il appartient à la prudence, comme nous l'avons dit, art. 1 et 3, d'appliquer à l'œuvre la droite raison, ce qui suppose que l'appétit est lui-même réglé. C'est pourquoi la prudence n'a pas seulement le caractère de vertu qu'ont les autres vertus intellectuelles, mais encore celui qu'ont les vertus morales, parmi lesquelles on la compte (1).

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin, dans ce passage, prend le mot *science*, dans un sens large, pour toute raison droite.

2° Aristote dit qu'il y a la vertu de l'art, parce que l'art n'implique pas la droiture de l'appétit; et par conséquent, pour que l'homme use de

(1) Il résulte de tout cela que la prudence est la mesure et la règle des autres vertus morales; en leur appliquant la lumière de la raison, elle leur imprime le caractère même de la vertu. Sans doute, les vertus morales, ayant leur siége dans l'appétit, inclinent suffisamment l'homme vers leurs objets respectifs; la justice à rendre à chacun son droit; la force à ne pas se laisser abattre par le malheur ou effrayer par le danger; la tempérance à se contenter de peu. Comme il n'y a pas cependant de vertu réelle là où n'est pas observé le milieu déterminé par la raison, c'est-à-dire quand l'acte n'est pas accompagné des circonstances voulues, il faut nécessairement qu'il y ait dans l'intellect une autre vertu dont la lumière dirige celles que nous venons de nommer, leur fasse prendre les moyens convenables et les renferme dans les circonstances sans lesquelles il n'existe pas d'acte véritablement vertueux. Et c'est là le rôle que notre saint auteur assigne à la prudence.

---

tur (1, 2, qu. 55), « virtus est quæ bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit. » Bonum autem potest dici dupliciter : uno modo materialiter, pro eo quod est bonum; alio modo formaliter, secundùm rationem boni. Bonum autem, in quantum hujusmodi, est objectum appetitivæ virtutis. Et ideo, si qui habitus sunt qui faciant rectam considerationem rationis, non habito respectu ad rectitudinem appetitûs, minùs habent de ratione virtutis tanquam ordinantes ad bonum materialiter, id est ad id quod est bonum, non sub ratione boni. Plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitûs, quia [illegible]inat bonum non solùm materialiter, sed etiam formaliter, id est id quod est bonum sub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est, applicatio rectæ rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solùm habet rationem virtutis, quam habent aliæ virtutes intellectuales, sed etiam habet rationem virtutis, quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ibi largè accipit scientiam pro qualibet recta ratione.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus dicit, « artis esse virtutem, » quia non importat rectitudinem appetitûs. Et ideo, ad hoc quòd homo rectè utatur arte, requirit quòd habeat

son art avec droiture, il faut qu'il possède la vertu, laquelle produit la droiture de l'appétit. Mais la prudence n'est point comprise dans l'art, soit parce que tout art se propose une fin particulière, soit parce qu'il emploie des moyens déterminés pour atteindre sa fin. On dit cependant, par analogie, qu'un homme procède avec prudence pour ce qui est de son art. Il y a aussi des arts dans lesquels le conseil est nécessaire, parce que, pour atteindre leur fin, ils emploient des moyens indéterminés; telles sont la médecine et la navigation (1), comme le dit Aristote, *Ethic.*, III, 3.

3° Cette parole du Sage ne veut point dire que l'on doit modérer la prudence elle-même, mais que l'on doit régler toutes choses selon la prudence (2).

ARTICLE V.

La prudence est-elle une vertu spéciale?

Il paroît que la prudence n'est pas une vertu spéciale. 1° Aucune vertu spéciale n'est comprise dans la définition générale de la vertu; et celle-ci se définit, *Ethic.*, II, 6 : « Une habitude élective qui consiste dans un milieu, qui nous est signalé par la raison, telle qu'on la trouve dans un homme sage. » Or, la droite raison n'est autre chose que la prudence, comme on le voit, *Ethic.*, VI, 5. Donc la prudence n'est pas une vertu spéciale.

2° Aristote dit, *Ethic.*, VI, 12, que la vertu morale fait atteindre la fin,

(1) Assez improprement appelées sciences, tant elles laissent de place aux tatonnements et aux conjectures; ce qui nous a fait les nommer ailleurs, toujours à la suite de nos maîtres, Aristote et saint Thomas, des sciences conjecturales. Voilà pourquoi elles admettent, disons mieux, elles exigent l'intervention de la prudence. La prudence ne peut s'exercer que là où il y a incertitude dans les voies et les moyens; elle n'a rien à voir dans les sciences exactes ni même dans les arts dont les procédés sont invariables.

(2) Peut-être est-il question en cet endroit de la prudence terrestre ou mondaine,

---

virtutem quæ faciat rectitudinem appetitùs. Prudentia autem non habet locum in his quæ sunt artis, tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem, tum quia ars habet determinata media per quæ pervenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quæ sunt artis, per similitudinem quamdam. In quibusdam autem artibus propter incertitudinem eorum quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali et in navigatoria, ut dicitur in III *Ethic.* (cap. 5 vel 7, non ut priùs 3).

Ad tertium dicendum, quòd illud dictum Sapientis non est sic intelligendum, quòd ipsa prudentia sit moderanda, sed quia secundùm prudentiam est aliis modus imponendus.

ARTICULUS V.

Utrùm prudentia sit virtus specialis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus ponitur in communi diffinitione virtutis. Sed prudentia ponitur in communi diffinitione virtutis, quia in II *Ethic.* diffinitur virtus « habitus electivus in mediocritate existens, determinata ratione quoad nos, prout sapiens determinabit. » Recta autem ratio intelligitur secundùm prudentiam, ut dicitur in VI *Ethic.* (ubi suprà). Ergo prudentia non est specialis virtus.

2. Præterea, Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd « virtus moralis rectè facit operari finem;

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2; et qu. 2, art. 1, quæstiunc. 3, ad 2.

et que la prudence fait opérer les œuvres qui s'y rapportent. Or, dans chaque vertu, pour en atteindre la fin, il y a des œuvres à opérer. Donc la prudence s'étend à toutes les vertus. Elle n'est donc pas une vertu spéciale.

3° Une vertu spéciale a un objet spécial. Or, la prudence n'a pas d'objet spécial, puisqu'elle est la raison qui règle les choses pratiques, et que les choses pratiques embrassent tous les actes des vertus. Donc la prudence n'est pas une vertu spéciale.

Mais il faut dire, au contraire, que la prudence est distincte des autres vertus, parmi lesquelles elle est comptée; car il est dit de la sagesse, *Sap.*, VIII, 7 : « Elle enseigne la sobriété, la prudence, la justice et la force. »

(Conclusion. — La prudence, qui réside dans la raison, se distingue matériellement des vertus intellectuelles, parce qu'elle a pour objet les actions contingentes, l'art, les œuvres manuelles, la sagesse et la science, les choses nécessaires; mais elle se distingue formellement des vertus morales.)

Les actes et les habitudes tirent leur espèce de leurs objets, comme nous l'avons démontré, I, II, quest. I, art. 3, quest. XXVIII, art. 2, et quest. LIV, art. 2. Il s'ensuit nécessairement que l'habitude à laquelle correspond un objet spécial, distinct des autres, est une habitude spéciale; et si l'habitude est bonne, c'est là une vertu spéciale. Or, quand un objet est appelé spécial, c'est qu'on le considère, non-seulement dans sa nature matérielle, mais encore et surtout dans sa raison formelle, comme nous l'avons établi, I, II, quest. LIV, art. 2; car une seule et même chose, considérée sous différents rapports, peut être l'objet d'habitudes

c'est la pensée de quelques interprètes, pensée qui semble autorisée par l'auteur sacré quand il ajoute : « Ne travaillez pas dans le but de devenir riche. »

---

prudentia autem ea quæ sunt ad finem. » Sed in qualibet virtute sunt aliqua operanda propter finem. Ergo prudentia est in qualibet virtute, non est ergo virtus specialis.

3. Præterea, specialis virtus habet speciale objectum. Sed prudentia non habet speciale objectum; est enim « recta ratio agibilium, » ut dicitur in VI *Ethic.* Agibilia autem sunt omnia opera virtutum. Ergo prudentia non est specialis virtus.

Sed contra est, quòd condividitur et connumeratur aliis virtutibus; dicitur enim *Sap.*, VIII : « Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem (1). »

(Conclusio. — Prudentia in ratione existens, materialiter quidem à virtutibus intellectualibus distinguitur, quia est circa agibilia contingentia, ars circa factibilia, sapientia verò et scientia circa necessaria; à moralibus autem virtutibus formali ratione prudentia distinguitur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm actus et habitus recipiant speciem ex objectis, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 1, art. 2), necesse est quòd habitus cui respondet speciale objectum ab aliis distinctum, specialis sit habitus; et si bonus est, specialis virtus. Speciale autem objectum dicitur non solùm secundùm materialem considerationem ipsius, sed magis secundùm rationem formalem, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 54, art. 2); nam una et eadem res

(1) Id est *fortitudinem*, juxta græcum ἀνδρίαν, quasi *virilitatem;* sicut et pro temperantia *sobrietas* ponitur, quæ non tantùm pro moderata victûs parcitate, sed generatim pro passionum quarumcumque concupiscibilis partis moderatione subintelligi debet, ac σωφροσύνη appellatur.

différentes, et même de puissances différentes. Mais comme une seule puissance peut avoir plusieurs habitudes, d'après ce que nous avons dit, I, II, quest. LIV, art. 1, il s'ensuit que pour diversifier les puissances il faut une plus grande diversité dans les objets; et par conséquent la diversité rationnelle de l'objet, qui diversifie la puissance, diversifie à plus forte raison l'habitude. Il faut donc dire que la prudence étant dans la raison, comme nous l'avons vu, art. 2, elle se distingue des autres vertus intellectuelles par la diversité matérielle des objets; car la sagesse, la science et l'intellect ont pour objet les choses nécessaires; l'art et la prudence, les choses contingentes, avec cette différence, que l'art a pour objet les choses que l'on exécute, et qui sont formées d'une matière extérieure, comme une maison, un couteau, etc.; tandis que la prudence embrasse les actions qui sont dans l'agent lui-même, comme nous l'avons vu plus haut, I, II, quest. LVII, art. 4. La prudence se distingue des vertus morales par la raison formelle et distinctive des puissances, savoir, de la puissance intellective, dans laquelle la prudence réside, et de la puissance appétitive, dans laquelle réside toute vertu morale. D'où il est évident que la prudence est une vertu spéciale, distincte de toutes les autres vertus (1).

Je réponds aux arguments : 1° On ne donne point ici la définition de la vertu en général, mais celle de la vertu morale; et c'est avec raison que l'on comprend dans cette définition la vertu intellectuelle, qui a un point

(1) Ainsi donc la prudence se distingue des autres vertus par des caractères parfaitement spéciaux : on ne sauroit la confondre d'abord avec aucune de celles qui, comme elle, résident dans l'intellect, puisque l'objet de ces vertus est immuable et nécessaire, tandis que le sien est incertain et conjectural; on ne sauroit non plus la confondre avec ce que l'auteur appelle l'art et que nous nommons plus communément science, quoiqu'elle ait elle aussi, comme l'art ou la science, une œuvre à réaliser; mais son œuvre est immanente dans le sujet, et celle de l'art gît dans une matière étrangère. La prudence se distingue enfin des autres vertus morales, bien qu'elle ait une part dans chacune d'elles, comme nous l'avons déjà remarqué : les autres vertus morales résident dans l'appétit, tandis qu'elle réside dans l'intellect; leur acte élicite, c'est l'acte de l'appétit même, tandis que son acte élicite est la connoissance proprement dite et que son acte commandé est celui de l'appétit.

---

cadit sub actu diversorum habituum, et etiam diversarum potentiarum, secundùm rationes diversas. Major autem diversitas objecti requiritur ad diversitatem potentiæ, quàm ad diversitatem habitûs, cùm plures habitus inveniantur in una potentia, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 34, art. 1). Diversitas ergo rationis objecti, quæ diversificat potentiam, multò magis diversificat habitum. Sic ergo dicendum est, quòd cùm prudentia sit in ratione, ut dictum est, diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundùm materialem diversitatem objectorum; nam sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessaria, ars autem et prudentia circa contingentia; sed ars circa factibilia, quæ scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et hujusmodi; prudentia autem est circa agibilia, quæ scilicet in ipso operante consistunt, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 57, art. 4). Sed à virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundùm formalem rationem potentiarum distinctivam, scilicet intellectivi, in quo est prudentia, appetitivi, in quo est virtus moralis. Unde manifestum est, prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa diffinitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali; in cujus diffinitione convenienter ponitur virtus intellectualis, communicans in

de commun avec elle, à savoir la prudence. Car, comme le sujet de la vertu morale est quelque chose qui participe de la raison, de même la vertu morale n'a le caractère de vertu qu'autant qu'elle participe de la vertu intellectuelle.

2° Cet argument prouve que la prudence vient en aide à toutes les vertus, et qu'elle opère en chacune d'elles; mais cela ne suffit pas pour montrer qu'elle n'est pas une vertu spéciale, parce que rien n'empêche qu'il y ait dans un genre une espèce qui opère d'une certaine façon sur toutes les espèces du même genre, comme le soleil influe de quelque manière sur tous les corps.

3° Les actions sont, il est vrai, la matière de la prudence, considérées comme objet de la raison, c'est-à-dire sous le rapport du vrai; mais elles sont la matière des vertus morales considérées comme objet de la puissance appétitive, c'est-à-dire sous le rapport du bien (1).

ARTICLE VI.

La prudence prédétermine-t-elle la fin des vertus morales ?

Il paroît que la prudence prédétermine leur fin aux vertus morales. 1° La prudence étant dans la raison, et la vertu morale dans la puissance appétitive, il paroît que la prudence est à la vertu morale, ce que la

(1) On pourroit se demander si la prudence envisage son objet sous le rapport du vrai, ou si elle l'envisage sous le rapport du bien; car il est impossible qu'une seule et même vertu ait plusieurs objets formels. Saint Thomas semble donner à la prudence, tantôt le vrai et tantôt le bien, pour objet. Mais, si nous avons bien compris ce qui a été dit par le saint docteur, nous ne verrons pas là de contradiction. L'objet essentiel et direct de cette vertu, c'est le vrai pratique, ou le vrai qui doit être réalisé dans les actes; et sous ce rapport elle est une vertu intellectuelle, nécessairement opposée à l'erreur. Par voie de conséquence et d'une manière secondaire, c'est le bien qui est son objet; car la prudence ne s'arrête pas à la contemplation du vrai qu'elle connoît, elle tend à l'accomplir par l'intermédiaire des autres vertus morales. La rectitude de l'appétit et la bonté des mœurs, c'est le but ou la fin qu'elle se propose; et sous ce rapport elle est elle-même une vertu morale.

---

materia cum ipsa, scilicet prudentia; quia sicut virtutis moralis subjectum est aliquid participans rationem, ita virtus moralis habet rationem virtutis, in quantum participat virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum, quòd ex illa ratione habetur, quòd prudentia adjuvet omnes virtutes, et in omnibus operetur. Sed hoc non sufficit ad ostendendum quòd non sit virtus specialis, quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem, quæ aliqualiter operetur in omnibus speciebus ejusdem generis, sicut sol aliqualiter influit in omnia corpora.

Ad tertium dicendum, quòd agibilia sunt quidem materia prudentiæ, secundùm quòd sunt objectum rationis, scilicet sub ratione veri. Sunt autem materia moralium virtutum, secundùm quòd sunt objectum virtutis appetitivæ, scilicet sub ratione boni.

ARTICULUS VI.

Utrùm prudentia præstituat finem virtutibus moralibus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia præstituat finem virtutibus moralibus. Cùm enim prudentia sit in ratione, virtus autem moralis in vi appetitiva, videtur quòd hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem,

(1) De his etiam I. part., qu. 22, art. 1, ad 2; ut et 1, 2, qu. 66, art. 3, ad 3; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 2 et 3.

raison est à la puissance appétitive. Or, la raison prédétermine la fin de la puissance appétitive. Donc la prudence prédétermine aussi la fin des vertus morales.

2° L'homme l'emporte par sa raison sur les êtres irraisonnables ; mais tout le reste lui est commun avec eux : ainsi donc la raison est aux autres parties de l'homme, ce que l'homme est aux créatures irraisonnables. Or, l'homme est la fin des créatures privées de raison, comme le dit Aristote, *Polit.*, I, 5, et *Physic.*, II, 24. Donc toutes les autres parties de l'homme se rapportent à la raison comme à leur fin ; et comme la prudence est la raison qui règle les actions, ainsi que nous l'avons dit, art. 1, il s'ensuit que les actions se rapportent à la prudence comme à leur fin; et, par conséquent, la prudence prédétermine la fin de toutes les vertus morales.

3° C'est le propre de la vertu, ou de l'art, ou de la puissance qui se propose une fin, de commander aux autres vertus ou aux autres arts qui ont pour objet les moyens. Or, la prudence dispose des autres vertus morales et leur commande. Elle prédétermine donc leur fin.

Mais Aristote dit au contraire, *Ethic.*, VI, 12 : « La vertu morale rend droite la fin que l'on se propose, et la prudence règle les moyens. » Il n'appartient donc pas à la prudence de prédéterminer la fin des vertus morales, mais seulement de disposer des moyens.

(CONCLUSION. — La prudence étant l'application des principes généraux aux conséquences particulières des choses pratiques, il ne lui appartient pas de prédéterminer la fin des vertus morales, mais seulement de disposer les moyens de l'atteindre.)

La fin des vertus morales est le bien humain, et le bien de l'ame humaine est d'être selon la raison, comme le démontre saint Denis, *De div.*

---

sicut ratio ad vim appetitivam. Sed ratio præstituit finem potentiæ appetitivæ. Ergo prudentia præstituit finem virtutibus moralibus.

2. Præterea, homo excedit res irrationales secundùm rationem, sed secundùm alia cum eis communicat. Sic ergo se habent aliæ partes hominis ad rationem, sicut se habei homo ad creaturas irrationales. Sed « homo est finis creaturarum irrationalium, » ut dicitur in I *Polit.* Ergo omnes aliæ partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia est « recta ratio agibilium, » ut dictum est. Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo præstituit finem omnibus virtutibus moralibus.

3. Præterea, proprium est virtutis vel artis, seu potentiæ, ad quam pertinet finis, ut præcipiat aliis virtutibus seu artibus, ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus et præcipit eis. Ergo præstituit eis finem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd « virtus moralis intentionem finis facit rectam (1); prudentia autem, quæ ad hanc. » Ergo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solùm disponere de his quæ sunt ad finem.

(CONCLUSIO. — Cùm prudentia sit universalium principiorum ad particulares operabilium conclusiones applicatio, non spectat ad ipsam præstituere rationalibus virtutibus finem, sed solummodo de his quæ ad finem sunt, disponere.)

Respondeo dicendum, quòd finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanæ animæ est secundùm rationem esse

(1) Vel *scopum rectum* (τὸν σκοπὸν ὀρθὸν), cap. 13, græco-lat., vel cap. 10 in antiquis.

Nom., cap. IV. Il est donc nécessaire que les fins des vertus morales préexistent dans la raison. Or, comme dans la raison spéculative il y a certains principes que nous connoissons naturellement, et qui sont l'objet de l'intelligence, et d'autres que celles-ci nous font connoître, je veux dire les conséquences, qui sont l'objet de la science; de même, dans la raison pratique, il y a des choses qui y préexistent comme des principes naturellement connus, et telles sont les fins des vertus morales, parce que la fin est dans la pratique ce que les principes sont dans la spéculation, comme nous l'avons déjà vu, quest. XXIII, art. 7 *ad* 2; et quest. XXVI, art. 1, *ad* 1 et 2; quest. XIII, art. 3; et il y a aussi dans la raison pratique des choses qui tiennent lieu de conséquences; tels sont les moyens à la connoissance desquels nous parvenons d'après les fins elles-mêmes. Et ces moyens sont l'objet de la prudence, qui applique les principes généraux aux conséquences particulières des choses pratiques (1). C'est pourquoi il n'appartient point à la prudence de prédéterminer la fin des vertus morales, mais seulement de disposer les moyens qui peuvent y conduire, ou la faire atteindre.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui prédétermine la fin des vertus morales, c'est la raison naturelle appelée syndérèse, dont il a été question, I, II, quest. LXXIX, art. 12, et non la prudence, pour la raison déjà donnée.

Cette réponse rend évidente la solution du second argument.

3° La fin n'appartient point aux vertus morales, comme si elles-mêmes la fixoient d'avance, mais bien en ce sens qu'elles tendent à la fin que la

(1) Voici quelle nous paroit être la pensée de saint Thomas : la prudence est par rapport à la science de la vie, ce qu'est la logique par rapport aux sciences spéculatives. La logique n'invente ni ne découvre les axiomes, elle les reçoit de l'intellect, qui les voit d'une manière immédiate et nécessaire, elle les accepte sans les discuter; puis, de ces axiomes, devenus des principes, elle nous conduit jusqu'aux conséquences les plus éloignées : de même, la prudence présuppose les fins des vertus, bien loin de les prédéterminer; puis, de la connoissance de ces fins, elle déduit la connoissance des moyens, et guide ainsi toutes les autres vertus morales, comme la logique préside à la marche de toutes les sciences. En un mot, la prudence est la logique de la vie, « la droite raison des actions, » comme s'exprime Aristote.

---

ut patet per Dionysium, IV. cap. *De div. Nom.* Unde necesse est quòd fines moralium virtutum præexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quædam ut naturaliter nota, quorum est intellectus, et quædam quæ per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia; ita in ratione practica præexistunt quædam, ut principia naturaliter nota. Et hujusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus, sicut principium in speculativis, ut suprà habitum est. Et quædam sunt in ratione practica, ut conclusiones. Et hujusmodi sunt ea quæ sunt ad finem, in quæ pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solùm disponere de his quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutibus moralibus præstituit finem ratio naturalis, quæ dicitur synderesis, ut in I. habitum est (scilicet I. part., qu. 79, art. 12), non autem prudentia, ratione jam dicta.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd finis non pertinet ad virtutes morales, tanquam ipsæ præstituant finem; sed quia tendunt in finem à ratione na-

raison naturelle leur a désignée; en quoi elles sont aidées par la prudence, qui leur ouvre le chemin par la disposition des moyens. Il résulte que la prudence est plus excellente que les vertus morales, dont elle est le mobile, tandis qu'elle est mue elle-même par la syndérèse, de même que la science l'est par l'intelligence des principes (1).

ARTICLE VII.

Appartient-il à la prudence de trouver le milieu propre aux vertus morales?

Il paroît qu'il n'appartient pas à la prudence de trouver le milieu propre aux vertus morales. 1° La fin des vertus morales est justement de trouver ce milieu. Or, la prudence n'assigne point aux vertus morales leur fin, comme nous l'avons vu, art. précéd. Donc elle ne détermine pas non plus le milieu qui leur est propre.

2° Ce qui est de soi, paroît n'avoir pas une cause; son être est la cause de lui-même; car on dit de chaque être qu'il existe par sa cause. Or, il convient de soi à la vertu morale d'exister dans le milieu voulu, puisque ces mots entrent dans la définition, comme nous l'avons déjà dit et prouvé, art. 6. Donc la prudence ne fixe point le milieu propre aux vertus morales.

3° La prudence opère à l'instar de la raison. Or, la vertu morale tend à son milieu à l'instar de la nature; car, d'après Cicéron, *Rhet.*, lib. II, « la vertu est une habitude naturelle conforme à la raison. » Donc la prudence ne prédétermine point aux vertus morales le milieu qui leur est propre.

Mais, au contraire, dans la définition que nous avons citée plus haut,

1) La syndérèse, puissance de l'ame, dont la conscience est l'application et l'exercice, comme nous l'avons dit ailleurs, est le trésor où sont renfermés les principes généraux des actions humaines. C'est là que la prudence va puiser.

---

turali præstitutum, ad quod juvantur per prudentiam, quæ eis viam parat, disponendo ea quæ sunt ad finem. Unde relinquitur quòd prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum, scientiam.

ARTICULUS VII.

Utrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus. Consequi enim medium, est finis moralium virtutum. Sed prudentia non constituit finem moralibus virtutibus, ut ostensum est. Ergo non invenit in eis medium.

2. Præterea, illud quod est per se, non videtur causam habere, sed ipsum esse est sui ipsius causa; quia unumquodque dicitur esse per causam suam. Sed « existere in medio » convenit virtuti morali per se, quasi positum in ejus diffinitione, ut ex dictis patet. Non ergo prudentia causat medium in virtutibus moralibus.

3. Præterea, prudentia operatur secundùm modum rationis. Sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturæ, quia, ut Tullius dicit in II *Rhetor.*, « virtus est habitus per modum naturæ rationi consentaneus. » Ergo prudentia non præstituit medium virtutibus moralibus.

Sed contra est, quod in suprà posita diffini-

(1) De his etiam infrà, qu. 123, art. 12, et qu. 141, art. 8; ut et I, 2, qu. 61, art. 3, ad 3, et qu. 66, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 5.

il est dit de la vertu morale qu'elle consiste dans un milieu déterminé par la raison, selon le jugement d'un homme sage (1).

(CONCLUSION. — Puisque la fin de la vertu morale est de trouver le milieu qui lui convient, que ce milieu n'est atteint que par la sage disposition des moyens par rapport à la fin, et que cette disposition appartient à la prudence, il est évident qu'il lui appartient aussi de trouver le milieu propre aux vertus morales.)

La véritable fin de chaque vertu morale est que l'on vive conformément à la droite raison. Ainsi la fin de la tempérance est que l'homme ne s'écarte point de la raison pour se livrer aux plaisirs; et pareillement la fin de la vertu de force est qu'il ne s'écarte point, ni par crainte, ni par audace, des sages appréciations de la raison. Or, une telle fin a été prédéterminée à l'homme par la lumière naturelle; car c'est elle qui suggère à chacun d'agir conformément à la raison. Mais il appartient à la prudence de prescrire et de disposer les moyens dont l'homme doit user pour atteindre le milieu indiqué par la raison; car, quoique la fin de la vertu morale soit d'atteindre ce milieu, toutefois, ce n'est que par la sage disposition des moyens que l'on peut y réussir.

La réponse au premier argument est par là même évidente.

2° Comme un agent naturel amène la matière à sa forme, mais n'est point cause que ce qui, de soi, est inhérent à cette forme, lui convienne en effet; de même la prudence établit un milieu dans les passions et les opérations, mais n'est point cause que la vertu ait une tendance naturelle vers ce milieu.

(1) Ce milieu dans lequel la vertu consiste, suivant l'aphorisme des anciens, est d'abord dans la règle même de la vertu, c'est-à-dire dans la droite raison; puis dans l'acte même de la vertu, quand elle atteint cette règle d'une manière juste et précise, n'allant pas au-delà, ne restant point en deçà. Et c'est la prudence qui la conduit à cette exacte mesure, par le choix et l'application des moyens propres à ce but. C'est ce que l'auteur va prouver dans cet article.

---

tione virtutis moralis dicitur, quòd est « in medietate existens determinata ratione, prout sapiens determinabit. »

(CONCLUSIO. — Cùm medium attingere moralis virtutis sit finis, et hoc medium non attingatur nisi per convenientem eorum quæ ad finem referuntur dispositionem, quæ dispositio prudentiæ est propria, liquet hinc medii in virtutibus moralibus inventionem ad prudentiam pertinere.)

Respondeo dicendum, quòd hoc ipsum quod est conformari rationi rectæ, est finis proprius cujuslibet virtutis moralis. Temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat à ratione (1); et similiter fortitudo, ne à recto judicio rationis divertat propter timorem vel audaciam. Et hic finis præstitutus est homini secundùm naturalem rationem. Naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundùm rationem operetur; sed qualiter et per quæ homo in operando attingat medium rationis, pertinet ad dispositionem prudentiæ. Licèt enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quæ sunt ad finem, medium invenitur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut agens naturale facit ut forma sit in materia, non tamen facit ut formæ conveniant ea quæ per se ei insunt; ita etiam prudentia medium constituit in passionibus et operationibus, non tamen facit quòd medium quærere conveniat virtuti.

(1) Ut suo loco ex professo dicetur qu. 141, sicut et de fortitudine, qu. 124.

3° La vertu morale a pour but de parvenir à son milieu en se conformant à la nature; mais comme le milieu, en tant que milieu, ne se trouve pas uniformément, il s'ensuit que l'inclination de la nature, qui opère toujours de la même manière, ne suffit pas à cette tâche, et qu'il faut recourir aux lumières de la prudence.

ARTICLE VIII.

Le commandement est-il le principal acte de la prudence?

Il paroît que le commandement n'est pas le principal acte de la prudence. 1° Le commandement a pour objet le bien qui est à faire. Or, saint Augustin *De Trin.*, I, *ibid.*, XIV, cap. 9, fait consister la prudence « à se tenir en garde contre les embûches. » Le principal acte de la prudence n'est donc pas le commandement.

2° Aristote, *Ethic.*, VI, 5, dit : « Le propre d'un homme prudent est de donner de bons conseils. » Or, conseiller et commander sont deux actes différents, comme nous l'avons dit, art. 6 et 7, et I, II, quest. XVI, art. 2, quest. XVII, art. 1. Donc le principal acte de la prudence n'est pas le commandement.

3° Le commandement paroît être un acte de la volonté, laquelle a la fin pour objet, et qui est le mobile des autres puissances de l'ame. Or, la prudence ne réside point dans la volonté, mais dans la raison. Le commandement n'est donc pas l'acte propre de la prudence.

Mais Aristote dit, au contraire, *Ethic.*, VI, 10 : « Essentiellement la prudence commande. »

(Conclusion. — Quoique conseiller, juger et commander soient des

---

Ad tertium dicendum, quòd virtus moralis per modum naturæ intendit pervenire ad medium; sed quia medium, secundùm quòd medium, non eodem modo invenitur in omnibus, ideo inclinatio naturæ, quæ semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiæ.

ARTICULUS VIII.

Utrùm præcipere sit principalis actus prudentiæ.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd præcipere non sit principalis actus prudentiæ. Præcipere enim pertinet ad bona quæ sunt fienda. Sed Augustinus, XIV *De Trin.* (cap. 9), ponit actum prudentiæ « præcavere insidias. » Ergo præcipere non est principalis actus prudentiæ.

2. Præterea, Philosophus dicit in VI *Ethic.* (ubi suprà), quòd « prudentis est benè consiliari. » Sed alius actus videtur esse *consiliari* et *præcipere*, ut ex suprà dictis patet (2). Ergo prudentiæ principalis actus non est præcipere.

3. Præterea, præcipere vel imperare videtur pertinere ad voluntatem, cujus objectum est finis, et quæ movet alias potentias animæ. Sed prudentia non est in voluntate, sed in ratione. Ergo prudentiæ actus non est præcipere

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd « prudentia præceptiva est. »

(Conclusio. — Quanquam consiliari, judicare de inventis et præcipere, actus sint rationis

(1) De his etiam infrà, qu. 51, art. 2; ut et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 3; et *Rom.*, VIII, lect. 1; et *ad Ephes.*, II, lect. 8, col. 2.

(2) Tum in hac ipsa quæst., art. 6 et 7, tum etiam 1, 2, qu. 14, art. 2, ubi de consilio; et qu. 17, art. 1, ubi de imperio.

actes de la raison pratique, de ces trois choses cependant, commander est l'acte propre de la prudence.)

Comme nous l'avons dit, art. 2, la prudence est la droite raison dans les choses pratiques. Il faut donc que le principal acte de la prudence soit le même que celui de la raison dans les choses pratiques. Or, cette raison comprend trois actes : le premier est le conseil, il fait partie de l'invention; car, prendre conseil, c'est chercher, comme nous l'avons vu, I, II, quest. XIV, art. 1. Le second acte consiste à juger des fruits de l'invention; c'est le rôle de la raison spéculative. Mais la raison pratique, qui a l'œuvre pour objet, va plus loin; et son acte, qui est le troisième, est le commandement. Il consiste à faire l'application de ce qui a été conseillé et jugé, et à le mettre en œuvre. Et comme cet acte est le plus rapproché de la fin de la raison pratique, il s'ensuit que c'est son acte principal, et par conséquent celui de la prudence (1). Ce qui le prouve, c'est que la perfection de l'art consiste dans le jugement, mais non dans le commandement. Aussi, celui qui pèche contre son art, parce qu'il le veut bien, est réputé meilleur artiste que celui qui pèche involontairement; le premier prouve qu'il a le jugement droit, et le second qu'il a un défaut de jugement. Mais en matière de prudence c'est tout le contraire, comme le dit Aristote, *Ethic.*, VI; car celui qui pèche sans le vouloir est moins imprudent que celui qui pèche volontairement, ce qui est contraire au principal acte de la prudence, je veux dire le commandement.

Je réponds aux arguments : 1° L'acte du commandement s'étend aux biens qu'il faut rechercher et aux maux qu'on doit craindre. Toutefois,

(1) Ce n'est pas à la contemplation, moins encore à la connoissance de la vérité, même de la vérité pratique, avons-nous dit, que s'arrête la prudence; ce n'est pas là ce qui caractérise ou termine, pour employer le mot de l'école, cette vertu; elle tend nécessairement à l'œuvre. Or l'œuvre ne réalise la vérité découverte par le conseil et fixée par le jugement, que lorsqu'elle est commandée. Il faut donc que la prudence commande, et c'est ainsi qu'elle atteint immédiatement son but, ce qui fait que le commandement est son acte principal, comme étant celui qui fait aboutir et couronne tous les autres.

---

practicæ, ex his tamen *præcipere*, proprius est prudentiæ actus.)

Respondeo dicendum, quòd prudentia est « recta ratio agibilium, » ut suprà dictum est (cap. 2). Unde oportet quòd ille sit præcipuus actus prudentiæ, qui est præcipuus actus rationis agibilium. Cujus quidem sunt tres actus : quorum primus est *consiliari*, quod pertinet ad inventionem; nam consiliari est quærere, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 14, art. 2). Secundus actus est *judicare de inventis*, et hoc facit speculativa ratio; sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulteriùs. Et est tertius actus ejus *præcipere*; qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et judicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior finis rationis practicæ, inde est quòd iste est principalis actus rationis practicæ, et per consequens prudentiæ. Et hujus signum est quòd perfectio artis consistit in judicando, non autem in præcipiendo. Ideo reputatur melior artifex, qui volens peccat in arte, quasi habens rectum judicium, quàm qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu judicii. Sed in prudentia est è converso, ut dicitur in VI *Ethic.* Imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiæ, quæ est præcipere, quàm qui peccat nolens.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus præcipiendi se extendit et ad bona prosequenda, et ad mala cavenda; et tamen « præcavere insidias » non attribuit Augustinus prudentiæ

saint Augustin n'attribue point à la prudence, comme acte principal, celui de prévenir les embûches; il dit seulement que cet acte ne s'exerce point dans le ciel.

2° La rectitude du conseil est nécessaire pour mettre en œuvre les bons moyens qu'on a découverts. C'est pourquoi il appartient à la prudence, qui est bonne conseillère, de commander.

3° Absolument parlant, il appartient à la volonté de mouvoir, mais le commandement implique l'action de mouvoir suivant un certain ordre; et pour ce motif, c'est un acte de la raison, comme nous venons de le dire, et comme nous l'avons prouvé, I, II, quest. XVII, art. 1.

ARTICLE IX.

La sollicitude appartient-elle à la prudence?

Il paroît que la sollicitude n'appartient pas à la prudence. 1° La sollicitude implique une certaine inquiétude; car, d'après saint Isidore, *Ethic.*, X, *ad litt.* S, « on dit d'un homme inquiet qu'il a de la sollicitude. » Et comme l'inquiétude appartient surtout à la puissance appétitive, la sollicitude lui appartient aussi. Or, la prudence ne réside point dans la puissance appétitive, mais dans la raison, comme nous l'avons vu art. 1. La sollicitude n'appartient donc pas à la prudence.

2° La certitude de la vérité paroît être opposée à la sollicitude; de là ces paroles de Samuel à Saül, I *Reg.* IX, 20 : « N'ayez point de sollicitude au sujet des ânesses que vous avez perdues depuis trois jours, car elles sont retrouvées. » Or, la certitude de la vérité appartient à la prudence puisqu'elle est une vertu intellectuelle. La sollicitude lui est donc opposée, plutôt qu'elle ne lui appartient.

3° Aristote dit, *Ethic.*, IV, 3 : « L'homme magnanime est d'ordinaire

---

quasi principalem actum ipsius, sed quia iste actus prudentiæ non manet in patria.

Ad secundum dicendum, quòd bonitas consilii requiritur ut ea quæ sunt benè inventa, applicentur ad opus. Et ideo præcipere pertinet ad prudentiam, quæ est benè consiliativa.

Ad tertium dicendum, quòd movere absolutè pertinet ad voluntatem; sed præcipere importat motionem cum quadam ordinatione : et ideo est actus rationis, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 17, art. 1).

ARTICULUS IX.

Utrùm sollicitudo pertineat ad prudentiam.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd sollicitudo non pertineat ad prudentiam. Sollicitudo enim inquietudinem quamdam importat; dicit enim Isidorus in lib. *Etymolog.*, quòd « sollicitus dicitur qui est inquietus. » Sed motio maximè pertinet ad vim appetitivam. Ergo et sollicitudo. Sed prudentia non est in vi appetitiva, sed in ratione, ut suprà habitum est (art. 1). Ergo sollicitudo non pertinet ad prudentiam.

2. Præterea, sollicitudini videtur opponi certitudo veritatis; unde dicitur I *Reg.*, IX, quòd Samuel dixit ad Saul (2) : « De asinis quas nudiustertius perdidisti, non sollicitus sis, quia inventæ sunt. » Sed certitudo veritatis pertinet ad prudentiam, cùm sit virtus intellectualis. Ergo sollicitudo opponitur prudentiæ, magis quàm ad eam pertineat.

3. Præterea, Philosophus dicit in IV *Ethic.*, quòd « ad magnanimum pertinet pigrum esse

(1) De his etiam infrà, qu. 48, art. 1, ad 5; et qu. 54, art. 2, in corp.

(2) Ut vers. 20 videre est, cùm et eum in regem consecravit ex nutu ac instinctu divino.

paresseux et oisif. » Or, la sollicitude est opposée à la paresse. Et comme la prudence n'est pas contraire à la magnanimité, parce que « le bien n'est pas contraire au bien, » d'après ce qui est dit, *De Prædicam.*, cap. *De opposit.* Il s'ensuit que la sollicitude ne paroît point appartenir à la prudence.

Mais il est dit, au contraire, I. *Petr.*, IV, 7 : « Soyez prudents et veillez dans la prière. » Or, la vigilance et la sollicitude sont une même chose. Donc la sollicitude appartient à la prudence (1).

(CONCLUSION. — La sollicitude à proprement parler appartient à la prudence.)

Comme le dit saint Isidore, *Etym.* X, le mot *sollicitus* (qui est en sollicitude) offre à peu près le même sens que *Solers-citus* (habile-prompt), parce qu'un homme habile est prompt à accomplir ce qu'il doit faire. Or, c'est là le propre de la prudence, dont l'acte principal, à l'égard d'une chose à faire, est de commander d'après ce qui a été conseillé et jugé; ce qui fait dire à Aristote, *Ethic.*, VI, 9 : « Il faut exécuter promptement une résolution déjà prise, mais il faut être lent à la prendre. » Il suit de là que la sollicitude, à proprement parler, appartient à la prudence. C'est pourquoi saint Augustin dit, *Lib. de mor. Eccl.* : « La prudence est une sentinelle qui déploie la plus grande vigilance, dans la crainte qu'un mauvais conseil ne se glisse peu à peu dans notre esprit et ne nous égare. »

Je réponds aux arguments. 1° Le mouvement appartient, il est vrai, à la puissance appétitive comme au principe moteur; mais il ne se produit que d'après le commandement et la direction de la raison, ce qui fait l'essence de la sollicitude.

(1) Il est évident que la sollicitude dont il s'agit ici diffère beaucoup, et par son objet et par ses conséquences, de celle que l'auteur condamnera plus tard, quest. LV, art. 7, en commentant, à propos des vices opposés à la prudence, le texte de l'Evangile qui nous défend d'être en sollicitude pour le lendemain. L'une est légitime, modérée, conforme à nos besoins réels; l'autre est à la fois injuste, superflue, intempestive.

---

et otiosum. » Pigritiæ autem opponitur sollicitudo. Cùm ergo prudentia non opponatur magnanimitati, quia « bonum non est bono contrarium, » ut dicitur in *Prædicamentis*. Videtur ergo quòd sollicitudo non pertineat ad prudentiam.

Sed contra est, quod dicitur I *Petr.*, IV : « Estote prudentes, et vigilate in orationibus. » Sed vigilantia est idem sollicitudini. Ergo sollicitudo pertinet ad prudentiam.

(CONCLUSIO. — Sollicitudo propriè ad prudentiam spectat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dicit Isidorus in lib. *Etymolog.*, « sollicitus dicitur quasi solers citus, » in quantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea quæ sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam, cujus præcipuus actus est circa agenda præcipere de præconsiliatis et judicatis; unde Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd « oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tardè. » Et inde est quòd sollicitudo propriè ad prudentiam pertinet. Et propter hoc Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.*, quòd « prudentiæ sunt excubiæ atque diligentissima vigilantia, ne subrepente paulatim mala suasione fallamur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd motus quidem pertinet ad vim appetitivam sicut ad principium movens; tamen secundùm directionem et præceptum rationis, in quo consistit ratio sollicitudinis.

2° D'après Aristote, *Ethic.*, I, 3 et 7, « on ne doit pas chercher uniformément la certitude en toutes choses, mais de la manière qui convient à chaque sujet. » Et comme toutes les choses contingentes, sur lesquelles portent les opérations humaines, font l'objet de la prudence, sa certitude ne peut pas être si grande qu'elle exclue toute sollicitude.

3° Si l'on dit que l'homme magnanime est paresseux et oisif, ce n'est pas qu'il ne s'inquiète de rien, mais c'est qu'il ne s'inquiète pas inutilement de beaucoup de choses. Se tenant tranquille sur celles qui doivent lui inspirer de la confiance, il ne se livre point, à leur sujet, à une sollicitude tout-à-fait superflue; car une telle sollicitude vient d'une crainte et d'une défiance excessive; la crainte, en effet, nous porte à prendre conseil, comme nous l'avons dit, I, II, quest. XLIV, art. 2, en traitant de cette passion.

ARTICLE X.

La prudence s'étend-elle au gouvernement de la multitude?

Il paroît que la prudence ne s'étend pas au gouvernement de la multitude, mais se borne à la conduite de soi-même. 1° Aristote dit, *Ethic.*, V, 1 : « La justice est la vertu qui se rapporte au bien commun. » Or la prudence diffère de la justice. Donc elle ne s'étend pas à un tel bien.

2° Celui là paroît être prudent, qui cherche et procure son propre avantage. Or, souvent ceux qui s'occupent du bien public, négligent le leur. Ils ne sont donc pas prudents.

3° La prudence est distincte et corrélative de la tempérance et de la force(1).

(1) Elle rentre dans la même division que ces deux dernières vertus; et les différents termes d'une division doivent avoir une nature commune, puisque la nature du genre doit se retrouver dans toutes les espèces. C'est ce que suppose la majeure de cet argument.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm Philosophum in I *Ethic.*, « certitudo non est similiter quærenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundùm proprium modum. » Quia verò materia prudentiæ sunt singularia contingentia, circa quæ sunt operationes humanæ, non potest certitudo prudentiæ tanta esse quòd omnino sollicitudo tollatur.

Ad tertium dicendum, quòd magnanimus dicitur esse piger et otiosus, non quia de nullo sit sollicitus, sed quia non est superfluè sollicitus de multis; sed confidit in his de quibus confidendum est, et circa illa non superfluè sollicitatur. Superfluitas enim timoris et diffidentiæ facit superfluitatem sollicitudinis, quia timor facit consiliari nos, ut suprà habitum est, cùm de passione timoris ageretur.

ARTICULUS X.

Utrùm prudentia se extendat ad regimen multitudinis.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia non se extendat ad regimen multitudinis, sed solùm ad regimen sui ipsius. Dicit enim Philosophus in V *Ethic.*, quòd « virtus relata ad bonum commune est justitia. » Sed prudentia differt à justitia. Ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

2. Præterea, ille videtur esse prudens, qui sibi ipsi bonum quærit et operatur. Sed frequenter illi qui quærunt bona communia, negligunt sua. Ergo non sunt prudentes.

3. Præterea, prudentia dividitur contra temperantiam et fortitudinem. Sed temperantia et

(1) De his etiam infrà, qu. 49, art. 3, ad 3; et I. part., qu. 22, art. 1, in corp.

Or ces deux vertus paroissent se rapporter exclusivement au bien individuel. Donc la prudence aussi.

Mais, au contraire, le Seigneur dit, *Matth.*, XXIV, 45 : « Quel est, à votre avis, le serviteur fidèle et prudent que son maître a établi sur toute sa maison? »

(CONCLUSION. — Puisqu'il appartient à la prudence de bien conseiller, juger et ordonner les choses qui mènent à une fin légitime, cette vertu a pour objet, non seulement le bien de l'individu, mais encore celui de la multitude.)

Comme le dit Aristote, *Ethic.*, VI, 7, des philosophes ont affirmé que la prudence ne s'étend pas au bien commun, mais se borne au bien de l'individu, et cela, parce qu'ils pensoient que l'homme ne doit chercher que son propre avantage. Or, ce sentiment répugne à la charité, laquelle, d'après saint Paul, I *Cor.*, XIII, 5, « ne cherche point ses propres intérêts. » De là cette autre parole de l'Apôtre, en parlant de lui-même, *ibid.* X, 33 : « Ne cherchant point mon avantage, mais celui de plusieurs, pour qu'ils soient sauvés. » Il répugne encore à la droite raison, qui juge que le bien commun l'emporte sur le bien d'un seul. Puis donc qu'il appartient à la prudence de bien conseiller, juger et commander les moyens de parvenir à une fin légitime, il est évident que la prudence a pour objet, non-seulement le bien particulier d'un seul homme, mais encore le bien commun de la multitude (1).

Je réponds aux arguments : 1° Aristote, dans cet endroit, parle de la

(1) Ce n'est pas seulement la charité chrétienne qui étend au gouvernement des sociétés la vertu de prudence. L'amour même naturel que les hommes se doivent entre eux, et dont ils ne sauroient jamais entièrement se dépouiller, quelles que soient leurs erreurs philosophiques ou religieuses, a constamment suffi pour donner cette extension à la prudence. Aussi peut-on dire que la vérité démontrée dans cet article, a ses fondements dans la conscience universelle, manifestée et confirmée par les idées reçues dans tous les temps et par les langues mêmes de tous les peuples. L'homme prudent par excellence a toujours été celui qui, non content de savoir se gouverner lui-même, s'est montré capable de gouverner encore les autres hommes réunis en corps de société.

---

fortitudo videntur dici solùm per comparationem ad bonum proprium. Ergo etiam prudentia.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Matth.*, XXII : « Quis putas est fidelis servus prudens quem constituit Dominus super familiam suam? »

(CONCLUSIO. — Cùm ad prudentiam spectet rectè consiliari ac judicare, et ea præcipere quæ ad debitum finem conducunt, ea non modò privatum respicit bonum, sed etiam commune multitudinis bonum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quidam posuerunt quòd prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solùm ad bonum proprium; et hoc ideo, quia existimabant quòd non oportet hominem quærere nisi bonum proprium. Sed hæc existimatio repugnat charitati, « quæ non quærit quæ sua sunt, » ut dicitur I *ad Cor.*, XIII. Unde et Apostolus de seipso dicit, I *Cor.*, X : « Non quærens quod mihi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant. » Repugnat etiam rationi rectæ, quæ hoc judicat quòd bonum commune sit melius quàm bonum unius. Quia ergo ad prudentiam pertinet rectè consiliari, judicare et præcipere de his per quæ pervenitur ad debitum finem, manifestum est quòd prudentia non solùm se habet ab bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de virtute morali. Sicut autem

vertu morale. Or, comme toute vertu morale qui se rapporte au bien commun, est appelée justice légale, ainsi la prudence qui a pour objet le bien commun, est appelée prudence politique; car la politique est à la justice légale ce que la prudence proprement dite est à la vertu morale.

2° Celui qui cherche le bien commun, cherche par cela même son propre bien; et cela, pour deux raisons : d'abord, parce que le bien propre de l'individu ne peut exister sans le bien commun, ou de la famille, ou de la cité, ou de l'état. C'est ainsi que Valère Maxime dit des anciens Romains, *De paupertate*, IV, 4, 9 : « Ils aimoient mieux être pauvres dans un empire riche, que d'être riches dans un empire pauvre. » En second lieu, l'homme faisant partie de la famille ou de la cité, doit considérer quel avantage il y a pour lui, à se montrer prudent par rapport au bien de la multitude; car la sage disposition des parties résulte de leur rapport avec le tout, parce que, comme le dit saint Augustin, *De Confess.*, III, 8, « toute partie qui est en désaccord ou qui n'est pas en harmonie avec son tout, est difforme. »

3° La tempérance et la force peuvent se rapporter aussi au bien commun, ce qui fait que les actes de ces vertus sont l'objet de certains préceptes de la loi, comme le dit Aristote, *Ethic.*, V, 1; mais la prudence et la justice s'y rapportent plus directement, comme tenant à la partie raisonnable de l'ame, qui a pour objet les choses générales, tandis que les choses particulières sont l'objet de la partie sensitive.

---

omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur *legalis justitia*, ita prudentia relata ad bonum commune, vocatur *prudentia politica;* nam sic se habet politica ad justitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui quærit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quærit bonum suum propter duo. Primò quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi, vel familiæ, vel civitatis, aut regni. Unde et Valerius Maximus dicit de antiquis Romanis (1), quòd « malebant esse pauperes in divite imperio, quàm divites in paupere imperio. » Secundò, quia cùm homo sit pars domûs vel civitatis, oportet quòd consideret quid sit sibi bonum, ex hoc quòd est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundùm habitudinem ad totum; quia, ut Augustinus dicit in lib. *Confess.*, « turpis est omnis pars suo toti non conveniens, vel non congruens. »

Ad tertium dicendum, quòd etiam temperantia et fortitudo possunt referri ad bonum commune, unde de actibus earum dantur præcepta legis, ut dicitur in V *Ethic.;* magis autem prudentia et justitia, quæ pertinent ad partem rationalem, ad quam directè pertinent communia, sicut ad partem sensitivam pertinent singularia.

(1) Lib. IV, cap. 4, quod inscribitur *De paupertate*, paragr. 9, ubi plenius versùs finem : *Patriæ rem* (inquit) *unusquisque, non suam augere properabat; pauperque in divite quidem dives in paupere imperio versari malebat*, etc

ARTICLE XI.

La prudence qui a pour objet le bien particulier, est-elle de la même espèce que celle qui se rapporte au bien général?

Il paroît que la prudence qui a pour objet le bien particulier, est de la même espèce que celle qui se rapporte au bien général. 1° Aristote dit, *Ethic.*, VI, 8, « la politique et la prudence sont la même habitude, mais elles n'ont pas le même être. »

2° Le même Philosophe dit, *Polit.*, III, 3 : « La vertu d'un homme de bien est la même que celle d'un bon prince. » Or, la politique réside éminemment dans le prince, comme principe architectonique. Par conséquent, comme la prudence est la vertu de l'homme de bien, il paroît que la prudence et la politique sont une même habitude.

3° Les choses dont l'une se rapporte à l'autre, ne diversifient point l'espèce ou la nature de l'habitude. Or, le bien particulier, qui est l'objet de la prudence proprement dite, se rapporte au bien général, qui est l'objet de la politique. Donc la politique et la prudence ne diffèrent point d'espèce, ni dans la substance même de l'habitude.

Mais, au contraire, on distingue comme formant trois sciences diverses, la politique, qui a pour objet le bien général de la cité, l'économie, qui traite de ce qui a rapport au bien commun de la maison ou de la famille, et la science monastique, qui s'applique à tout ce qui regarde le bien de l'individu. Donc, pour la même raison, on distingue aussi diverses espèces de prudence, selon cette diversité de matière.

(Conclusion. — Le bien propre de l'individu, et celui de la famille, de la cité ou de l'état, étant des fins différentes, la prudence qui a pour objet

---

ARTICULUS XI.

Utrùm prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune. Dicit enim Philosophus in VI *Ethic.* (ut suprà), quòd « politica et prudentia idem habitus est, esse autem non idem ipsis. »

2. Præterea, Philosophus dicit in III *Polit.*, quòd « eadem est virtus viri boni et boni principis. » Sed politica maximè est in principe, in quo est sicut architectonica. Cùm ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quòd sit idem habitus prudentia et politica.

3. Præterea, ea quorum unum ordinatur ad aliud, non diversificant speciem aut substantiam habitûs. Sed bonum proprium quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica et prudentia neque differunt specie, neque secundùm habitûs substantiam.

Sed contra est, quòd diversæ scientiæ sunt *politica*, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis; et *œconomica*, quæ de his est quæ pertinent ad bonum commune domûs vel familiæ; et *monastica*, quæ est de his quæ pertinent ad bonum unius personæ. Ergo pari ratione et prudentiæ sunt species diversæ, secundùm hanc diversitatem materiæ.

(Conclusio. — Cùm proprium bonum unius et bonum familiæ vel hujus civitatis vel regni

(1) De his etiam infrà, qu. 48, art. unico, in corp. et ad 2; et 2, 2, qu. 57, art. 9, ad 4.

le bien individuel est d'une autre espèce que celle qui a pour objet le bien de la famille; et cette dernière prudence diffère aussi de celle qui se rapporte au bien général de la cité ou de l'état.)

D'après ce qui a été dit, art. 5, et démontré dans la première partie, quest. LIV, art. 2, les habitudes changent d'espèce selon la diversité de l'objet considéré d'après sa raison formelle. Or, la raison formelle de tout ce qui est moyen se considère du côté de la fin, comme nous l'avons démontré, I, II, *Prolegom.* et quest. CII, art. 1. C'est pourquoi les habitudes changent nécessairement d'espèce selon qu'elles se rapportent à des fins différentes. Par conséquent, il y a diversité d'espèces de prudence, comme il y a diversité de fins : ainsi, il y a d'abord la prudence proprement dite, qui se rapporte au bien individuel; puis la prudence économique, qui a pour objet le bien de la maison ou de la famille; et enfin la prudence politique, qui se rapporte au bien général de la cité ou de l'état (1).

Je réponds aux arguments : 1° Aristote ne veut pas dire que la politique soit substantiellement la même habitude que toute espèce de prudence, mais la même que celle qui a pour objet le bien général. On l'appelle prudence par ce qu'elle a de commun avec cette vertu, étant comme elle, la droite raison dans les choses pratiques; et on l'appelle politique, parce qu'elle a pour objet le bien commun.

2° Comme le dit Aristote, *ibid.*, « c'est le propre de l'homme vertueux de bien commander et de bien obéir. » C'est pourquoi la vertu d'un homme de bien implique celle d'un bon prince. Toutefois la vertu du prince et celle du sujet diffèrent d'espèce, comme celle de l'homme et de la femme, ainsi que l'observe le même Philosophe.

(1) Telle est la division introduite par Aristote, comme nous l'avons vu plus haut, dans la

---

diversi sint fines, alia est prudentiæ species quæ proprium respicit bonum ab ea quæ est circa bonum familiæ, et ab ea quæ est circa commune bonum civitatis vel regni.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, species habituum diversificantur secundùm diversitatem objecti, quæ attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium quæ sunt ad finem, attenditur ex parte finis, sicut de suprà dictis patet. Et ideo necesse est quòd ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitûs. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiæ, et bonum civitatis et regni. Unde necesse est quòd prudentiæ differant specie secundùm differentiam horum finium : ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quæ ordinatur ad bonum proprium; alia autem *œconomica*, quæ ordinatur ad bonum commune domûs vel familiæ; et tertia *politica*, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus non intendit dicere quòd politica sit idem secundùm substantiam habitûs cuilibet prudentiæ, sed prudentiæ quæ ordinatur ad bonum commune. Quæ quidem *prudentia* dicitur secundùm communem rationem prudentiæ, prout scilicet est quædam « ratio recta agibilium; » dicitur autem politica secundùm ordinem ad bonum commune.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus ibidem dicit, « ad bonum virum pertinet posse benè principari et benè subjici. » Et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus boni principis. Sed virtus principis et subditi differt specie, sicut etiam virtus viri et mulieris, ut ibidem dicitur.

3° Les fins différentes, dont l'une se rapporte à l'autre, changent aussi l'espèce de l'habitude; ainsi les ordres équestre, militaire et civil diffèrent d'espèce, quoique la fin de l'un se rapporte à la fin de l'autre : de même, quoique le bien de l'individu se rapporte à celui de la multitude, cela n'empêche pas qu'une telle diversité ne produise dans les habitudes une diversité d'espèces; il s'ensuit seulement que l'habitude qui se rapporte à la fin dernière, tient le premier rang, et qu'elle commande aux autres habitudes.

ARTICLE XII.

La prudence se trouve-t-elle dans les sujets, ou seulement dans les princes?

Il paroît que la prudence ne se trouve pas dans les sujets, mais seulement dans les princes. 1° Aristote dit, *Polit.*, III, 2 : « La prudence seule est la vertu propre des princes; toutes les autres vertus sont communes aux princes et aux sujets. La vertu du sujet n'est pas précisément la prudence, mais un jugement droit. »

2° Aristote dit encore, *Polit.*, I, ult. : « Un serviteur est tout-à-fait inapte à donner un conseil. » Or, c'est la prudence qui fait de bons conseillers, comme il le dit lui-même, *Ethic.*, VI, 5. Donc la prudence ne convient point aux serviteurs ou sujets.

3° Le propre de la prudence est de commander, d'après ce qui a été dit, art. 8. Or, il n'appartient point aux serviteurs ou sujets de com-

science de la vie; et cette division est fondée, il faut bien le reconnoître, sur le triple fondement de la vie elle-même. Il n'y a rien là de factice ou de conventionnel; le philosophe n'a fait qu'interpréter la nature. Il y a trois sphères où la vie se déploie, toutes également nécessaires : nous la concevons dans l'individu; la famille en est le centre et le foyer; mais la famille elle-même ne subsiste que sous le patronage de la société, qui trouve à son tour dans la famille son type et son premier élément. L'homme a des devoirs qui correspondent à ces trois conditions de son existence. La prudence, qui commande à tous ces devoirs et met tous ces rapports dans l'ordre légitime, doit, par conséquent, se présenter à nous sous le triple aspect que notre saint docteur signale d'abord, et qu'il développera dans la suite.

Ad tertium dicendum, quòd etiam diversi fines quorum unus ordinatur ad alium, diversificant speciem habitûs, sicut equestris et militaris et civilis differunt specie, licèt finis unius ordinetur ad finem alterius : et similiter licèt bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis, tamen hoc non impedit quin talis diversitas faciat habitus differre specie. Sed ex hoc sequitur quòd habitus qui ordinatur ad finem ultimum, sit principalior, et imperet aliis habitibus.

ARTICULUS XII.

Utrùm prudentia sit in subditis, an solùm in principibus.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia non sit in subditis, sed solùm in principibus. Dicit enim Philosophus in III *Polit.*, quòd « prudentia sola est propria virtus principis, alia autem virtutes sunt communes subditorum et principum. Subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera. »

2. Præterea, in I *Polit.* dicitur, quòd « servus omnino non habet quid consiliativum. » Sed prudentia facit benè consiliativos, ut dicitur in VI *Ethic.* (ut suprà). Ergo prudentia non competit servis seu subditis.

3. Præterea, prudentia est præceptiva, ut suprà dictum est. Sed præcipere non pertinet ad servos vel subditos, sed solùm ad principes.

(1) De his etiam infrà, qu. 49, art. 3, ad 3; et qu. 50, art. 2, in corp.

mander, mais aux princes seulement. Donc, la prudence ne se trouve pas dans les sujets, elle ne se trouve que dans les princes.

Mais Aristote dit, au contraire, *Ethic.*, VI, 8, qu'il y a deux espèces de prudence politique : l'une qui fait les lois et qui appartient aux princes; l'autre qui conserve le nom général de politique, et qui a pour objet les choses particulières. Or, il appartient aussi aux sujets de s'appliquer aux choses particulières. Par conséquent, la prudence n'est pas seulement la vertu des princes, mais elle est encore celle des sujets.

(Conclusion. — La prudence ne se trouve pas seulement dans les princes, elle se trouve aussi dans les sujets.)

La prudence réside dans la raison. Or, c'est le propre de la raison de régir et de gouverner. C'est pourquoi il convient que chacun possède la raison et la prudence selon la part qu'il a au gouvernement et à la direction des autres ou de lui-même. Il est donc évident qu'il n'appartient point au sujet, comme sujet, ni au serviteur, comme serviteur, de régir et de gouverner, mais plutôt d'être régi et gouverné. Et par conséquent, la prudence n'est pas la vertu propre du serviteur, comme serviteur, ni du sujet, comme sujet. Mais, parce que tout homme en sa qualité d'être raisonnable a sa part de gouvernement proportionné aux lumières de sa raison, il convient qu'il ait aussi une prudence relative à son état. D'où il est manifeste que la prudence est dans le prince comme l'art est dans l'architecte, ainsi que l'observe Aristote, *Ethic.*, VI, 8, tandis qu'elle se trouve dans les sujets comme l'art est dans l'ouvrier (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ces paroles d'Aristote doivent être prises

(1) C'est là une comparaison que nous voyons se reproduire souvent en pareille matière. C'est que les applications en sont aussi justes que fécondes. Quoique l'ouvrier ne fasse qu'exécuter le plan tracé par un autre, il est un art qui doit se retrouver dans son œuvre. De même, il y a pour le simple citoyen une prudence propre à son état, il y a pour lui des vertus civiles à pratiquer. Ses devoirs à l'égard de l'état diffèrent sans doute des devoirs imposés à ceux qui gouvernent; mais, s'ils n'ont pas une égale importance par rapport au bien commun, ils ne sont en eux-mêmes ni moins réels ni moins rigoureux.

Ergo prudentia non est in subditis, sed solùm in principibus.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd prudentiæ politicæ sunt duæ species : una quæ est legum positiva, quæ pertinet ad principes; alia quæ retinet commune nomen politicæ, quæ est circa singularia. Hujusmodi autem singularia peragere, pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non est solùm principum, sed etiam subditorum.

(Conclusio. — Prudentia non modò in principibus, sed etiam in subditis est.)

Respondeo dicendum, quòd prudentia in ratione est; regere autem et gubernare propriè rationis est : et ideo unusquisque in tantum participat de regimine et gubernatione, in quantum convenit sibi habere rationem et prudentiam. Manifestum est autem quòd subditi, in quantum est subditus, et servi, in quantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari; et ideo prudentia non est virtus servi, in quantum est servus, nec subditi, in quantum est subditus. Sed quia quilibet homo in quantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundùm arbitrium rationis, in tantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quòd prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicæ, ut dicitur in VI *Ethic.*, in subditis autem ad modum artis manu operantis.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum

dans un sens absolu, c'est-à-dire dans ce sens, que la prudence n'est pas la vertu du sujet considéré comme tel.

2° Le serviteur n'a pas qualité pour conseiller, comme serviteur, puisque comme tel, il est l'instrument du maître; mais il le peut en sa qualité d'être raisonnable.

3° Par la prudence, l'homme ne commande pas seulement aux autres, mais encore à lui-même, en ce sens que la raison commande aux puissances inférieures.

ARTICLE XIII.

La prudence peut-elle se trouver dans les pécheurs ?

Il paroît que la prudence peut se trouver dans les pécheurs : 1° Le Seigneur dit, *Luc*, XVI, 8 : « Les enfants de ce siècle sont plus prudents dans la conduite de leurs affaires, que ne le sont les enfants de lumière. » Or, les enfants de ce siècle sont les pécheurs. La prudence peut donc se trouver dans les pécheurs.

2° La foi est une vertu plus noble que la prudence. Or, la foi peut exister dans les pécheurs. Donc, la prudence également.

3° « Il appartient surtout à l'homme prudent de donner de bons conseils, » comme le dit Aristote, *Ethic.*, VI, 5. Or, beaucoup de pécheurs sont des hommes de bon conseil. Donc ils ont la prudence.

Mais Aristote dit ainsi le contraire, *Ethic.*, VI, 12 « : Il est impossible qu'un homme prudent ne soit pas un homme de bien. » Or, aucun pécheur n'est vraiment homme de bien. Donc aucun pécheur n'est prudent (1).

(1) Il y a de nombreux rapports de similitude et presque d'identité entre la sagesse et la prudence, à tel point que dans le langage commun on les confond souvent l'un avec l'autre. A vrai dire, ce n'est que théologiquement, dans la sphère de la vertu surnaturelle, qu'on

---

Philosophi est intelligendum, per se loquendo, quia scilicet prudentia non est virtus subditi, in quantum hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quòd servus non habet quid consiliativum, in quantum est servus, sic enim est instrumentum domini; est tamen consiliativum, in quantum est animal rationale.

Ad tertium dicendum, quòd per prudentiam homo non solùm præcipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur præcipere inferioribus viribus.

ARTICULUS XIII.

Utrùm prudentia possit esse in peccatoribus.

Ad decimum tertium sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia possit esse in peccatoribus. Dicit enim Dominus, *Luc.*, XVI : « Filii hujus sæculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt. » Sed filii hujus sæculi sunt peccatores. Ergo in peccatoribus potest esse prudentia.

2. Præterea, fides est nobilior virtus quàm prudentia. Sed fides potest esse in peccatoribus. Ergo et prudentia.

3. Præterea, « prudentis hoc maximè opus dicimus, benè consiliari, » ut dicitur in VI *Ethic.* Sed multi peccatores sunt boni consilii. Ergo multi peccatores habent prudentiam.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI *Ethic.* : « Impossibile est prudentem esse non existentem bonum. » Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

(1) De his etiam infrà, qu. 50, art. 3, ad 3; et qu. 51, art. 1, ad 3; et qu. 5, de virtut., art. 2, tum in corp., tum ad 3.

(CONCLUSION. — La prudence absolument parfaite ne peut se trouver que dans les justes; la prudence de la chair se trouve dans les pécheurs seulement; une prudence vraie mais imparfaite peut exister dans les justes et les pécheurs.)

On distingue trois sortes de prudence : D'abord, il en est une fausse qui n'est appelée prudence que par analogie; car celui-là étant prudent qui dispose bien ses moyens pour atteindre une bonne fin, celui qui dispose bien ses moyens pour atteindre une fin mauvaise, a une fausse prudence, en ce que la fin qu'il se propose n'est pas bonne, et n'a que l'apparence du bien. C'est ainsi que l'on dit un *bon voleur*. Et dans ce sens, on peut, par analogie, appeler prudent voleur celui qui sait trouver les moyens convenables pour voler; et telle est la prudence de laquelle l'Apôtre dit, *Rom.*, VIII, 6 : « La prudence de la chair est la mort; » la prudence, bien entendu, qui place sa fin dernière dans les plaisirs de la chair. La seconde est une vraie prudence, puisqu'elle trouve les moyens appropriés à une fin d'ailleurs bonne; mais elle est imparfaite sous un double rapport : d'abord, parce que le bien qu'elle se propose pour fin n'est pas la fin commune de toute la vie humaine, mais seulement d'une affaire particulière; ainsi, quand un homme a trouvé les moyens appropriés au commerce ou à la navigation, on l'appelle négociant ou pilote prudent; en second lieu, parce que la prudence se trouve en défaut dans son acte principal; comme quand un homme donne de bons conseils, et qu'il juge sainement des choses qui regardent la vie entière, mais dont le commandement n'est pas efficace. Il y a une troisième prudence, vraie

peut parfaitement les distinguer. Nous ne devons donc pas être étonnés que l'auteur se pose, à l'égard de la prudence, deux questions, celle de cet article, et celle de l'article suivant, qu'il s'étoit déjà posées, et dans le même ordre, en traitant de la sagesse. La solution est également la même.

(CONCLUSIO.—Prudentia simpliciter perfecta, non nisi in justis hominibus esse potest; prudentia autem carnis in solis peccatoribus est; at prudentia vera, sed imperfecta, in justis et peccatoribus esse potest.)

Respondeo dicendum, quòd prudentia dicitur tripliciter. Est enim quædam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cùm enim prudens sit qui benè disponit ea quæ sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini, habet falsam prudentiam, in quantum illud quod accipit pro fine, non est verè bonum, sed secundùm similitudinem, sicut dicitur aliquis *bonus latro*. Hoc enim modo potest secundùm similitudinem dici *prudens latro*, qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et hujusmodi est prudentia, de qua Apostolus dicit, *ad Rom.*, VIII : « Prudentia carnis mors est (1); » quæ scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis. Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem verè bonum, sed est imperfecta duplici ratione : uno modo, quia illud bonum quod accipit pro fine, non est communis finis totius humanæ vitæ, sed alicujus specialis negotii, putà cùm aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta; alio modo, quia deficit in principali actu prudentiæ, putà cùm aliquis benè consiliatur, et rectè judicat etiam de his quæ pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter præcipit. Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quæ ad bonum finem

(1) Ubi latiùs quàm hic explicat Beda ex Augustino, *quæ commoda temporalia sectando charitati spirituali adversatur.*

et parfaite, qui, relativement à la fin légitime de la vie entière, conseille, juge et commande très-bien; elle seule mérite absolument le nom de prudence, et elle ne sauroit se trouver dans les pécheurs; la première, au contraire, se trouve dans les pécheurs seulement; quant à la prudence imparfaite, elle est commune aux bons et aux méchants, surtout celle qui est imparfaite parce qu'elle ne se propose qu'une fin particulière; car pour celle qui est imparfaite parce que son acte principal est défectueux, elle ne se trouve non plus que dans les méchants.

Je réponds aux arguments : 1° Ces paroles de Notre-Seigneur doivent s'entendre dans le sens de la première prudence; car il ne dit pas de ces hommes qu'ils sont absolument prudents, mais qu'ils le sont pour la conduite de leurs affaires.

2° La foi considérée en elle-même n'implique pas une certaine conformité avec le désir des bonnes œuvres, puisque la nature de la foi ne consiste que dans la connoissance (1). Mais la prudence implique un rapport avec la droiture de l'appétit, soit parce que les principes sur lesquels la prudence s'appuie sont les fins des choses pratiques (2), dont un homme juge sainement par les habitudes des vertus morales, qui produisent la droiture de l'appétit; de telle sorte que la prudence ne peut exister sans les vertus morales, comme nous l'avons montré, I, II, quest. LVIII, art. 5; soit encore parce que la prudence commande les bonnes œuvres, ce qui suppose que l'appétit est bien réglé. Par conséquent, quoique la foi soit plus noble que la prudence, à cause de son objet, la prudence cependant, par sa nature, répugne davantage au péché, lequel provient de la perversité de l'appétit.

(1) Voilà pourquoi la foi subsiste, alors que la grace a disparu. Mais, comme la foi reçoit de la charité sa perfection ou sa dernière forme, elle n'existe alors que dans un état de mort, selon l'expression de l'apôtre saint Jacques; elle est imparfaite ou informe, comme le dit notre saint docteur.

(2) La prudence est une sorte de logique, avons-nous dit, la logique même de la vie. La fin qu'elle se propose dans chaque vertu lui tient lieu de principe; car dans les choses mo-

---

totius vitæ rectè consiliatur, judicat et præcipit. Et hæc sola dicitur prudentia simpliciter, quæ in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus; prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maximè illa quæ est imperfecta propter finem particularem; nam illa quæ est imperfecta propter defectum principalis actus, etiam non est nisi in malis.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Domini intelligitur de prima prudentia : unde non dicitur simpliciter quòd sint prudentes, sed « in generatione sua. »

Ad secundum dicendum, quòd fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum, tum quia principia prudentiæ sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam æstimationem per habitus virtutum moralium, quæ faciunt appetitum rectum, unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut suprà ostensum est; tum etiam quia prudentia est præceptiva rectorum operum, quod non contingit nisi existente appetitu recto. Unde fides, licèt sit nobilior quàm prudentia, propter objectum, tamen prudentia secundùm sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitûs.

3° Les pécheurs peuvent sans doute donner de bons conseils pour une fin mauvaise ou pour un bien particulier; mais s'il s'agit de la fin légitime de la vie entière, ils ne peuvent pas donner des conseils parfaitement bons, parce qu'ils ne pratiquent pas ce qu'ils conseillent. D'où il suit qu'ils n'ont pas la prudence qui a exclusivement le bien pour objet; mais comme le dit Aristote, *Ethic.*, I, *ibid.*, VI, cap. 12, ils ont l'adresse, c'est-à-dire une habileté naturelle soit pour le bien, soit pour le mal; ou bien l'astuce qui ne porte qu'au mal, et que nous avons appelé plus haut *fausse prudence*, ou prudence de la chair.

ARTICLE XIV.

La prudence se trouve-t-elle en tous ceux qui ont la grace?

Il paroît que la prudence ne se trouve pas dans tous ceux qui ont la grace. 1° La prudence exige une certaine science qui fait pourvoir à ce que l'on doit faire. Or, plusieurs ont la grace, qui manquent de cette science. Donc tous ceux qui ont la grace n'ont pas la prudence.

2° On appelle prudent celui qui est un bon conseiller, comme nous l'avons dit, art. précéd. arg. 3, et art. 8. Or, beaucoup ont la grace, qui ne sont pas de bons conseillers, et qui ont plutôt besoin d'être dirigés par les conseils d'autrui. Tous ceux qui ont la grace n'ont donc pas la prudence.

3° Aristote dit, *Topic.*, III, 2 : « Il conste que les jeunes gens ne sont pas prudents. » Or, beaucoup de jeunes gens ont la grace. Donc la prudence ne se trouve pas en tous ceux qui ont la grace.

Mais au contraire, personne n'a la grace sans être vertueux. Or, per-

rales et pratiques, comme le dit saint Thomas, la fin est ce qu'est le principe dans les choses de pure théorie.

Ad tertium dicendum, quòd peccatores possunt quidem esse benè consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum; ad finem autem bonum totius vitæ non sunt benè consiliativi perfectè, quia consilium ad effectum non perducunt. Unde non est in eis prudentia quæ se habet solùm ad bonum; sed, sicut Philosophus dicit in VI *Ethic.* (ut suprà), est in talibus *dinotica*, id est naturalis industria, quæ se habet ad bonum et malum, vel astutia, quæ se habet solùm ad malum, quam suprà diximus *falsam prudentiam*, vel *prudentiam carnis*.

ARTICULUS XIV.

Utrùm prudentia sit in omnibus habentibus gratiam.

Ad decimum quartum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia non sit in omnibus habentibus gratiam. Ad prudentiam enim requiritur industria quædam, per quam sciant benè providere quæ agenda sunt. Sed multi habentes gratiam, carent tali industriâ. Ergo non omnes habentes gratiam, habent prudentiam.

2. Præterea, prudens dicitur qui est benè consiliativus, ut dictum est. Sed multi habent gratiam qui non sunt benè consiliativi, sed necesse habent regi consilio alieno. Ergo non omnes habentes gratiam, habent prudentiam.

3. Præterea, Philosophus dicit in III *Topic.*, quòd « juvenes constat non esse prudentes. » Sed multi juvenes habent gratiam. Ergo prudentia non invenitur in omnibus habentibus gratiam.

Sed contra est, quòd nullus habet gratiam nisi sit virtuosus. Sed nullus potest esse vir-

(1) De his etiam infrà, qu. 51, art. 1, ad 3.

sonne ne sauroit être vertueux sans avoir la prudence; car saint Grégoire dit, *Moral.*, II, 24 : « Les autres vertus, si elles ne vont à leur but avec prudence, ne sauroient être des vertus. » Donc tous ceux qui ont la grace ont aussi la prudence.

(CONCLUSION. — Comme la prudence est une vertu, celui qui a la grace de Dieu doit aussi la posséder.)

Les vertus sont nécessairement unies, de telle sorte que celui qui en a une, les possède toutes (1), comme nous l'avons montré, I, II, quest. LXV, art. 1. Or, celui qui a la grace, a la charité, il a donc aussi toutes les autres vertus, et, par conséquent, la prudence, puisque la prudence est une vertu, comme nous l'avons montré, art. 4.

Je réponds aux arguments : 1° Il y a deux sortes de science : l'une qui est suffisante pour ce qui est de nécessité de salut; elle est en tous ceux qui ont la grace, et à qui « l'onction apprend tout, » comme le dit saint Jean, I *Joan.*, II, l'autre qui est plus étendue et par laquelle un homme peut pourvoir, pour lui et pour les autres, non-seulement aux choses nécessaires au salut, mais encore à tout ce qui regarde la vie humaine; et celle-là n'existe pas en tous ceux qui ont la grace.

2° Ceux qui pour se conduire ont besoin des conseils d'autrui, savent du moins, s'ils ont la grace, pourvoir à leur intérêt, en consultant les autres, et en discernant les bons conseils des mauvais.

3° La prudence acquise provient de l'exercice des mêmes actes; par conséquent elle a besoin, pour se produire, d'expérience et de temps, comme le dit Aristote, *Ethic.*, II, 6, ce qui fait qu'elle ne peut se trouver dans les jeunes gens, ni comme habitude, ni comme acte. Mais la pru-

(1) Ce principe repose sur l'enseignement commun des Pères et des théologiens. On ne

---

tuosus nisi habeat prudentiam; dicit enim Gregorius in II *Moral.*, quòd « cæteræ virtutes nisi ea quæ appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. » Ergo omnes habentes gratiam, habent prudentiam.

(CONCLUSIO. — Cùm prudentia sit virtus, eam habere oportet eum qui Dei gratiam habet.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet, omnes habeat, sicut suprà ostensum est 1), Quicumque autem habet gratiam, habet charitatem; unde necesse est quòd habeat omnes alias virtutes. Et ita, cùm prudentia sit virtus, ut ostensum est, necesse est quòd habeat prudentiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est industria : una quidem, quæ est sufficiens ad ea quæ sunt de necessitate salutis; et talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos « unctio docet de omnibus, » ut dicitur I *Joan.*, II. Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi et aliis potest providere, non solùm de his quæ sunt necessaria ad salutem, sed etiam de quibuscumque pertinentibus ad humanam vitam; et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui indigent regi consilio alieno, saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia, et discernant consilia bona à malis.

Ad tertium dicendum, quòd prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum : unde indiget ad sui generationem experimento et tempore, ut dicitur in II *Ethic.* Unde non potest esse in juvenibus, nec secundùm habitum, nec secundùm actum. Sed prudentia gratuita causatur ex

(1) Nempe 1, 2, qu. 66, art. 1, ubi hoc ex professo tractatur.

dence gratuite résulte de l'infusion divine; de sorte que les enfants baptisés qui n'ont pas encore l'usage de la raison, ont la prudence comme habitude, mais non comme acte; ainsi, en est-il des aliénés. Quant à ceux qui ont l'usage de la raison, ils ont la prudence, même comme acte, pour tout ce qui est de nécessité de salut; mais elle s'accroît par l'exercice jusqu'à la perfection, comme cela arrive aux autres vertus. Ce qui fait dire à l'Apôtre, *Hebr.*, V, 14 : « La nourriture solide est pour les parfaits, c'est-à-dire pour ceux qui par un long usage ont rendu leur esprit propre à discerner le bien du mal. »

ARTICLE XV.

La prudence nous vient-elle de la nature?

Il paroît que la prudence nous vient de la nature. 1° Aristote, *Ethic.*, VI, 11, dit que les choses qui appartiennent à la prudence, telles que l'intelligence et le jugement, et autres du même genre, paroissent être naturelles; mais qu'il n'en est pas ainsi de ce qui appartient à la sagesse spéculative. Or, les choses qui sont du même genre, ont la même origine. Donc, la prudence nous vient aussi de la nature.

2° La différence des âges est conforme à la nature. Or, la prudence suit les âges, d'après ces paroles, *Job*, XII, 12 : « La sagesse est dans les vieillards, et la prudence est le fruit d'une longue vie. » Donc la prudence vient de la nature.

3° La prudence convient plus à la nature humaine qu'à celle des animaux. Or, les animaux ont une certaine prudence naturelle, comme le

sauroit même avoir une notion vraie de la grace sanctifiante, qui est la base et la racine de toutes les vertus, sans admettre implicitement ce principe; il est comme renfermé dans cette notion.

---

infusione divina : unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis, est prudentia secundùm habitum, sed non secundùm actum, sicut etiam in amentibus. In his autem qui jam habent usum rationis, est etiam secundùm actum, quantum ad ea quæ sunt de necessitate salutis; sed per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur, sicut et cæteræ virtutes. Unde et Apostolus dicit, *ad Hebr.*, V, quòd « perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali. »

ARTICULUS XV.

Utrùm prudentia insit nobis à natura.

Ad decimum quintum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia insit nobis à natura. Dicit enim Philosophus in VI *Ethic.* (cap. 9 vel 11), quòd ea quæ pertinent ad prudentiam, naturalia videntur esse, scilicet synesis, gnome et hujusmodi (2); non autem ea quæ pertinent ad sapientiam speculativam. Sed eorum quæ sunt unius generis, eadem est originis ratio. Ergo etiam prudentia inest nobis à natura.

2. Præterea, ætatum variatio est secundùm naturam. Sed prudentia consequitur ætates, secundùm illud *Job*, XII : « In antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia. » Ergo prudentia est naturalis.

3. Præterea, prudentia magis convenit naturæ humanæ, quàm naturæ brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quasdam na-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 2; et qu. 18, de verit., art. 7, ad 7.

(2) De quibus nominatim agetur quæst. sequenti, cùm prudentiæ partes assignabuntur, et vocabula illa synesis, gnome vel similia græca ibi referenda, explicabuntur.

prouve Aristote, *Hist. anim.*, VIII, 1. La prudence nous vient donc de la nature.

Mais, au contraire, le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 1 : « La vertu intellectuelle pour l'ordinaire se forme et s'accroît par l'instruction; et ainsi l'expérience et le temps lui sont nécessaires. » Or, la prudence est une vertu intellectnelle, comme nous l'avons établi, art. 4. La prudence ne nous vient donc pas de la nature, mais bien de l'instruction et de l'expérience.

(CONCLUSION. — La prudence ayant pour objet, non les fins, mais les moyens, cette vertu ne nous vient pas de la nature.)

Nous avons déjà démontré, art. 2, que la prudence renferme la connoissance des choses universelles et celles des choses particulières et pratiques auxquelles un homme prudent applique les principes. Quant à la connoissance universelle, il en est de la prudence comme de la science spéculative, parce que la connoissance des premiers principes généraux de l'une et de l'autre, vient de la nature, comme nous l'avons prouvé, art. 6, avec cette différenee, que les principes généraux de la prudence sont plus conformes à la nature de l'homme, d'après ces paroles d'Aristote, *Ethic.*, X, 8 : « La vie purement intellectuelle l'emporte sur la vie purement humaine. » Pour les autres principes généraux qui suivent des premiers, soit qu'il s'agisse de raison spéculative, soit qu'il s'agisse de raison pratique, ils ne nous viennent point de la nature, mais nous les découvrons par l'expérience ou ils nous sont transmis par l'instruction. Quant à la connoissance particulière des choses qui sont l'objet de l'opération, il faut faire une nouvelle distinction. L'opération a pour objet ou la fin, ou les moyens. Or, les fins légitimes de la vie humaine sont déterminées; c'est pourquoi on peut se sentir naturellement incliné vers ces fins. Aussi, comme nous avons dit, quest. LXIII, art. 1 et 2, y

---

turales prudentias, ut patet per Philosophum in VIII *De histor. animalium*. Ergo prudentia est naturalis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II *Ethic.*, quòd « virtus intellectualis ut plurimum ex doctrina habet et generationem et augmentum : ideo experimento indiget et tempore. » Sed prudentia est virtus intellectualis, ut suprà habitum est (art. 4). Ergo prudentia non inest nobis à natura, sed ex doctrina et experimento.

(CONCLUSIO. — Prudentia, cùm non circa fines, sed circa ea quæ sunt ad finem, versetur, non à natura nobis inest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex præmissis patet (art. 2 et 3), prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quæ prudens universalia principia applicat. Quantum ergo ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et de scientia speculativa; quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex suprà dictis patet, nisi quòd principia communia prudentiæ sunt magis connaturalia homini; ut enim Philosophus dicit in X *Ethic.*, « vita quæ est secundùm speculationem est melior quàm quæ secundùm hominem. » Sed illa principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativæ, sive practicæ, non debentur per naturam, sed per inventionem secundùm viam experimenti, vel per disciplinam. Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quæ operatio consistit, est iterum distinguendum, quia operatio consistit circa aliquid, vel sicut circa finem, vel sicut circa ea quæ sunt ad finem. Fines autem recti humanæ vitæ sunt determinati; et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, sicut suprà dic-

a-t-il des hommes qui, par une disposition naturelle, ont des vertus qui les portent vers leurs fins légitimes, et qui, par conséquent, ont reçu de la nature le don de juger sainement de ces fins. Mais dans les choses humaines, les moyens, loin d'être déterminés, sont au contraire infiniment variés, selon la diversité des personnes et des affaires. Et comme l'inclination naturelle se rapporte toujours à quelque chose de déterminé, il s'ensuit que l'homme ne tient pas de la nature la connoissance des moyens; quoique par une disposition naturelle, tel soit plus apte que tel autre à en faire le discernement, comme cela arrive touchant les conséquences des sciences spéculatives. Puis donc que la prudence n'a pas pour objet les fins, mais les moyens, comme nous l'avons montré, art. 6, il s'ensuit que cette vertu n'est point naturelle à l'homme (1).

Je réponds aux arguments : 1° Aristote parle dans cet endroit des choses qui appartiennent à la prudence, en tant qu'elle se rapporte à la fin; c'est pour cela qu'il venoit de dire que « les principes se rapportent à ce pourquoi l'on agit, » c'est-à-dire à la fin; et c'est aussi pour cela qu'il ne compte point parmi ces choses le bon conseil qui suggère le choix et l'emploi des moyens.

2° La prudence se trouve surtout dans les vieillards, non-seulement à cause de leur âge qui calme en eux le mouvement des passions, mais encore par l'effet d'une longue expérience.

3. Les animaux ont des moyens déterminés d'arriver à leurs fins; de là vient que tous les animaux de la même espèce agissent uniformément. Mais il ne peut en être ainsi pour l'homme, parce que sa raison, qui a la

(1) Il y a néanmoins dans l'homme, et l'auteur vient de le reconnoître, une disposition naturelle, plus ou moins développée, à bien raisonner dans les choses de la vie, tout comme dans les sciences spéculatives; et c'est là une sorte de prudence naturelle; on doit y voir du

---

tum est (1, 2, qu. 63, art. 1), quòd quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes, quibus inclinantur ad rectos fines, et per consequens etiam habent naturaliter rectum judicium de hujusmodi finibus. Sed ea quæ sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundùm diversitatem personarum et negotiorum. Unde, quia inclinatio naturæ semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, licèt ex naturali dispositione unus sit aptior ad hujusmodi discernenda quàm alius, sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia ergo prudentia non est circa fines, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut suprà habitum est (art. 6), ideo prudentia non est naturalis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam, secundùm quòd ordinatur ad fines. Unde suprà præmiserat quòd « principia sunt ejus quod est cujus gratia, » id est finis. Et propter hoc nos facit inter ea mentionem de eubulia, quæ est consiliativa eorum quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quòd prudentia magis est in senibus, non solum propter naturalem dispositionem quietantem motum passionum sensibilium, sed etiam propter experientiam longi temporis (1).

Ad tertium dicendum, quòd etiam in brutis animalibus sunt determinatæ viæ perveniendi ad finem : unde videmus quòd omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine propter rationem ejus,

(1) Quo sensu Gregorius ad suprà dicta verba, lib. XI *Moral.*, cap. 4 : *Illa in sapientiæ radice solidata sunt* (inquit), *quæ per vivendi usum etiam actuum experimento convalescunt.*

connoissance des choses universelles, embrasse aussi une infinité de choses particulières.

ARTICLE XVI.

Peut-on perdre la prudence par l'oubli?

Il paroît qu'on peut perdre la prudence par l'oubli. 1° La science, qui s'applique aux choses nécessaires, est plus invariable que la prudence qui se rapporte aux choses pratiques et contingentes. Or, la science se perd par l'oubli. Donc, à plus forte raison, la prudence.

2° Comme le dit Aristote, *Ethic.*, II, 1 et 2, « les mêmes causes, agissant dans un sens contraire, produisent la vertu et la corrompent. » Or, la prudence est nécessairement produite par l'expérience, laquelle se forme de souvenirs nombreux, comme on le voit, *Metaph.*, I, 4. Donc, puisque l'oubli est opposé à la mémoire, il paroît que la prudence peut se perdre par l'oubli.

3° La prudence n'existe pas sans la connoissance des choses universelles. Or, cette connoissance peut se perdre par l'oubli. Donc la prudence également.

Mais, au contraire, le Philosophe dit, *Ethic.*, VI, 5 : « On peut oublier l'art, mais non la prudence. »

(Conclusion. — La prudence ne résidant pas seulement dans la connoissance, mais encore dans l'appétit, on ne la perd pas exclusivement par l'oubli, comme les arts et les sciences, mais on la perd plutôt par l'effet des passions.)

L'oubli ne porte que sur la connoissance; c'est pourquoi l'on peut, par

moins le germe de cette vertu. Ce qu'il a donc voulu dire uniquement, c'est qu'elle se forme et se développe par l'instruction et par l'expérience. C'est là une vérité reconnue de tout le monde; seulement nous en voyons ici le fondement et la raison.

---

quæ cùm sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit.

ARTICULUS XVI.

Utrùm prudentia possit amitti per oblivionem.

Ad sextum decimum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia possit amitti per oblivionem. Scientia enim cùm sit necessariorum, est certior quàm prudentia, quæ est contingentium operabilium. Sed scientia amittitur per oblivionem. Ergo multò magis prudentia.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in II *Ethic.*, « virtus ex eisdem generatur et corrumpitur, contrario modo factis. » Sed ad generationem prudentiæ necessarium est experimentum, quod fit ex multis memoriis, ut dicitur in principio *Metaphys.* Ergo cùm oblivio memoriæ opponatur, videtur quòd prudentia per oblivionem possit amitti.

3. Præterea, prudentia non est sine cognitione universalium. Sed universalium cognitio potest per oblivionem amitti. Ergo et prudentia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd « oblivio est artis, et non prudentiæ. »

(Conclusio. — Cùm prudentia non in sola cognitione, sed etiam in appetitu consistat, non sola oblivione, sicut artes et scientiæ, sed multò magis vitiosa passione tollitur atque amittitur.)

Respondeo dicendum, quòd oblivio respicit cognitionem tantùm; et ideo per oblivionem

(1) De his etiam 1, 2, qu. 53, art. 1, in corp.; et qu 18, de verit., art. 7, ad 6.

l'oubli, perdre de vue l'art, ainsi que la science, qui résident dans la raison. Mais la prudence ne réside pas dans la raison seulement, elle réside encore dans l'appétit, puisque d'après ce qui a été dit, art. 8, son acte principal est le commandement, ce qui veut dire qu'elle applique la connoissance aux appétits et aux actions. Et voilà pourquoi la prudence n'est pas directement détruite par l'oubli, mais plutôt viciée par les passions; car, selon Aristote, *Ethic.*, VI, 5, « le plaisir et la tristesse pervertissent le jugement. » De là cette parole, *Dan.*, XIII, 56 : « La beauté t'a séduit et la passion t'a corrompu le cœur; » et celle-ci, *Exod.*, XXIV, 8 : « Ne reçois pas de présents; ils aveuglent même les hommes prudents. » L'oubli toutefois peut être un obstacle à la prudence, en ce que, pour commander, elle part de certaines connoissances que l'oubli peut faire perdre.

Je réponds aux arguments : 1° La science ne réside que dans la raison; il n'en est donc pas d'elle comme de la prudence, ainsi que nous l'avons dit dans le corps de l'article, I, II, quest. LIV, art. 1.

2° L'expérience qui produit la prudence, ne s'acquiert pas par la mémoire seule, mais aussi par le fréquent et bon usage du commandement.

3° La prudence consiste principalement, non dans la connoissance des choses universelles, mais dans son application et sa mise en œuvre, comme nous venons de le rappeler. C'est pourquoi l'oubli de la connoissance universelle n'altère point ce qu'il y a de principal dans la prudence, mais c'est une sorte d'obstacle à l'exercice de cette vertu, comme cela résulte de ce qui a été dit plus haut (1).

(1) Il faut donc admettre une restriction dans la proposition générale que l'auteur vient de développer. La mémoire, comme nous allons le voir dans la question suivante, est l'un des éléments constitutifs de la prudence; elle est, comme s'exprime saint Thomas, une des parties intégrantes de cette vertu. La mémoire ne sauroit donc être atteinte, sans que la prudence le soit aussi, mais d'une manière indirecte; au fond, la vertu subsiste dans son acte principal. Cette observation, toute métaphysique dans la forme qu'elle revêt ici, pourroit être confirmée par l'expérience : La prudence chez les vieillards survit en quelque sorte à la mé-

---

potest aliquis artem totaliter perdere, et similiter scientiam, quæ in ratione consistunt. Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu, quia, ut dictum est (art. 8), principalis ejus actus est præcipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum et operandum. Et ideo prudentia non directè tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passiones; dicit enim Philosophus in VI *Ethic.*, quòd « delectabile et triste pervertit æstimationem prudentiæ. » Unde *Dan.*, XIII, dicitur : « Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum. » Et *Exod.*, XXIII, dicitur : « Ne accipias munera, quæ excæcant etiam prudentes. » Oblivio tamen potest impedire prudentiam, in quantum procedit ad præcipiendum ex aliqua cognitione, quæ per oblivionem tolli potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd scientia est in sola ratione : unde de ea est alia ratio, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd experimentum prudentiæ non acquiritur ex sola memoria, sed ex exercitio rectè præcipiendi.

Ad tertium dicendum, quòd prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera, ut dictum est (art. 3). Et ideo oblivio universalis cognitionis non corrumpit id quod est principale in prudentia, sed aliquod impedimentum ei affert, ut dictum est.

QUESTION XLVIII.

Des parties que l'on distingue dans la prudence.

Après avoir considéré la prudence en elle-même, nous avons à l'étudier dans ses parties.

Là dessus quatre questions se présentent : 1° Quelles sont les parties de la prudence? 2° Quelles sont ses parties intégrantes? 3° Ses parties subjectives? 4° Ses parties potentielles?

ARTICLE I.

Est-il rationnel de distinguer trois parties dans la prudence?

Il paroît qu'il n'est pas rationnel de distinguer trois parties dans la prudence. 1° Cicéron, *Rhetor.*, II, admet trois parties dans la prudence, à savoir, « la mémoire, l'intelligence et la prévoyance. » Macrobe, conformément à l'opinion de Plotin, en distingue six, « la raison, l'intellect, la circonspection, la prévoyance, la docilité et la précaution. » Aristote, *Ethic.*, VI, dit que la prudence renferme « l'eubulie (1), le jugement et le discernement; » il fait encore mention, au sujet de la prudence, « de la vivacité d'esprit, de l'habileté, du sentiment et de l'intellect. » Un autre philosophe

moire; ils font chaque jour, dans la vie pratique, et par rapport à eux-mêmes, et par rapport aux autres dans leurs conseils, l'application de connoissances autrefois acquises et qu'ils ne sauroient plus formuler. C'est l'action latente et comme le reflet éloignée d'une lumière descendue au-dessous de l'horizon.

(1) Toutes ces diverses parties de la prudence vont devenir l'objet d'autant d'articles où le sens des mots se trouvera parfaitement déterminé. Ce seroit donc faire en quelque sorte un double emploi que d'en donner ici une explication préalable. Si nous avons à cet égard quelques notes à ajouter au texte, elles trouveront naturellement leur place au-dessous de chaque thèse en particulier.

QUÆSTIO XLVIII.

De partibus prudentiæ, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de partibus prudentiæ.

Circa quas quæruntur quatuor : 1° Quæ sunt partes prudentiæ. 2° De partibus quasi integralibus ejus. 3° De partibus subjectis ejus. 4° De partibus potentialibus.

ARTICULUS I.

Utrùm convenienter assignentur tres partes prudentiæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter assignentur tres partes prudentiæ. Tullius enim in II *Rhetor.*, ponit tres partes prudentiæ, scilicet « memoriam, intelligentiam et providentiam. » Macrobius autem secundùm sententiam Plotini, attribuit prudentiæ sex, scilicet « rationem, intellectum, circumspectionem, providentiam, docilitatem et cautionem. » Aristoteles autem in VI *Ethic.*, dicit ad prudentiam pertinere « eubuliam, synesim et gnomen. » Facit etiam mentionem circa prudentiam de « eustochia et solertia, sensu et intellectu. » Quidam autem alius phi-

(1) De his etiam infrà, qu. 49, per omnes articulos ; et I, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 1.

grec(1) prétend qu'il y a dix parties dans la prudence, à savoir « l'eubulie, l'habileté, la prévoyance, et puis la faculté du gouvernement, de la guerre, de la politique, de l'économie, de la dialectique, de la rhétorique et de la physique. » D'où il suit évidemment que l'une de ces divisions est superflue, ou que l'autre est tronquée.

2° La prudence et la science forment les deux termes opposés d'une division. Or, la science embrasse la politique, l'économie, la dialectique, la rhétorique et la physique. Donc ce ne sont pas là des parties de la prudence.

3° Les parties ne doivent pas dépasser le tout. Or, la mémoire, l'intellect ou l'intelligence, la raison, le sentiment et la docilité n'appartiennent pas seulement à la prudence, elles appartiennent aussi à toutes les habitudes cognitives. Donc on ne sauroit admettre qu'elles soient des parties de la prudence.

4° Le conseil, le jugement et le commandement sont autant d'actes de la raison pratique; et il en est de même de l'usage, comme nous l'avons montré plus haut, I, II, quest. XVI, art. 1. Donc, comme on a adjoint à la prudence l'eubulie, qui appartient au conseil, le discernement et la connoissance qui appartiennent au jugement, il y faudroit de même une chose qui appartînt à l'usage.

5° La sollicitude appartient à la prudence, comme nous venons de le dire dans la question précédente. Donc la sollicitude devoit être rangée au nombre des parties de la prudence.

(Conclusion. — Les parties intégrantes de la prudence, sont, la mémoire, l'intelligence, la docilité, l'habileté, la raison, la prévoyance, la circonspection et la précaution; la prudence se divise subjectivement en

(1) Nommé Andronicus, comme nous le verrons dans saint Thomas lui-même, qui le nomme plus tard en énumérant les diverses parties de la force, quest. CXXVIII. Dans son explication du maître des Sentences il ne l'avoit désigné, comme il le fait ici, que sous le nom vague de philosophe grec.

---

losophus græcus dicit quòd ad prudentiam decem pertinent, scilicet « eubulia, solertia, providentia, regnativa, militaria, politica, œconomica, dialectica, rhetorica et physica. » Ergo videtur quòd vel una assignatio sit superflua, vel alia diminuta.

2. Præterea, prudentia dividitur contra scientiam. Sed politica, œconomica, dialectica, rhetorica, physica, sunt quædam scientiæ. Non ergo sunt partes prudentiæ.

3. Præterea, partes non excedunt totum. Sed memoria, intellectus vel intelligentia, ratio, sensus et docilitas, non solùm pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitivos. Ergo non debent poni partes prudentiæ.

4. Præterea, sicut consiliare et judicare et præcipere sunt actus rationis practicæ, ita etiam et uti, sicut suprà habitum est (1). Sicut ergo eubulia adjungitur prudentiæ quæ pertinet ad consilium, et synesis et gnome quæ pertinent ad judicium; ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad usum.

5. Præterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut suprà dictum est (2). Ergo etiam inter partes prudentiæ sollicitudo poni debuit.

(Conclusio. — Integrales prudentiæ partes sunt, memoria, intelligentia, docilitas, solertia, ratio, prudentia, circumspectio et cautio; partes

(1) Nempe 1, 2, qu. 16, art. 1, ubi de usu ex professo.

(2) In hac eadem parte, qu. 47, art. 9, qui expressè hoc tractat et concludit.

prudence qui a pour objet de se bien diriger soi-même, et en prudence qui s'applique à la direction de la multitude; les parties potentielles de la prudence, sont l'eubulie, le jugement, le discernement.)

En toute chose on peut distinguer trois sortes de parties : les parties intégrantes, d'abord; ainsi le mur, le toit et le fondement sont les parties intégrantes d'une maison; puis viennent les parties subjectives; ainsi le bœuf et le lion sont des parties du genre animal; enfin les parties potentielles; ainsi nous distinguons dans l'ame la partie nutritive et la partie sensitive (1). Les parties d'une vertu peuvent donc être distinguées sous un triple rapport : en premier lieu, par analogie aux parties intégrantes, en sorte que l'on appelle partie d'une vertu ce qui doit nécessairement concourir à l'acte parfait de cette vertu. Toutes les parties de ce genre énumérées plus haut peuvent donc se réduire à huit, d'abord les six désignées par Macrobe, auxquelles il faut en ajouter une septième admise par Cicéron, à savoir, la mémoire, et une huitième admise par Aristote, l'habileté, appelée par lui *eustochie* (2). Quand il s'agit de la prudence, le sens ou sentiment n'est autre chose que l'intellect. C'est ce qui fait dire au Philosophe, *Ethic.*, VI : « Il faut avoir le sens ou le sentiment de ces choses, et c'est en avoir l'intelligence. » De ces huit parties cinq appartiennent à la prudence en tant qu'elle est une vertu cognitive; ce sont, « la mémoire, la raison, l'intellect, la docilité et l'habileté. » Trois lui appartiennent en

(1) Quoique la prudence, comme toute autre vertu morale, soit une habitude simple, une et indivisible, comme l'être même qu'elle affecte, on peut néanmoins y distinguer trois sortes de parties, les parties intégrantes, les parties subjectives et les parties potentielles, ainsi que nous le voyons dans notre saint auteur. Les parties intégrantes sont celles qui donnent à l'habitude sa perfection, au point que sans elles ni l'acte ni l'usage de la prudence ne rempliroient le but de cette vertu. Le premier terme de comparaison pris ici par saint Thomas ne doit être entendu que par analogie, puisque, d'après ce que nous venons de dire, la prudence n'est pas une chose composée comme l'est une maison. Les parties subjectives sont les diverses espèces dans lesquelles on peut diviser la prudence, ou bien les différentes applications de cette vertu. Les parties potentielles sont des vertus secondaires annexées à la prudence, et qui n'atteignent pas à l'acte parfait de cette vertu. On doit se souvenir que la simple potentialité est de beaucoup inférieure à l'acte, suivant la distinction si souvent établie dans le cours de cet ouvrage.

(2) En grec, εὐστοχία, composé de la préposition εὐ et du verbe στοχάζομαι, viser droit, frapper juste.

---

verò subjectivæ sunt prudentia sui regitiva, et prudentia multitudinis directiva; partes verò ejus potentiales sunt eubulia, synesis et gnome.)

Respondeo dicendum, quòd triplex est pars, scilicet *integralis*, ut paries, tectum et fundamentum sunt partes domûs; *subjectiva*, sicut bos et leo sunt partes animalis; et *potentialis*, sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animæ. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Uno modo ad similitudinem partium integralium, ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicujus, quæ necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiæ, scilicet sex quas enumerat Macrobius, quibus addenda est septima, scilicet *memoria*, quam ponit Tullius, et *eustochia* sive *solertia*, quam ponit Aristoteles; nam sensus prudentiæ etiam *intellectus* dicitur. Unde Philosophus dicit in VI *Ethicor.* : « Horum ergo oportet habere sensum, hic autem est intellectus. » Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam, secundùm id quod est cognoscitiva, scilicet « memoria, ratio, intel-

tant qu'elle exerce un commandement, c'est-à-dire, quand elle applique la connoissance à l'œuvre; ce sont « la prévoyance, la circonspection et la précaution. » On verra facilement la raison de cette diversité si l'on considère qu'il y a trois choses à remarquer touchant la connoissance : d'abord, la connoissance elle-même, qui se nomme mémoire, quand elle a pour objet les choses passées; intellect ou intelligence, quand elle s'applique aux choses présentes, qu'elles soient contingentes ou nécessaires. Il faut remarquer ensuite l'acquisition de la connoissance, ce qui a lieu, ou bien par une discipline régulière, et voilà pourquoi la docilité; ou bien par invention, et voilà pourquoi l'eustochie ou l'habileté dans les conjectures de l'esprit, à laquelle se rattache, comme le dit Aristote, la pénétration ou faculté d'apercevoir promptement le moyen qui doit conduire à la fin. Il faut remarquer, en troisième lieu, l'usage de la connoissance, c'est-à-dire, la manière dont on passe d'une chose connue à connoître ou à bien juger une autre chose; et tel est l'objet de la raison. Or, la raison elle-même, pour bien commander, a besoin de trois choses : d'abord, de bien mettre en rapport les moyens avec la fin, et voilà pourquoi la prévoyance; puis d'observer les circonstances de l'affaire, et c'est ici la circonspection; enfin d'éviter les obstacles, et c'est à cela que revient la précaution.

On appelle parties subjectives d'une vertu les diverses espèces qu'elle renferme. Dans ce sens, les parties de la prudence proprement dite sont : la prudence par laquelle quelqu'un se dirige bien lui-même, et celle par laquelle on dirige la multitude; car ce sont là deux espèces différentes de prudence, comme nous l'avons montré dans la question précédente, art. 11. La prudence qui a pour objet la direction de la multitude se divise à son tour en diverses espèces, suivant les diverses espèces de mul-

---

lectus, docilitas et solertia; » tria verò alia pertinent ad eam, secundùm quòd est præceptiva applicando cognitionem ad opus, scilicet « providentia, circumspectio et cautio. » Quorum diversitatis ratio patet ex hoc quòd circa cognitionem tria sunt consideranda: Primò quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est *memoria*, si autem præsentium, sive contingentium sive necessariorum, vocatur *intellectus* sive *intelligentia*. Secundò, ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet *docilitas*; vel per inventionem, et ad hoc pertinet *eustochia*, quæ est « bona conjecturatio; » hujus autem pars, ut dicitur in VI *Ethic.*, est *solertia*, quæ est « velox conjecturatio medii, » ut dicitur in I *Posterior*. Tertiò considerandus est usus cognitionis, secundùm scilicet quòd ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel judicanda; et hoc pertinet ad *rationem*. Ratio autem ad hoc quòd rectè præcipiat, tria debet habere; primò quidem, ut ordinet ad aliquid accommodum ad finem, et hoc pertinet ad *providentiam*; secundò, ut attendat circumstantias negotii, quod pertinet ad *circumspectionem*; tertiò, ut vitet impedimenta, quod pertinet ad *cautionem*.

Partes autem subjectivæ virtutis dicuntur species ejus diversæ. Et hoc modo partes prudentiæ, secundùm quòd propriè sumitur, sunt prudentia per quam aliquis regit seipsum, et prudentia per quam aliquis regit multitudinem, quæ differunt specie, ut dictum est (1). Et iterum prudentia quæ est multitudinis regitiva, dividitur in diversas species secundùm diversas species multitudinis. Est autem quædam mul-

(1) Nimirum qu. 47, art. 11, ubi hoc ex professo quæritur et tractatur.

titude à diriger : il est une multitude seulement réunie pour un objet spécial, comme une armée, pour combattre, et à la direction de cette multitude s'applique la prudence militaire; il est une multitude dont la réunion a pour but la vie tout entière, ainsi la maison ou la famille, à la direction de laquelle s'applique la prudence économique; ainsi encore la multitude qui compose la cité ou le royaume, dont la direction se nomme prudence gouvernementale dans le chef, et simplement politique dans ceux qui lui sont subordonnés. Si la prudence est entendue dans un sens plus large, en tant qu'elle renferme une science spéculative, comme nous l'avons également dit plus haut, il faut encore distinguer en elle trois parties, la dialectique, la rhétorique et la physique, suivant les trois manières de procéder dans les sciences : elle procède d'abord par démonstration, afin de produire la science, ce qui est l'objet de la physique, si l'on comprend sous ce nom toutes les sciences démonstratives (1); elle procède, en second lieu, des choses probables pour arriver à former une opinion, et c'est la dialectique; elle procède enfin de certaines conjectures pour faire naître au moins un soupçon ou bien une persuasion quelconque, ce qui est l'objet de la rhétorique. On peut dire néanmoins que ces trois choses appartiennent à la prudence proprement dite, dont les raisonnements portent tantôt sur des principes nécessaires, tantôt sur des idées probables, et tantôt sur de simples conjectures.

On appelle parties potentielles d'une vertu, certaines autres vertus qui lui sont adjointes et qui se rapportent à des actes ou à des matières secondaires, comme n'ayant pas la puissance tout entière de la vertu principale : et c'est ainsi que l'on admet comme parties de la prudence l'eu-

(1) La physique, comme constituant une partie de la philosophie, étoit tout autrement entendue par les anciens que par les modernes. On ne l'applique désormais qu'à certains rapports du monde matériel; on a pour ainsi dire matérialisé le mot *nature*, φυσις. Autrefois ce mot comprenoit les rapports des êtres immatériels aussi bien que ceux des choses matérielles; et la physique.

---

titudo adunata ad aliquod speciale negotium, sicut exercitus congregatur ad pugnandum, cujus regitiva est *prudentia militaris*. Quædam verò multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo unius domûs vel familiæ, cujus regitiva est *prudentia œconomica;* et etiam multitudo unius civitatis vel regni, cujus quidem regula *directiva*, est in principe regnativa, in subditis autem *politica* simpliciter dicta. Si verò prudentia sumatur largè secundùm quòd includit etiam scientiam speculativam, ut suprà dictum est, tunc etiam partes ejus ponuntur « dialectica, rhetorica et physica, » secundùm tres modos procedendi in scientiis. Quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam, quod pertinet ad phsyicam, ut sub physica intelligantur omnes scientiæ demonstrativæ. Alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam, quod pertinet ad dialecticam. Tertius modus est ex quibusdam conjecturis ad suspicionem inducendam, vel ad aliqualiter persuadendum, quod pertinet ad rhetoricam. Potest tamen dici quòd hæc tria pertinent ad prudentiam etiam propriè dictam, quæ ratiocinatur, interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam conjecturis.

Partes autem potentiales alicujus virtutis dicuntur virtutes adjunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundùm hoc ponuntur partes pru-

bulie, qui se rattache au conseil, le jugement, qui regarde les choses soumises à des règles communes, et la connoissance intime ou discernement, qui se rattache au jugement des choses où l'on doit quelquefois s'écarter de la règle commune. La prudence elle-même tombe sur l'acte principal, c'est-à-dire, sur le commandement (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les désignations énumérées diffèrent entre elles, soit à cause des divers genres de parties que l'on admet, soit parce que l'on range sous l'une d'elles certaines parties qui se trouvent plus naturellement dans les autres : Cicéron, par exemple, range sous la prévoyance la précaution et la circonspection, et sous l'intelligence il met la raison, la docilité et l'habileté.

2° L'économie et la politique ne sont pas prises ici pour des sciences, mais bien pour des applications particulières de la prudence. Ce que nous venons de dire concernant la dialectique, la rhétorique et la physique répond suffisamment à l'objection, en ce qui concerne ces trois parties.

3° Les choses énumérées dans l'objection sont envisagées ici, non dans leur signification générale, mais comme pouvant avoir un rapport avec l'objet de la prudence.

4° Un bon commandement et un usage raisonnable sont deux choses qui vont toujours ensemble; car les puissances inférieures, dont l'exercice rentre dans l'usage, obéissent au commandement de la raison.

5. La sollicitude rentre dans l'idée même de la prévoyance.

(1) Il seroit difficile, nous le croyons, d'établir des notions plus précises, plus lumineuses, mieux coordonnées entre elles. Cette foule de mots, qui ne se présente d'abord à l'esprit du lecteur qu'avec une sorte de confusion, nous la voyons ensuite se ranger en bon ordre, sous l'œil et la plume de saint Thomas. Et comme toujours, la lumière jaillit de l'ordre, *lucidus ordo*, disoit le poëte latin. Cette lumière deviendra bien plus abondante quand ce qui n'est maintenant qu'une notion préalable deviendra, suivant le rang qui lui est assigné, l'objet d'une discussion spéciale et approfondie.

---

dentiæ, *eubulia*, quæ est circa consilium, et *synesis*, quæ est circa judicium eorum quæ secundùm regulas communes fiunt, et *gnome*, quæ est circa judicium eorum in quibus oportet quandoque à communi lege recedere. Prudentia verò est circa principalem actum, qui est præcipere.

Ad primum ergo dicendum, quòd diversæ assignationes differunt secundùm quòd diversa genera partium ponuntur, vel secundùm quòd sub una parte unius assignationis includuntur multæ partes alterius assignationis : sicut Tullius sub providentia includit « cautionem et circumspectionem ; » sub intelligentia autem « rationem, docilitatem et solertiam. »

Ad secundum dicendum, quòd œconomica et politica non accipiuntur hic secundùm quòd sunt scientiæ, sed secundùm quòd sunt prudentiæ quædam. De aliis autem tribus patet responsio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quòd omnia illa ponuntur partes prudentiæ non secundùm suam communitatem, sed secundùm quòd se habent ad ea quæ pertinent ad prudentiam.

Ad quartum dicendum, quòd rectè præcipere et ratione uti, semper se concomitantur; quia ad præceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virium, quæ pertinent ad usum.

Ad quintum dicendum, quòd sollicitudo includitur in ratione providentiæ.

QUESTION XLIX.

Des parties intégrantes de la prudence considérées en particulier.

L'objet déterminé dans ce titre est celui sur lequel doit maintenant se porter notre attention.

Là-dessus, huit choses à considérer : 1° De la mémoire. 2° De l'intellect ou de l'intelligence. 3° De la docilité. 4° De l'habileté. 5° De la raison. 6° De la prévoyance. 7° De la circonspection. 8° De la précaution.

ARTICLE I.

La mémoire fait-elle partie de la prudence.

Il paroît que la mémoire ne fait pas partie de la prudence. 1° La mémoire, comme Aristote l'a démontré, réside dans la partie sensitive de l'ame. La prudence, au contraire, se trouve dans la partie raisonnable, suivant le même auteur, *Ethic.*, VI. Donc la mémoire n'est pas une partie de la prudence.

2° La prudence s'acquiert et se perfectionne par l'exercice; tandis que la mémoire nous vient de la nature. Donc la mémoire ne sauroit faire partie de la prudence.

3° La mémoire a pour objet les choses passées, et la prudence, au contraire, les actions futures, sur lesquelles porte aussi le conseil. Donc la mémoire ne fait pas partie de la prudence.

Mais Cicéron, au contraire, range la mémoire au nombre des parties de la prudence, *Rhetor.*, II.

(Conclusion. — Comme l'expérience est une condition nécessaire de la

---

QUÆSTIO XLIX.

De singulis prudentiæ partibus integralibus, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de singulis prudentiæ partibus quasi integralibus.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° De memoria. 2° De intellectu vel intelligentia. 3° De docilitate. 4° De solertia. 5° De ratione. 6° De providentia. 7° De circumspectione. 8° De cautione.

ARTICULUS I.

Utrùm memoria sit pars prudentiæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd memoria non sit pars prudentiæ. Memoria enim (ut probat Philosophus) est in parte animæ sensitiva. Prudentia autem est in ratiocinativa, ut patet in VI *Ethic.* Ergo memoria non est pars prudentiæ.

2. Præterea, prudentia per exercitium acquiritur et perficitur. Sed memoria inest nobis à natura. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

3. Præterea, memoria est præteritorum; prudentia autem est futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur in VI *Ethic.* Ergo memoria non est pars prudentiæ.

Sed contra est, quòd Tullius in II *Rhetor.* ponit memoriam inter partes prudentiæ.

(Conclusio. — Cùm ad prudentiam requi-

(1) De his etiam suprà qu. 48, art. unico, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 1.

prudence, la mémoire doit nécessairement faire partie de cette dernière.)

La prudence, comme nous l'avons déjà dit, a pour objet les actions contingentes. Or, dans des actions de cette nature, l'homme ne peut pas se diriger par des principes absolus et nécessaires, il s'inspire de ce qui arrive le plus souvent; car les principes doivent être en rapport avec les conclusions, « de telle chose on ne peut en déduire que telle autre, » comme s'exprime le Philosophe. Mais c'est par l'expérience que nous savons ce qui se vérifie le plus souvent; ce qui fait encore dire au Philosophe : « Une vertu intellectuelle naît et s'accroît par l'expérience et le temps. » Et l'expérience elle-même provient de plusieurs actes répétés de la mémoire. Il suit de là évidemment que pour avoir la prudence il faut avoir également la mémoire de plusieurs choses. C'est donc avec raison que la mémoire est regardée comme une partie de la prudence (1).

Je réponds aux arguments : 1° La prudence applique une connoissance universelle à certains faits particuliers, qui sont l'objet du sens : voilà pourquoi des choses appartenant à la partie sensitive de l'ame sont exigées pour la prudence; et de ce nombre est la mémoire.

2° De même que la prudence reçoit de la nature ses dispositions premières, mais n'obtient son complément que de l'exercice ou de la grace;

(1) Dans toute science qui ne se déduit pas, comme le fait la géométrie, par exemple, de quelques principes généraux et nécessaires, naturellement connus de notre intellect; dans les sciences qui portent sur des choses contingentes, comme s'exprime notre auteur, et que nous appellerions sciences conjecturales, l'expérience fournit les premières données, l'observation les recueille, la mémoire les conserve dans ses trésors; puis, quand cette moisson est assez abondante, l'intelligence s'empare de ces données, les compare, les coordonne et les combine de manière à en dégager des lois générales, ou spéculatives ou pratiques suivant la nature de la science elle-même et de ses éléments. Or la prudence, d'après tout ce qui a été dit, est à la fois éminemment pratique et conjecturale. Elle doit dès lors procéder par voie d'induction, c'est-à-dire, comme nous venons de l'indiquer; et l'on voit la part qui revient à la mémoire dans une telle méthode. C'est cet exercice particulier de la mémoire que saint Thomas a voulu désigner en la faisant rentrer dans la prudence comme une de ses parties intégrantes.

---

ritur experimentum, necessariò ipsa memoria pars prudentiæ est.)

Respondeo dicendum, quòd prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est (1). In his autem non potest homo dirigi per ea quæ sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quæ ut in pluribus accidunt. Oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, « ex talibus talia concludere, » ut dicitur in VI *Ethic.*; quid autem sit in pluribus verum, oportet per experimentum considerare. Unde et in II *Ethic.* Philosophus dicit, quòd « virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore. » Experimentum autem est ex pluribus memoriis, ut patet in I *Metaphys.* Unde consequens est quòd ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere; unde convenienter memoria ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est, prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus : unde multa quæ pertinent ad partem sensitivam, requiruntur ad prudentiam, inter quæ est memoria.

Ad secundum dicendum, quòd sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed ejus complementum est ex exercitio vel gratia; ita etiam, ut Tullius dicit in sua *Rhetorica*, me-

(1) Quæst. 47, art. 2 : *Utrùm pertineat ad scientiam practicam.*

de même la mémoire ne vient pas uniquement de la nature, « elle doit beaucoup à l'art et à l'industrie, » comme dit Cicéron. Il y a quatre choses qui aident l'homme à développer sa mémoire : d'abord, se donner à soi-même certaines images propres à nous rappeler par une ressemblance spéciale les choses dont on veut se souvenir; cette ressemblance doit avoir en effet quelque chose de spécial et d'inaccoutumé, parce qu'elle frappe ainsi plus vivement notre esprit et s'y grave plus profondément; ce qui nous explique pourquoi nous conservons mieux dans notre mémoire les choses que nous avons vues pendant notre enfance. De telles images nous sont nécessaires, par la raison que les simples vues de l'esprit, les pensées proprement dites nous échappent très-facilement, à moins qu'elles ne soient attachées à des images corporelles, l'intelligence humaine ayant naturellement plus de prise sur les choses qui frappent les sens : et voilà pourquoi la mémoire est placée dans la partie sensitive de l'ame. Le second moyen de développer et de fortifier sa mémoire, c'est de disposer mentalement dans un ordre convenable et logique les choses dont on veut se souvenir, afin que de l'une on soit naturellement amené à l'autre; ce qui fait dire au Philosophe, *De memoria*, III : « Les souvenirs semblent quelquefois naître des lieux; et la raison en est que notre esprit va rapidement d'un objet à l'autre. » Il faut en troisième lieu, apporter beaucoup de soin et d'ardeur aux choses que l'on veut graver dans sa mémoire; car plus elles y sont profondément gravées, moins nous courons risque de les voir disparoître; c'est ce qui fait dire à Cicéron dans sa Rhétorique : « La sollicitude conserve les images des choses dans leur intégrité. » Quatrièmement, enfin, il faut souvent réfléchir sur ces choses dont nous voulons garder la mémoire. De là cette parole du Philosophe : « La mémoire est sauvegardée par la méditation; » et cela parce que, comme il le dit lui-même, « l'habitude est une seconde nature. » Ce qui fait que les choses dont la pensée se renouvelle

---

moria non solùm à natura perficitur, sed etiam « habet plurimum artis et industriæ. » Et sunt quatuor per quæ homo proficit in benè memorando. Quorum primum est, ut eorum quæ vult memorari quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas, quia ea quæ sunt inconsueta magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementiùs detinetur; ex quo fit quòd eorum quæ in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideo autem necessaria est hujusmodi similitudinum vel imaginum adinventio; quia intentiones simplices et spirituales faciliùs ex animo elabuntur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur, quia humana cognitio potentior est circa sensibilia : unde et memorativa ponitur in parte sensitiva. Secundò, oportet ut homo ea quæ memoriter vult tenere, sua consideratione ordinatè disponat, ut ex uno memorato facilè ad aliud procedatur. Unde Philosophus dicit in lib. *De memoria* (cap. 3) : « A locis videntur reminisci aliquando; causa autem est quia velociter ab alio in aliud veniunt. » Tertiò, oportet ut homo sollicitudinem apponat et affectum adhibeat ad ea quæ vult rememorari, quia quantò aliquid magis fuerit impressum animo, tantò minùs elabitur. Unde et Tullius dicit in sua *Rhetorica*, quòd « sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras. » Quartò, oportet quòd ea frequenter meditemur, quæ volumus memorari. Unde Philosophus dicit in lib. *De memoria* (cap. 2), quòd « meditationes memoriam salvant; » quia, ut in eodem libro dicitur, « consuetudo est quasi natura. » Unde

souvent en nous reste gravée dans notre souvenir d'une manière toute naturelle, et que nous allons sans effort de l'une à l'autre (1).

3° Nous trouvons dans les choses passées comme un argument qui nous conduit à la connoissance des choses futures : voilà pourquoi la mémoire des unes sert à nous diriger dans l'usage des autres.

ARTICLE II.

L'intellect fait-il partie de la prudence ?

Il paroît que l'intellect ne fait pas partie de la prudence. 1° Des choses qui forment les termes opposés d'une division, ne peuvent pas faire partie l'une de l'autre. Or, l'intellect est considéré comme une puissance qui forme avec la prudence une même division, comme le dit clairement le Philosophe, *Ethic.*, VI. Donc l'intellect ne peut être tenu pour une partie de la prudence.

2° L'intellect est rangé au nombre des dons du Saint-Esprit, et correspond à la foi, comme nous l'avons dit plus haut, quest. VIII, art. 2. Or, la prudence est une vertu différente de la foi, suivant ce que nous avons montré, I, II, quest. LXII, art. 2. Donc l'intellect ne fait pas partie de la prudence.

3° La prudence s'applique à chaque action en particulier, *Ethic.*, VI. Or, l'intellect a pour objet de sa connoissance les choses universelles et

(1) Tout cet article et, en particulier, cette réponse au second argument complètent d'une manière pratique ce que saint Thomas avoit dit ailleurs de la mémoire, au seul point de vue de la théorie, première partie, quest. LXXIX, art. 6 et 7. Les conseils qu'il donne ici pour le développement et le bon usage de cette faculté, devroient être connus et sérieusement étudiés par tous les instituteurs de la jeunesse. Ce n'est pas, en effet, aux yeux du moraliste seulement, et par rapport à la vertu spéciale dont il est maintenant question, que de tels conseils méritent de fixer l'attention et provoquent les réflexions les plus utiles; ils sont encore d'une haute importance pour la direction totale de la vie, et, par conséquent, pour l'impulsion qu'elle doit recevoir au début. On y découvrira sans peine le germe de tout ce

---

quæ multoties intelligimus, citò reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

Ad tertium dicendum, quòd ex præteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris; et ideo memoria præteritorum necessaria est ad benè consiliandum de futuris.

ARTICULUS II.

Utrùm intellectus sit pars prudentiæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus non sit pars prudentiæ. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur, unum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis condivisa prudentiæ, ut patet in VI *Ethic.* (2). Ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, intellectus ponitur inter dona Spiritus sancti, et correspondet fidei, ut suprà habitum est (qu. 8, art. 2). Sed prudentia est alia virtus à fide, ut per suprà dicta patet (1, 2, qu. 62, art. 2). Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

3. Præterea, prudentia est singularium operabilium, ut dicitur in VI *Ethic.* Sed intellectus est universalium cognoscitivus et immateria-

(1) De his etiam suprà, qu. 48, art. unico; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 1.

(2) Ex cap. 3 et ex cap. 6 græco-lat. colligitur, vel 3 et 5 in antiquis, ubi virtutes intellectuales enumerantur ex professo.

immatérielles, *De anima*, III. Donc l'intellect n'appartient pas à la prudence.

Mais l'autorité de Cicéron et celle de Macrobe sont formelles en sens contraire, puisqu'en énumérant les parties de la prudence, l'un nomme l'intelligence et l'autre l'intellect, ce qui revient au même.

(CONCLUSION. — La prudence étant l'usage de la droite raison dans les œuvres à faire, l'intellect entendu non comme une puissance de l'ame, mais comme la droite appréciation d'un dernier principe, fait partie de la prudence.)

L'intellect est pris ici, non comme une puissance de l'ame, mais comme impliquant la connoissance droite et vraie d'un dernier principe qui s'impose à nous comme étant connu de soi : c'est ainsi que les premiers principes des démonstrations sont l'objet de notre intellect. Or, toute déduction rationnelle procède d'un principe accepté sans discussion et posé comme premier fondement : d'où il suit que tout mouvement de la raison suppose avant tout un acte de l'intellect. Par conséquent, comme la prudence est l'usage de la droite raison dans les œuvres à faire, il faut nécessairement que tout mouvement dicté par la prudence émane d'un acte de l'intellect : et voilà pourquoi l'intellect est rangé au nombre des parties de la prudence (1).

Je réponds aux arguments : 1° La prudence aboutit de sa nature à telle action en particulier, comme le raisonnement aboutit à sa conclusion; elle applique au particulier une connoissance universelle dans son origine. Or, une conclusion se déduit de deux propositions, l'une universelle et l'autre particulière. Il suit de là que la prudence doit également

qu'il y a de raisonnable et de vrai dans les divers systèmes de mnémotechnie qui ont eu cours dans les temps modernes, dans le but de faciliter l'étude des sciences, telles que l'histoire et la géographie, qui réclament plus particulièrement l'action de la mémoire.

(1) C'est donc d'un exercice spécial ou d'une application particulière de l'intellect qu'il s'agit dans cet article, et non pas précisément de cette faculté considérée en elle-même. L'auteur en a traité suffisamment, sous ce dernier rapport, dans la théorie de l'ame humaine. L'usage de l'intellect relativement à la prudence va être déterminé d'une manière plus précise dans la réponse au premier argument.

---

lium, ut patet in III *De anima* (text. 38). Ergo intellectus non est pars prudentiæ.

Sed contra est, quòd Tullius ponit « intelligentiam » partem prudentiæ, et Macrobius « intellectum, » quod in idem redit.

(CONCLUSIO. — Cùm prudentia sit agibilium recta ratio, intellectus, non ut potentia quædam, sed ut quædam recta æstimatio est alicujus extremi principii, prudentiæ pars est.)

Respondeo dicendum, quòd intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quamdam rectam æstimationem alicujus extremi principii, quod accipitur ut per se notum, sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit quæ accipiuntur ut prima : unde oportet quòd omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia ergo prudentia est « recta ratio agibilium, » ideo necesse est quòd totus processus prudentiæ ab intellectu derivetur; et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio prudentiæ terminatur, sicut ad conclusionem quamdam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet. Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet

émaner de deux actes de l'intellect : l'un de ces actes se résout dans une connoissance universelle et qui appartient à l'intellect entendu comme une puissance de l'ame; car c'est par cette puissance que nous connoissons non-seulement les principes universels purement spéculatifs, mais encore ceux qui ont trait à la pratique, tel que celui-ci : « Il ne faut faire de mal à personne. » Le second acte de l'intellect est celui qui a pour objet la connoissance d'un dernier principe, c'est-à-dire, d'un principe particulier et qui s'applique à une action contingente : c'est ici, comme on le voit, la connoissance de la mineure, qui doit toujours être une proposition particulière, dans un syllogisme à l'usage de la prudence, ainsi que nous l'avons dit, quest. XLVII, art. 3 et 6. Or, ce principe particulier n'est autre chose qu'une fin particulière, comme nous l'avons également dit au même endroit : d'où il suit que l'intellect, entendu comme faisant partie de la prudence, est la juste appréciation d'une fin particulière.

2° Si l'on prend l'intellect ou l'intelligence pour l'un des dons de l'Esprit saint, il faut entendre par là, d'après ce qui a été dit, une vue pénétrante des choses divines; mais ce n'est pas ainsi que l'on entend l'intellect quand on le considère comme faisant partie de la prudence.

3° Cette juste appréciation d'une fin particulière est appelée intellect en tant qu'elle se rapporte à un principe; elle appartient au sens en tant qu'elle envisage une chose individuelle. C'est ce que veut dire le Philosophe par ces mots : « Les choses particulières ne peuvent être saisies que par le sens, qui est ici l'intellect. » *Ethic.*, VI. Remarquons seulement que l'on ne doit pas appliquer ceci à chacun des sens extérieurs par lesquels nous percevons les choses sensibles proprement dites; nous voulons parler du sens intérieur par lequel l'homme juge de chaque chose en particulier.

---

quòd ratio prudentiæ ex duplici intellectu procedat : quorum unus est, qui est cognoscitivus universalium, quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis, qua naturaliter nobis cognita sunt, non solùm universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut « nulli esse malefaciendum, » ut ex dictis patet (qu. 47, art. 3 et 6). Alius autem intellectus est, qui (ut dicitur in VI *Ethic.*), est « cognoscitivus extremi, » id est alicujus primi singularis, seu principii contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ, ut dictum est (qu. 47, art. 3, 6 et 7). Hoc autem principium singulare est aliquis singularis finis, ut dicitur ibidem : unde *intellectus*, qui ponitur pars prudentiæ, est quædam recta æstimatio de aliquo particulari fine.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus qui ponitur donum Spiritus sancti, est quædam acuta perspectio divinorum, ut ex suprà dictis patet (art. 8); aliter autem ponitur intellectus pars prudentiæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd ipsa recta æstimatio de fine particulari, et *intellectus* dicitur, in quantum est alicujus principii, et *sensus* in quantum est particularis. Et hoc est quod Philosophus dicit in VI *Ethic.* : « Horum (scilicet singularium) oportet habere sensum; hic autem est intellectus. » Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari, quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori, quo de particulari judicamus.

ARTICLE III.

La docilité doit-elle être rangée parmi les parties de la prudence?

Il paroît que la docilité ne doit pas être rangée parmi les parties de la prudence. 1° Ce qui est requis pour toute vertu intellectuelle ne doit pas être approprié à l'une d'elles en particulier. Or, la docilité est nécessaire pour toute vertu intellectuelle. Donc elle ne sauroit être regardée comme faisant spécialement partie de la prudence.

2° Les choses qui rentrent dans les vertus humaines doivent évidemment se trouver en nous; car c'est à cause de ce qui est en nous que nous méritons la louange ou le blâme. Or, il n'est pas en notre pouvoir d'être dociles; c'est une chose que certains individus tiennent de la nature. Donc ce n'est pas là une partie de la prudence.

3° La docilité est le propre du disciple. Or, la prudence ayant pour objet de diriger l'homme dans le commandement ou le précepte, elle semble appartenir plutôt aux maîtres, que l'on appelle également précepteurs. Donc la docilité n'est pas une partie de la prudence.

Mais nous avons pour le sentiment contraire l'autorité de Macrobe qui, sur celle de Plotin (1), range la docilité au nombre des parties de la prudence.

(1) Philosophe néo-platonicien, du troisième siècle, contemporain d'Origène et disciple, comme lui, d'Ammonius Saccas, qui fonda l'école païenne d'Alexandrie, pendant que saint Panthène jetoit dans cette même ville les premiers fondements de cette école chrétienne à laquelle étoit réservé un si glorieux avenir. Plotin demeura païen comme son maître; il écrivit, pour l'exposition ou la défense de sa philosophie, plusieurs ouvrages considérables, dans lesquels on peut néanmoins remarquer de nombreux emprunts faits au christianisme. Il semble avoir, dans ces anciens temps, tracé la voie aux philosophes qui, de nos jours, se consument en vains efforts pour élever, en dehors de la Religion, mais en s'emparant de ses plus belles doctrines, l'édifice complet de la vérité philosophique et morale.

Macrobe, dont le nom se trouve ici joint à celui de Plotin, est un philosophe de la même école. Il vécut dans la première moitié du cinquième siècle. Il ne dédaigna pas les honneurs

---

ARTICULUS III.

Utrùm docilitas debeat poni pars prudentiæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd docilitas non debeat poni pars prudentiæ. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem, non debet appropriari alicui earum. Sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, ea quæ ad virtutes humanas pertinent, sunt in nobis (2), quia secundùm ea quæ in nobis sunt, laudamur vel vituperamur. Sed non est in potestate nostra ut dociles simus; sed hoc ex naturali dispositione quibusdam convenit. Ergo non est pars prudentiæ.

3. Præterea, docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia cùm sit præceptiva, videtur magis ad magistros pertinere, qui etiam *præceptores* dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiæ.

Sed contra est, quòd Macrobius, secundùm sententiam Plotini, ponit *docilitatem* inter partes prudentiæ.

(1) De his etiam suprà, qu. 48, art. unico, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 1.

(2) Vel sunt in potestate nostra seu arbitrio nostro subsunt, ex vulgata Græcorum phrasi, quæ τὰ ἐν ἡμῖν sic usurpant; et hoc sensu hic sumi ex adjunctis manifestum est, non quòd solùm ut in subjecto sint in nobis.

(CONCLUSION. — La prudence ayant pour objet les actions particulières et contingentes, la docilité rentre naturellement dans le nombre de ses parties.)

Comme nous venons de le dire dans l'article précédent, la prudence a pour objet les actions particulières ou individuellement considérées. Or, comme il peut y avoir dans de telles actions une diversité en quelque sorte infinie, il n'est pas possible qu'un homme tienne compte de tout; et pour tout considérer il faut en outre un long espace de temps. Aussi pour les choses qui tiennent à la prudence l'homme a-t-il spécialement besoin d'être instruit par les autres, et surtout par les vieillards, qui ont acquis une plus parfaite intelligence touchant les fins particulières des actions. C'est ce qui fait dire au Philosophe, *Ethic.*, VI : « Il faut attacher aux sentences et aux opinions des hommes expérimentés, des vieillards, de tous ceux qui ont la prudence en partage, alors même que ce seroient là comme des axiomes indémontrables, autant d'importance qu'aux propositions démontrées. » C'est qu'au fond de tels hommes ont vérifié les principes par leur expérience : de là ce qui est dit dans l'Ecriture, *Prov.*, III, 5 : « Ne vous appuyez pas sur votre propre prudence, » et *Eccli.*, VI, 35 : « Tenez-vous dans l'assemblée des vieillards doués de prudence, et soyez uni de cœur à leur sagesse. » Or, c'est le propre de la docilité de rendre l'homme accessible aux sages leçons. C'est donc avec raison que la docilité est comptée au nombre des parties de la prudence.

Je réponds aux arguments : 1° Il est vrai que la docilité est utile à toute vertu intellectuelle; mais il ne l'est pas moins qu'elle appartient spécialement à la prudence, pour la raison que nous venons de dire.

2° La docilité, aussi bien que les autres choses appartenant à la prudence,

de la cour, puisqu'il étoit ce qu'on appelleroit aujourd'hui grand chambellan (præfectus cubiculi) de Théodose-le-Jeune. On a de lui un commentaire du *Songe de Scipion*; et c'est dans cet ouvrage qu'est exprimé le sentiment sur lequel saint Thomas veut bien appuyer cette thèse.

(CONCLUSIO. — Cùm prudentia consistat circa particularia operabilia contingentia, convenienter ejus pars ponitur docilitas.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 2, ad 1, et qu. 47, art. 3), prudentia consistit circa particularia operabilia; in quibus cùm sint quasi infinitæ diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quæ ad prudentiam pertinent maximè indiget homo ab aliis erudiri, et præcipuè ex senibus qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde Philosophus dicit in VI *Ethic.*: « Oportet attendere expertorum et seniorum et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minùs quàm demonstrationibus. » Propter experientiam enim vident principia : unde et *Proverb.*, III, dicitur : « Ne innitaris prudentiæ tuæ; » et *Eccles.*, VI, dicitur : « In multitudine presbyterorum (id est seniorum) prudentium sta, et sapientiæ illorum ex corde conjungere. » Hoc autem pertinet ad docilitatem, ut aliquis sit benè disciplinæ susceptivus; et ideo convenienter *docilitas* ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd etsi *docilitas* utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, præcipuè tamen ad prudentiam, ratione jam dictâ.

Ad secundum dicendum, quòd docilitas, sicut et alia quæ ad prudentiam pertinent, secundùm

vient de la nature, sans doute, comme aptitude ou disposition; mais les efforts de l'homme servent beaucoup au perfectionnement de cette vertu; ce qui a lieu quand l'homme applique son esprit avec sollicitude, assiduité et religion, aux leçons des anciens, ne souffrant jamais que la paresse les lui fasse négliger ni que l'orgueil lui en inspire le mépris.

3° Par la prudence non-seulement un homme commande aux autres, mais encore et surtout il se commande à lui-même; ce qui fait que cette vertu peut également se trouver dans ceux qui obéissent, ainsi que nous l'avons dit, quest. XLVII, art. 12. C'est en ceux-là particulièrement que doit être la docilité; et toutefois les anciens eux-mêmes ont à certains égards besoin de cette vertu, puisque nul ne peut entièrement se suffire à lui-même dans ce qui concerne la prudence, comme nous l'avons encore observé.

ARTICLE IV.

L'habileté est-elle une partie de la prudence?

Il paroît que l'habileté n'est pas une partie de la prudence. 1° L'habileté, telle que nous l'entendons ici, consiste à trouver facilement les moyens termes dans les démonstrations, comme le dit le Philosophe (1). Or, il n'est pas dans la nature de la prudence de s'occuper de démonstration, puisqu'elle s'applique aux choses contingentes. Donc l'habileté n'appartient pas à la prudence.

2° Il est de la prudence de bien conseiller, comme le dit encore Aristote, *Ethic.*, VI. Or, l'habileté dans le sens que nous venons de dire, ne trouve pas sa place dans le bon conseil, puisque cette habileté consiste dans un coup d'œil rapide et indélibéré qui saisit les moyens d'action;

(1) Tel est le sens qu'il faut attacher ici au mot latin, *solertia*, et conséquemment au mot français, *habileté*, par lequel nous avons cru, faute de mieux, pouvoir le rendre. L'un et l'autre de ces deux mots sont assez vagues par eux-mêmes, et prennent, suivant les oc-

---

aptitudinem quidem est à natura; sed ad ejus consummationem plurimùm valet humanum studium, dum scilicet homo sollicitè, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis majorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam.

Ad tertium dicendum, quòd per prudentiam aliquis præcipit non solùm aliis, sed etiam sibi ipsi, ut dictum est (qu. 47, art. 12, ad 3): unde etiam in subditis locum habet, ut suprà dictum est (qu. 47, art. 12), ad quorum prudentiam pertinet *docilitas*, quamvis etiam ipsos majores oportet *dociles* quantum ad aliqua esse, quia nullus in his quæ subsunt prudentiæ, sibi quantum ad omnia sufficit, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrùm solertia sit pars prudentiæ.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd solertia non sit pars prudentiæ. Solertia enim se habet ad facilè invenienda media in demonstrationibus, ut patet in I *Posterior.* (cap. ult.). Sed ratio prudentiæ non est demonstrativa, cùm sit contingentium. Ergo ad prudentiam non pertinet solertia.

2. Præterea, ad prudentiam pertinet benè consiliari, ut dicitur in VI *Ethic.* Sed in benè consiliando non habet locum solertia, quæ est eustochia quædam, id est « bona conjecturatio, » quæ est sine ratione et velox; oportet autem

(1) De his etiam suprà, qu. 48, art. unico, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 4, circa finem.

tandis que le bon conseil s'élabore lentement, suivant la remarque d'Aristote. Donc l'habileté ne doit pas être rangée parmi les parties de la prudence.

3° L'habileté, comme nous venons de le dire dans la question précédente, est une sorte d'aptitude à bien conjecturer. Or, les conjectures sont surtout à l'usage des rhéteurs. Donc c'est à la rhétorique, et non à la prudence, qu'il faut renvoyer l'habileté.

Mais le contraire se déduit de cette parole de saint Isidore, *Etymol.*, X : « Le mot latin, *sollicitus*, empressé, plein de sollicitude, vient de *solers*, habile, et *citus*, prompt. » Or, la sollicitude appartient à la prudence, comme nous l'avons dit plus haut, quest. XLVII, art. 9. Donc il en est de même de l'habileté.

(Conclusion. — De même que la docilité fait partie de la prudence, par la raison que l'homme docile est disposé à recevoir des autres une règle sûre pour ses actions; de même l'habileté doit en faire partie, puisque l'homme habile est celui qui trouve par lui-même cette règle de conduite.)

Le propre de la prudence est d'avoir une règle sûre dans les actions; et cette règle dépend d'une juste appréciation ou d'une opinion vraie. Or, cette appréciation ou cette opinion s'acquiert, dans les choses pratiques aussi bien que dans les choses spéculatives, de deux manières : ou bien l'homme la découvre de lui-même et par voie d'invention ; ou bien il la reçoit des autres et l'obtient par voie d'enseignement. De même donc que la docilité dispose l'homme à recevoir des autres la vérité pratique ; de même l'habileté le met en état d'obtenir cette vérité par ses propres res-

casions, des significations assez diverses. Voilà sans doute pourquoi l'auteur a voulu déterminer dès l'abord et dans la majeure même de son premier argument l'objet de sa discussion actuelle. C'est là ce qu'on peut bien appeler l'un des artifices de sa méthode.

---

consiliari tardè, ut dicitur in VI *Ethic.* Ergo solertia non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea, solertia, ut dictum est (qu. 48, art. unico), est quædam « bona conjecturatio. » Sed conjecturis uti est proprium rhetorum. Ergo solertia magis pertinet ad rhetoricam quàm ad prudentiam.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* (1) : « Sollicitus dicitur quasi solers et citus. » Sed sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut suprà dictum est (qu. 47, art. 9). Ergo et solertia.

(Conclusio. — Sicut docilitas pars dicitur prudentiæ, qua homo benè se habet in suscipiendo ab alio de agendis rectam æstimationem, ita solertia, qua homo per seipsum benè se habet in inveniendo talem æstimationem, ejusdem prudentiæ pars rectè dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd prudentis est rectam æstimationem habere de operandis. Recta autem æstimatio sive opinio acquiritur in operativis sicut in speculativis, dupliciter : uno quidem modo, per se inveniendo ; alio modo, ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet, ut homo benè se habeat in acquirendo rectam opnionem ab alio, ita solertia ad hoc pertinet, ut homo benè se habeat in acquirendo rectam æstimationem per seipsum ; ita tamen

(1) Vel *Originum* lib. X, lit. S, in dictione *Sollicitus*, ut et jam suprà ex professo relatum, qu. 48, art. 9, ubi quæsitum nominatim utrùm sollicitudo pertineat ad prudentiam. *Solers* porrò, sicut ibidem dicit Isidorus, *apud antiquos dicebatur, qui erat omni arte bona instructus.* Et huc Terentianum illud referi : *Adolescentem solertem dabo, etc.*

sources (1). Et cette habileté n'est dès lors que la sagacité même, *Eustochia*, dont au reste elle fait toujours partie, puisque la sagacité embrasse toute espèce de conjectures, et que l'habileté consiste, selon le Philosophe, à conjecturer facilement et promptement le moyen terme dans la démonstration. Observons toutefois que le philosophe, qui admet l'habileté comme une partie de la prudence, la prend ordinairement pour la sagacité; ce qui lui fait dire : « L'habileté est une disposition à découvrir promptement et tout d'un coup ce qui convient à la circonstance. »

Je réponds aux arguments : 1° L'habileté ne porte pas seulement sur le moyen terme dans la démonstration, elle embrasse encore les choses pratiques, comme, par exemple, quand un homme voyant que certains individus sont devenus les amis d'un autre, conjecture ou devine qu'ils ont été ses ennemis, exemple cité par le Philosophe lui-même : c'est ainsi que l'habileté appartient à la prudence.

2° Aristote nous montre comment et pourquoi la sagacité, *eustochia*, n'est pas la même chose que l'eubulie : celle-ci s'exerce dans le bon conseil, tandis que celle-là est la vue soudaine de ce qui importe au moment présent. On peut dire cependant qu'un homme est apte à bien conseiller, soit qu'il le fasse rapidement, soit qu'il y mette plus de lenteur ; en sorte que l'habileté qui consiste à bien conjecturer est toujours utile au bon conseil, souvent même nécessaire, quand il faut, par

(1) Il y a comme deux voies ouvertes à l'ame humaine pour se mettre en rapport avec la vérité, et surtout avec la vérité morale ou pratique : l'autorité et la raison. Par l'une la vérité vient en quelque sorte à nous; nous n'avons qu'à lui faire accueil, à nous montrer *dociles* aux leçons qu'elle nous donne; nous entendons sa voix, nous la rencontrons elle-même dans les écrits des sages et dans la parole des vieillards. Par l'autre, c'est nous qui allons vers la vérité; Dieu a fait notre ame *habile* à la chercher et à la découvrir; il faut seulement vouloir user des moyens, naturels ou surnaturels, qui nous ont été fournis pour mener à bonne fin cette noble entreprise. La docilité nous fait participer aux trésors de sagesse et de prudence qui sont l'héritage commun des générations humaines; l'habileté nous crée des ressources privées, des richesses particulières. Voilà le lien qui rattache cet article avec l'article précédent; saint Thomas nous dévoile ici l'un des secrets de sa logique.

---

ut solertia accipiatur pro eustochia, cujus est pars. Nam eustochia est benè conjecturativa de quibuscumque; solertia autem est « facilis et prompta conjecturatio circa intentionem medii, » ut dicitur in I *Posterior*. Tamen ille philosophus, qui ponit solertiam partem prudentiæ, accipit eam communiter pro omni eustochia. Unde dicit : « Solertia est habitus qui provenit ex repentino, inveniens quod congruit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd *solertia* non solùm se habet circa inventionem medii in demonstrativis, sed etiam in operativis, putà cùm aliquis videns aliquos alicui amicos factos, conjecturando putat eos fuisse inimicos ejusdem, ut ibidem Philosophus dicit; et hoc modo *solertia* pertinet ad prudentiam.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus unam rationem inducit in VI *Ethic.* (1), ad ostendendum quòd eubulia, quæ est benè consilitativa, non est *eustochia*, cujus laus est in veloci consideratione ejus quod oportet. Potest autem aliquis esse benè consiliativus, etsi diutiùs consilietur vel tardiùs; nec tamen propter hoc excluditur quin bona conjecturatio ad benè consiliandum valeat, et quandoque necessaria

(1) Ex cap. 10 et 11 græco-lat. colligitur, vel cap. 8 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 8.

exemple, agir résolument et tout d'un coup : c'est donc avec raison que cette sorte d'habileté est regardée comme faisant partie de la prudence.

3° La rhétorique n'exclut certainement pas de ses raisonnements les questions pratiques. Rien n'empêche donc qu'une même chose n'appartienne en même temps à la rhétorique et à la prudence; mais l'habileté dans les conjectures, telle que nous l'entendons ici, n'embrasse pas seulement les conjectures à l'usage des rhéteurs, elle s'applique à toute conjecture qui peut conduire l'homme à la vérité.

ARTICLE V.

La raison doit-elle être regardée comme faisant partie de la prudence?

Il paroît que la raison ne doit pas être regardée comme faisant partie de la prudence. 1° Le sujet d'un accident n'est pas une partie de cet accident. Or, la prudence réside dans la raison comme dans son sujet, ainsi que le dit le Philosophe. Donc la raison ne sauroit être regardée comme étant une partie de la prudence.

2° Une chose commune à plusieurs autres ne doit pas être attribuée spécialement à l'une d'elles; ou du moins il faut qu'on l'attribue à celle dont elle fait éminemment partie. Or, la raison est nécessaire à toutes les vertus intellectuelles, principalement à la sagesse et à la science, puisqu'elles se servent surtout de la raison démonstrative. Donc la raison ne doit pas être rangée parmi les parties de la prudence.

3° La raison, comme puissance ou faculté, ne diffère pas de l'intellect, ainsi qu'il a été démontré dans la première partie, quest. LXXIX. Si l'intellect est donc admis au nombre des parties de la prudence, il est inutile d'y ajouter la raison.

---

sit, quando scilicet ex improviso occurrit aliquid agendum : et ideo *solertia* convenienter pars prudentiæ ponitur.

Ad tertium dicendum, quòd rhetorica etiam ratiocinatur circa operabilia. Unde nihil prohibet idem ad rhetoricam et prudentiam pertinere; et tamen *conjecturatio* hic non sumitur solùm secundùm quòd pertinet ad conjecturas quibus utuntur rhetores, sed secundùm quòd in quibuscumque conjicere dicitur homo veritatem.

ARTICULUS V.

Utrùm ratio debat poni pars prudentiæ.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd ratio non debeat poni pars prudentiæ. Subjectum enim accidentis non est pars ejus. Sed prudentia est in ratione sicut in subjecto, ut dicitur in VI *Ethic.* Ergo *ratio* non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, illud quod est multis commune, non debet alicujus eorum poni pars, vel si ponatur, debet poni pars ejus cui potissimè convenit. *Ratio* autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, et præcipuè in sapientia et scientia, quæ utuntur ratione demonstrativa. Ergo *ratio* non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea, ratio non differt per essentiam potentiæ ab intellectu, ut priùs habitum est (I. part., qu. 79). Si igitur intellectus ponitur pars prudentiæ, superfluum fuit addere *rationem*.

(1) De his etiam suprà, qu. 48, art. unico, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 4.

Mais nous opposons à cela le sentiment de Macrobe et celui de Plotin, rangeant l'un et l'autre la raison parmi les parties de la prudence.

(CONCLUSION. — Le bon conseil étant nécessairement le partage de l'homme prudent, c'est à juste titre que la raison, ou la faculté de bien raisonner, est rangée au nombre des parties de la prudence.)

La prudence, selon la pensée du Philosophe, emporte l'idée de bon conseil. Or, le conseil est une recherche qui des choses connues va à celles qui ne le sont pas encore : ce qui est évidemment l'œuvre de la raison. Il suit de là que pour avoir la prudence un homme doit avoir nécessairement aussi la faculté de bien raisonner. Et comme les choses requises pour la perfection de la prudence sont appelées les parties intégrantes de cette vertu, de là vient qu'il faut compter la raison au nombre de ces parties (1).

Je réponds aux arguments : 1° La raison est prise ici non pour la puissance elle-même, mais pour le bon usage de cette puissance.

2° La certitude de la raison vient sans doute de l'intellect; mais la nécessité de la raison accuse un défaut dans l'intellect. Les êtres en qui l'intellect a toute sa puissance, n'ont pas besoin de raisonner, ils saisissent la vérité par un acte simple et direct : il en est ainsi de Dieu et des anges. Or, les actions particulières, dans lesquelles la prudence doit nous diriger, diffèrent profondément de l'état des choses intelligibles, et d'autant plus qu'elles sont moins certaines et moins déterminées. Les choses, en

(1) Sans doute, la raison ne diffère pas de l'intellect, comme puissance ou faculté ; elle en diffère seulement, comme exercice de cette même puissance. Il est des vérités que nous voyons d'une manière immédiate et directe ; et celles-là sont perçues par l'intellect. Il en est d'autres, et en plus grand nombre, auxquelles nous ne parvenons qu'en allant du connu à l'inconnu, par le travail de la déduction ou celui de l'induction ; et celles-là, c'est la raison qui les découvre. Or, l'un et l'autre de ces deux exercices de notre puissance cognitive trouve son application dans la prudence et forme réellement comme une partie de cette vertu. On peut même dire dans un sens que la raison y a une plus large part que l'intellect : c'est elle qui combine les principes généraux et particuliers de manière à en dégager les conséquences pratiques, but essentiel de la prudence, avons-nous dit plus haut. Aussi est-ce par la raison que le philosophe caractérise cette vertu, en l'appelant « la droite raison des actions ; » ce qu'on pourroit traduire : « la bonne logique de la vie. »

Sed contra est, quòd Macrobius, secundùm sententiam Plotini, *rationem* numerat inter partes prudentiæ.

(CONCLUSIO. — Cùm prudentia sit esse benè consiliativum, rectè ipsa ratio, per quam homo benè ratiocinatur, pars prudentiæ ponitur.)

Respondeo dicendum, quòd opus prudentis est esse benè consiliativum, ut dicitur in VI *Ethic.* Consilium autem est inquisitio quædam ex quibusdam ad alia procedens ; hoc autem est opus rationis. Unde ad prudentiam necessarium est quòd homo sit benè ratiocinativus ; et quia ea quæ exiguntur ad perfectionem prudentiæ dicuntur quasi integrales partes prudentiæ, inde est quòd *ratio* inter partes prudentiæ connumerari debet.

Ad primum ergo dicendum, quòd *ratio* non sumitur hic pro ipsa potentia rationis, sed pro ejus bono usu.

Ad secundum dicendum, quòd certitudo rationis est ex intellectu, sed necessitas rationis est ex defectu intellectûs. Illa enim in quibus vis intellectûs plenariè viget, ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipuè à conditione intelligibilium, et tantò magis, quantò sunt minùs certa seu

effet, qui sont embrassées par un art ou par une science, bien qu'étant particulières, sont néanmoins plus certaines et mieux déterminées : ce qui fait que pour plusieurs de ces choses on n'a pas à délibérer, à cause de leur certitude, selon la remarque du Philosophe, *Ethic.*, III, 5. Ainsi donc, quoique la raison ait une plus grande certitude dans d'autres vertus intellectuelles que dans la prudence, c'est néanmoins pour cette dernière vertu qu'est surtout requise la faculté de bien raisonner, pour que l'homme sache bien appliquer les principes universels aux choses particulières, par elles-mêmes si incertaines et si diverses.

3° Bien que la raison et l'intellect soient au fond la même puissance, ces deux noms s'appliquent aux actes divers de cette puissance unique : le nom de l'intellect indique la vue intime de la vérité, et celui de la raison vient du travail et des circuits que l'esprit est obligé de faire à la recherche de la vérité. Voilà pourquoi l'un et l'autre sont rangés, comme nous l'avons dit, quest. XLVII, art. 2 et 3, au nombre des parties de la prudence.

ARTICLE VI.

La prévoyance doit-elle être regardée comme une partie de la prudence?

Il paroît que la prévoyance ne doit pas être regardée comme une partie de la prudence. 1° Une chose n'est pas une partie d'elle-même. Or, la prévoyance semble être la même chose que la prudence; car, comme le dit saint Isidore, « le mot prudent vient de deux mots latins, *porro videns*, voyant de haut ou de loin; de là vient aussi le mot de prévoyance, en latin *providentia*. » Cette observation a été faite aussi par Boëce. Donc la prévoyance n'est pas une partie de la prudence.

2° La prudence est seulement une vertu pratique. Or, la prévoyance peut être de plus simplement spéculative; car cette vue ou vision dont

---

determinata. Ea enim quæ sunt artis, licèt sint singularia, tamen sunt magis determinata et certa : unde in pluribus eorum non est consilium propter certitudinem, ut dicitur in III *Ethic.* Et ideo, quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio quàm in prudentia, tamen ad prudentiam maximè requiritur quòd sit homo benè ratiocinativus, ut possit benè applicare universalia principia ad particularia, quæ sunt varia et incerta.

Ad tertium dicendum, quòd etsi intellectus et ratio non sint diversæ potentiæ, tamen denominantur ex diversis actibus. Intellectûs enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquisitione et discursu : et ideo utrumque ponitur pars prudentiæ, ut ex dictis patet (qu. 47, art. 2 et 3).

ARTICULUS VI.

Utrùm providentia debeat poni pars prudentiæ.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd providentia non debeat poni pars prudentiæ. Nihil enim est pars sui ipsius. Sed providentia videtur idem esse quod prudentia; quia, ut Isidorus dicit in lib. *Etymolog.*, « prudens dicitur quasi porrò videns, et ex hoc etiam nomen providentiæ sumitur. » ut Boetius dicit in lib. *De consolat.* Ergo providentia non est pars prudentiæ.

2. Præterea, prudentia est solùm practica. Sed providentia potest etiam esse speculativa; quia visio ex qua sumitur nomen providentiæ, magis pertinet ad speculativam quàm ad ope-

(1) De his etiam suprà, qu. 48, art. unico, in corp.; et I. part., qu. 22, art. 1.

elle tire son nom, est une chose plutôt spéculative que pratique. Donc la prévoyance n'est pas une partie de la prudence.

3° L'acte principal de la prudence c'est de commander; le jugement et le conseil en sont les actes secondaires. Or, le mot de prévoyance n'emporte l'idée d'aucun de ces actes. Donc la prévoyance n'est pas une partie de la prudence.

Mais nous devons embrasser, au contraire, le sentiment de Cicéron et de Macrobe, qui veulent, ainsi que nous l'avons déjà dit, que la prévoyance soit une partie de la prudence (1).

(Conclusion. — La prévoyance est une partie de la prudence.)

La prudence roule à proprement parler sur les choses qui ont un rapport avec la fin; elle a pour office propre de les diriger convenablement vers cette fin; et quoique certaines choses nécessaires se rapportent à la fin, celles-là sont soumises à la prévoyance, c'est-à-dire, à la providence de Dieu; mais la prévoyance ou providence humaine ne s'exerce que sur les actions contingentes et qui peuvent être accomplies par l'homme en vue de la fin. Les choses passées tombent en quelque sorte à l'état de choses nécessaires, puisqu'il est impossible que ce qui a été fait ne soit pas. Les choses présentes elles-mêmes, considérées comme réellement présentes, emportent une sorte de nécessité, puisqu'il est nécessaire que Socrate soit assis quand il l'est présentement. Il suit de là que les futurs contingents soumis à l'action de l'homme et pouvant être dirigés vers la

(1) Rien de plus formel que la manière dont Cicéron s'exprime, *Rhetor.*, II, 160 : « La prudence, dit-il, est une certaine connoissance et une juste comparaison des choses bonnes et des choses mauvaises. Ses diverses parties sont la mémoire, l'intelligence, la prévoyance, etc..... »

Les expressions de Macrobe diffèrent un peu, mais le fond de la pensée est le même. « Il appartient à la prudence politique de tout régler et diriger selon les lumières de la droite raison, de cette raison qui s'applique aux actes aussi bien qu'aux idées : Elle ne doit rien faire ni vouloir qui s'écarte de cette rectitude; elle doit veiller aux actes humains comme sous le regard même des dieux. La prévoyance qu'elle déploie comprend la raison, l'intellect, la circonspection, la docilité, la précaution, etc.... »

---

rativam. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

3. Præterea, principalis actus prudentiæ est præcipere, secundarius autem est judicare et consiliari. Sed nihil horum videtur importari propriè per nomen providentiæ. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

Sed contra est auctoritas Tullii et Macrobii, qui ponunt *providentiam* partem prudentiæ, ut ex suprà dictis patet (qu. 48).

(Conclusio. — Providentia est pars prudentiæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 47, art. 7), prudentia propriè est circa ea quæ sunt ad finem, et hoc ad ejus officium propriè pertinet, ut ad finem debitè ordinentur; et quamvis aliqua necessaria sint propter finem, quæ subjiciuntur divinæ providentiæ, humanæ tamen providentiæ non subjiciuntur nisi contingentia operabilia, quæ per hominem possunt fieri propter finem. Præterita autem in necessitatem quamdam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam præsentia in quantum hujusmodi, necessitatem quamdam habent, necesse est enim Socratem sedere dum sedet. Unde consequens est quòd contingentia futura, secundùm quòd sunt per hominem in finem humanæ vitæ ordinabilia, pertineant ad prudentiam. Utrumque autem horum importatur in nomine

fin de la vie humaine, appartiennent seuls à la prudence. Or, cette double condition est impliquée dans le mot de prévoyance; car ce mot indique un rapport entre un être éloigné et des choses qui se présentent à ses yeux et devant être ordonnées par lui. D'où il faut conclure que la prévoyance est une partie de la prudence.

Je réponds aux arguments : 1° Toutes les fois que plusieurs choses se rapportent à un seul objet, il faut nécessairement que l'une d'elles soit la principale, de telle sorte que toutes les autres lui soient subordonnées : d'où il suit que dans un tout quelconque doit exister une partie formelle et prédominante, à laquelle le tout emprunte son unité. Dans ce sens la prévoyance est la principale des parties de la prudence; car toutes les autres choses requises pour cette vertu ne le sont que pour bien ordonner un objet par rapport à la fin. Voilà pourquoi le mot de prudence dérive de celui de prévoyance, comme celui du tout dérive de sa principale partie.

2° La spéculation ou la vue intellectuelle a pour objet les choses universelles et nécessaires, qui par elles-mêmes ne sont ni éloignées, ni rapprochées, puisqu'elles sont partout et toujours, quoique par rapport à nous elles soient quelquefois éloignées par le défaut de notre connoissance. La prévoyance ne s'applique donc pas proprement aux choses spéculatives, mais bien aux choses pratiques (1).

3° La bonne coordination des choses par rapport à la fin, (et la fin est également embrassée par la prévoyance), emporte la rectitude du conseil, du jugement et du commandement; car sans cela il ne peut y avoir une bonne coordination des choses vers la fin.

(1) Remarquons, pour rendre plus clair le sens de cette proposition, que le mot françois *prévoyance* n'exprime que foiblement la signification du latin, *providentia*, tel du moins que nous l'entendons aujourd'hui. Ce dernier mot implique, mieux que le premier, l'idée d'action qui se joint ici à celle de vision ou de connoissance.

---

providentiæ; importat enim providentia respectum quemdam alicujus distantis ad ea quæ in præsenti occurrunt et ordinanda sunt. Unde *providentia* est pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod quandocumque multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur : unde in quolibet toto necesse est esse unam formalem partem et prædominantem, à qua totum unitatem habet. Et secundùm hoc providentia est principalis inter omnes partes prudentiæ, quia omnia alia quæ requiruntur ad prudentiam, ad hoc necessaria sunt ut aliquid rectè ordinetur in finem. Et ideo nomen ipsius prudentiæ sumitur à providentia sicut à principaliori sua parte.

Ad secundum dicendum, quòd speculatio est circa universalia et circa necessaria, quæ secundùm se non sunt procul, cùm sint ubique et semper; etsi sunt procul quoad nos, in quantum ab eorum cognitione deficimus. Unde providentia non propriè dicitur in speculativis, sed solùm in practicis.

Ad tertium dicendum, quòd in recta ordinatione ad finem, qui includitur in ratione providentiæ, importatur rectitudo consilii et judicii et præcepti, sine quibus recta ordinatio in finem esse non potest.

ARTICLE VII.

La circonspection peut-elle être une partie de la prudence?

Il paroît que la circonspection ne sauroit être une partie de la prudence. 1° La circonspection ne semble être autre chose que la considération ou la vue de ce qui nous environne. Or, nous sommes environnés d'une infinité d'objets, qui par leur nombre même échappent à la raison, dans laquelle néanmoins réside la prudence. Donc la circonspection ne sauroit être une partie de la prudence.

2° Les circonstances semblent être du ressort des autres vertus morales plutôt que de la prudence. Or, la circonspection n'est au fond que la vue ou l'examen des circonstances. Donc la circonspection semble appartenir aux vertus morales plutôt qu'à la prudence.

3° Celui qui peut voir les choses éloignées peut à plus forte raison voir les choses qui l'environnent. Or, par la prévoyance l'homme peut apercevoir les choses éloignées : d'où il suit que nous pouvons aussi bien, par cette vertu, voir les choses qui nous environnent. Donc la prévoyance suffit, et il ne falloit pas admettre la circonspection au nombre des parties de la prudence.

Mais le sentiment contraire repose sur l'autorité de Macrobe, comme nous l'avons dit plus haut.

(CONCLUSION. — La circonspection, vertu par laquelle l'homme compare à ce qui l'environne les choses qui conduisent à la fin, est une partie de la prudence.)

La prudence, comme nous l'avons déjà dit, quest. XLVII, art. 6 et 7, a principalement pour objet de coordonner les choses par rapport à la fin. Or, pour que cela ait lieu, il faut d'abord que la fin soit bonne, et de plus

---

ARTICULUS VII.

Utrùm circumspectio possit esse pars prudentiæ.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd *circumspectio* non possit esse pars prudentiæ. *Circumspectio* enim videtur esse consideratio quædam eorum quæ circumstant. Hujusmodi autem sunt infinita, quæ non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia. Ergo *circumspectio* non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, circumstantiæ magis videntur pertinere ad virtutes morales quàm ad prudentiam. Sed *circumspectio* nihil aliud esse videtur quàm respectus circumstantiarum. Ergo *circumspectio* magis videtur ad morales virtutes pertinere, quàm ad prudentiam.

3. Præterea, qui potest videre quæ procul sunt, multò magis potest videre quæ circa sunt. Sed per providentiam homo est potens prospicere quæ procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea quæ circumstant; non ergo oportuit præter providentiam ponere *circumspectionem*, partem prudentiæ.

Sed contra est auctoritas Macrobii, ut suprà dictum est.

(CONCLUSIO. — Circumspectio, qua homo id quod ordinatur in finem, cum his comparat quæ circumstant, prudentiæ pars est.)

Respondeo dicendum, quòd ad prudentiam, sicut dictum est (qu. 47, art. 6 et 7), præcipuè pertinet rectè ordinare aliquid ad finem. Quod quidem rectè non fit, nisi finis bonus sit, et id quod ordinatur in finem, sit etiam bonum et

(1) De his etiam suprà, qu. 48, art. unico, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 2.

que les moyens soient bons aussi et conformes à la fin. Mais comme la prudence, ainsi que nous l'avons également dit au même endroit, s'applique à chacune de nos actions en particulier, et comme dans ces actions se rencontrent bien des circonstances, il peut arriver qu'une chose considérée en elle-même soit bonne et convenable à la fin, tandis que par certaines circonstances elle est rendue mauvaise et contraire à la fin. Ainsi témoigner de l'affection à quelqu'un paroît assurément une chose propre à faire naître en lui un sentiment de même nature; mais s'il arrive qu'il soit lui-même préoccupé par l'orgueil ou qu'il voie une intention de flatterie dans ces témoignages d'amour, le moyen ne sera plus propre à conduire à la fin. Voilà pourquoi la circonspection est nécessaire à la prudence; car l'homme compare ainsi aux circonstances présentes les choses qui conduisent à la fin (1).

Je réponds aux arguments : 1° Bien que le nombre des circonstances puisse être infini, dans la réalité néanmoins ce nombre est l'unité, il en est même peu qui doivent modifier le jugement de la raison dans les choses à faire.

2° Les circonstances sont du ressort de la prudence en ce qu'elles servent à déterminer ses résolutions; elles appartiennent aux vertus morales en contribuant à leur perfectionnement, une fois qu'elles ont été déterminées par la prudence.

3° Il appartient à la prévoyance de signaler d'avance les choses qui de soi peuvent conduire à la fin; mais il appartient à la circonspection de voir si ces choses peuvent encore conduire à la fin eu égard aux circonstances présentes. Chaun de ces examens a sa difficulté spéciale : et voilà pourquoi l'un et l'autre font, sous des noms différents, partie de la prudence.

(1) Quoique la prudence ait essentiellement la pratique pour but et que le commandement en soit l'acte principal, elle est néanmoins avant tout une vision de l'esprit, une connoissance intellective ou rationnelle; et cette vision s'applique, ou bien aux choses éloignées et

---

conveniens fini. Sed quia prudentia, sicut dictum est (qu. 47, art. 6), est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundùm se consideratum esse bonum et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum, vel non opportunum ad finem. Sicut ostendere signa amoris alicui secundùm se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum ejus animum ad amorem; sed si contingat in animo illius superbia, vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem : et ideo necessaria est circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur ad finem, comparet etiam cum his quæ circumstant.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt ea quæ possunt circumstare, sint infinita, tamen ea quæ circumstant in actu, non sunt infinita; sed pauca quædam sunt quæ immutant judicium rationis in agendis.

Ad secundum dicendum, quòd circumstantiæ pertinent ad prudentiam quidem sicut ad determinandum eam; ad virtutes autem morales, in quantum per circumstantiarum determinationem perficiuntur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut ad providentiam pertinet prospicere id quod est per se conveniens fini, ita ad circumspectionem pertinet considerare an sit conveniens fini secundùm ea quæ circumstant. Utrumque autem eorum habet specialem difficultatem; et ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentiæ.

ARTICLE VIII.

La précaution doit-elle être regardée comme une partie de la prudence?

Il paroît que la précaution ne doit pas être regardée comme une partie de la prudence. 1° Là où le mal ne sauroit exister il n'est pas besoin de précaution. Or, « nul ne peut mal user des vertus, » comme le dit saint Augustin, *De lib. arb.*, II, 19. Donc la précaution n'appartient pas à la prudence, puisque celle-ci s'applique à la direction des vertus.

2° Il appartient à la même vertu de prévoir le bien et de se précautionner contre le mal, tout comme il appartient au même art de procurer la santé et de guérir la maladie. Or, prévoir le bien est évidemment le propre de la prévoyance : d'où il suit que cette même vertu doit nous précautionner contre le mal. Donc la précaution ne doit pas être regardée, dans la prudence, comme une partie différente de la prévoyance.

3° L'homme prudent ne tente pas l'impossible. Or, il est impossible de se précautionner contre tous les maux qui peuvent arriver. Donc la précaution n'appartient pas à la prudence.

Mais le contraire nous est enseigné par l'Apôtre, *Ephes.*, V, 15 : « Voyez de marcher avec précaution. »

(Conclusion. — Comme les actions contingentes sont la matière ou l'objet de la prudence, c'est avec raison que la précaution est regardée comme une partie de cette vertu.)

C'est sur les actions contingentes que s'exerce la prudence; et comme dans ces sortes d'actions le vrai peut être mêlé de faux, et le bien se rencontrer avec le mal, à cause de la variété comme infinie qu'elles présentent dans leur forme, ce qui fait que le bien est souvent entravé par

futures, ou bien aux choses présentes et rapprochées. Voilà pourquoi ces deux vertus distinctes, la prévoyance et la circonspection.

ARTICULUS VIII.

Utrùm cautio debeat poni pars prudentiæ.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd *cautio* non debeat poni pars prudentiæ. In his enim in quibus malum non potest esse, non est necessaria cautio. Sed « virtutibus nemo malè utitur, » ut dicit Augustinus in lib. *De libero arbit.* Ergo *cautio* non pertinet ad prudentiam quæ est directiva virtutum.

2. Præterea, ejusdem est providere bona, et cavere mala; sicut ejusdem artis est facere sanitatem et curare ægritudinem. Sed providere bona pertinet ad providentiam. Ergo etiam cavere mala. Non ergo *cautio* debet poni pars alia prudentiæ à providentia.

3. Præterea, nullus prudens conatur ad impossibile. Sed nullus potest præcavere omnia mala quæ possunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Ephes.*, V : « Videte quomodo cautè ambuletis. »

(Conclusio. — Cùm contingentia operabilia materia sint prudentiæ, cautio convenienter pars prudentiæ ponitur.)

Respondeo dicendum, quòd ea circa quæ est prudentia sunt contingentia operabilia; in quibus sicut verum potest admisceri falso, ita et malum bono propter multiformitatem hujusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur à malis, et mala habent speciem boni.

(1) De his etiam suprà, locis art. 7 indicatis.

le mal, et que le mal revêt l'apparence du bien, la précaution est nécessaire à la prudence, afin que nous prenions toujours le bien de manière à éviter le mal.

Je réponds aux arguments : 1° Certes la précaution n'est pas nécessaire dans les actes moraux pour se mettre en garde contre les vertus elles-mêmes, mais bien contre les choses qui peuvent faire obstacle à ces vertus (1).

2° Il appartient évidemment à la même habitude de faire le bien et d'éviter le mal opposé à ce bien; mais il peut rentrer dans un autre ordre d'habitudes d'écarter certains obstacles extérieurs qui s'élèvent contre ce même bien. Voilà pourquoi nous distinguons la précaution de la prévoyance, quoique l'une et l'autre appartiennent à la même vertu.

3° Parmi les maux qui se rencontrent dans la vie, et que l'homme doit éviter, il en est qui arrivent le plus ordinairement, que la raison par conséquent peut saisir, et c'est pour les détourner entièrement ou pour les amoindrir que la précaution est nécessaire; il en est qui n'arrivent que dans des cas assez rares, et comme le nombre de ces derniers maux est en quelque sorte infini, la raison ne peut les embrasser, ni la précaution les écarter, quoique par la prudence l'homme puisse se tenir prêt contre tous les assauts de la fortune, afin d'en recevoir un moindre dommage(2).

(1) Voilà plusieurs fois que nous rencontrons sur nos pas cette sentence de saint Augustin : « Nul ne peut mal user des vertus. » Il est bon de voir de plus près la pensée de ce Père. Voici ce qu'il dit à l'endroit cité dans l'objection, *De lib. arb.*, II, 19 : « Les vertus qui ont pour objet de régler le cours de notre vie sont réellement de grands biens. Les brillantes apparences de certains corps, n'étant point nécessaires à la rectitude de la vie, ne sont que de très-petits biens. Les puissances de l'ame nécessaires pour établir cette rectitude dans la vie, sont des biens moyens. Nul ne peut mal user des vertus, c'est-à-dire des biens de la première espèce; mais quant aux autres biens, chacun peut en user bien ou mal. Et voici pourquoi nul ne peut mal user de la vertu, c'est que l'exercice de la vertu n'est autre chose que le bon usage de ces mêmes biens dont nous pourrions mal user. Or, en vérité, on ne sauroit mal user quand on fait bon usage. »

(2) Saint Prosper exprime ainsi cette même pensée, *De vita contempl.* III, 29 : « La vraie connoissance des choses, connoissance qui émane de la prudence comme de sa source, illumine les hommes spirituels et dégagés de tous les vices de la chair; elle les rend précautionnés et sages; elle leur apprend à prévoir et à éviter les maux qui les menacent; elle leur

---

Et ideo necessaria est *cautio* ad prudentiam, ut sic accipiantur bona quòd vitentur mala.

Ad primum ergo dicendum, quòd cautio non est necessaria in moralibus actibus, ut aliquis sibi caveat ab actibus virtutum, sed ut sibi caveat ab eis per quæ actus vitutum impediri possunt.

Ad secundum dicendum, quòd opposita mala cavere ejusdem rationis est, et prosequi bona; sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem. Et ideo *cautio* distinguitur à providentia, quamvis utrumque pertineat ad unam virtutem prudentiæ.

Ad tertium dicendum, quòd malorum quæ homini vitanda occurrunt, quædam sunt quæ ut in pluribus accidere solent, et talia comprehendi ratione possunt, et contra hæc ordinatur *cautio*, ut totaliter vitentur, vel ut minùs noceant. Quædam verò sunt quæ ut in paucioribus et causaliter accidunt; et hæc cùm sint infinita, ratione comprehendi non possunt, nec homo sufficit ea præcavere, quamvis per officium prudentiæ homo contra omnes fortunæ insultus se disponere possit ut minùs lædatur.

QUESTION L.

Des parties subjectives de la prudence.

Des parties intégrantes nous passons aux parties subjectives de la prudence. Et comme nous avons déjà traité de cette vertu en tant qu'elle s'applique à la direction personnelle de celui qui la possède, nous avons maintenant à traiter des diverses espèces de prudence qui ont pour objet le gouvernement de la multitude.

Sur cela quatre questions à résoudre : 1° L'art du gouvernement doit-il être regardé comme une espèce de prudence ? 2° La politique est-elle aussi une espèce de cette vertu ? 3° L'économie ? 4° L'art militaire ?

ARTICLE I.

L'art de gouverner doit-il être regardé comme une espèce de prudence ?

Il paroît que l'art de gouverner ne sauroit être regardé comme une espèce de prudence. 1° Le gouvernement a surtout pour objet de conserver la justice, selon cette parole du Philosophe, *Ethic.*, V : « Le prince est le gardien du juste. » Donc l'art du gouvernement rentre plutôt dans la justice que dans la prudence.

2° Selon le Philosophe encore, *Politic.*, III, 5, « le gouvernement est l'une des six espèces de politique. » Or, la prudence n'a aucune espèce qui corresponde aux cinq autres espèces de politique, lesquelles sont « l'aristo-

enseigne à ne regarder comme des maux réels que ceux qui nous rendent mauvais ; elle fait qu'ils distinguent parfaitement entre les biens trompeurs et les biens solides, etc... »

QUÆSTIO L.

De prudentiæ partibus subjectivis, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de partibus subjectivis prudentiæ. Et quia de prudentia, per quam aliquis regit seipsum, jam dictum est, restat nunc dicendum de speciebus prudentiæ, quibus multitudo gubernatur.

Circa quas quæruntur quatuor : 1° Utrùm regnativa debeat poni species prudentiæ. 2° Utrùm politica. 3° Utrùm œconomica. 4° Utrùm militaris.

ARTICULUS I.

Utrùm regnativa debeat poni species prudentiæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd *regnativa* non debeat poni species prudentiæ. Regnativa enim ordinatur ad justitiam conservandam ; dicitur enim in V *Ethic.*, quòd « princeps est custos justi. » Ergo *regnativa* magis pertinet ad justitiam quàm ad prudentiam.

2. Præterea, secundùm Philosophum in III *Polit.* (cap. 5), regnum est una sex specierum politiarum. Sed nulla species prudentiæ sumitur secundùm alias quinque politias, quæ sunt

(1) De his etiam suprà, qu. 48, art. unico ; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 4.

cratie, la timocratie, la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie. » Donc il n'est pas non plus une espèce de prudence qui s'applique au gouvernement.

3° Ce n'est pas seulement aux rois qu'il appartient de faire des lois, c'est là encore le privilége de certaines autres principautés et même du peuple, comme le remarque saint Isidore. Or, d'après le Philosophe, il est une partie de la prudence qui a pour objet la confection des lois. C'est donc à tort que l'on substitue à celle-là celle qui a le gouvernement pour objet.

Mais le Philosophe lui-même exprime ainsi le contraire, *Politic.*, VI, 3 : « La prudence est la vertu propre du prince. » Donc la principale espèce de prudence s'applique au gouvernement.

(Conclusion. — Comme il appartient à la prudence de bien diriger et bien commander, l'une des espèces de cette vertu doit s'appliquer au gouvernement ; et c'est ici la prudence par laquelle le roi dirige la cité ou le royaume.)

D'après ce que nous avons déjà dit, c'est à la prudence qu'il appartient de diriger et de commander : d'où il suit que là où il se trouve un genre spécial de direction et de commandement, dans ce qui est du ressort des actes humains, là doit se trouver aussi une espèce distincte de prudence. Or, il est manifeste que l'homme chargé non-seulement de se diriger lui-même, mais encore de diriger l'ensemble d'une cité ou d'un royaume, doit s'élever à un ordre distinct et spécial de direction. Une direction, en effet, a un caractère d'autant plus distinct et plus parfait, qu'elle est plus universelle, plus étendue, soit dans les objets qu'elle embrasse, soit dans la fin qu'elle atteint : voilà pourquoi le roi, ayant pour mission de bien diriger la cité ou le royaume, a besoin aussi d'une prudence à part, d'une prudence caractérisée par une perfection spéciale. C'est ainsi que l'art de gouverner doit être regardé comme une espèce distincte de prudence (1).

(1) Ce que l'auteur appelle parties subjectives de la prudence représente simplement à nos

« aristocratia, timocratia, tyrannis, olicratia, democratia. » Ergo nec secundùm regnum debet sumi *regnativa*.

3. Præterea, leges condere non solùm pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, et etiam ad populum, ut patet per Isidorum in lib. *Etymolog.* Sed Philosophus in VI *Ethic.*, ponit *legispositivam* partem prudentiæ. Inconvenienter ergo loco ejus ponitur regnativa.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI *Polit.* (cap. 3), quòd « prudentia est propria virtus principis. » Ergo principalis prudentia debet esse *regnativa*.

(Conclusio. — Cùm ad prudentiam spectet regere ac præcipere convenienter, pars prudentiæ specifica est ipsa regnativa, quæ est ipsa regis prudentia, qua civitatem vel regnum regit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet, ad prudentiam pertinet regere et præcipere ; et ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis et præcepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiæ. Manifestum est autem quòd in eo qui non solùm seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur specialis et perfecta ratio regiminis. Tantò enim regimen perfectius est, quantò universalius est, ad plura se extendens, ulteriorem finem attingens ; et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem vel regnum, prudentia competit secundùm specialem et perfectissimam sui rationem. Et propter hoc *regnativa* ponitur species prudentiæ.

Je réponds aux arguments : 1° Tout ce qui tient aux vertus morales est du ressort de la prudence comme du principe dirigeant, d'où vient que nous avons fait rentrer dans la définition de la vertu morale « la nation vraie de la prudence, » quest. XLVII, art. 5. C'est pour cela également que la réalisation de la justice, en tant qu'elle a pour objet le bien commun, bien qui rentre éminemment dans le devoir de la royauté, réclame la direction de la prudence. De là vient que ces deux vertus, à savoir, la prudence et la justice, sont celles qui conviennent le mieux au roi, conformément à cette parole du prophète, *Jerem.*, XXIII, 5 : « Le roi règnera, et il aura la sagesse, et il exercera le jugement et la justice sur la terre. » Mais comme la direction appartient plutôt au roi, et l'exécution à ses subordonnés, l'art du gouvernement doit être regardé comme une partie spéciale de la prudence plutôt que de la justice, la première de ces vertus ayant plus spécialement la direction pour objet, et la seconde l'exécution.

2° La royauté est le point culminant de toutes les espèces de politique, comme le remarque Aristote, *Ethic.*, VIII. C'est donc surtout à ce gouvernement que doit emprunter son nom cette espèce de prudence, de telle sorte néanmoins que sous ce nom de prudence gouvernementale ou royale soient compris tous les autres genres d'autorité qui ont le bien pour objet, et non ceux qui sont opposés à la vertu ; ceux-là ne sauroient nullement appartenir à la prudence.

3° Le Philosophe applique à la prudence gouvernementale le nom de

yeux, comme on peut le conclure de ce qui a été déjà dit, les diverses applications de cette vertu. Tout en conservant, en effet, sa nature essentielle, qui consiste dans la direction de la vie, elle peut s'appliquer à des objets divers, concourant tous au même but; elle peut aussi envisager le même objet sous des aspects différents ou, selon le langage de saint Thomas, sous diverses raisons formelles. Et cette diversité suffit, comme nous l'avons vu si souvent, pour varier les espèces de l'habitude.

Or le bien particulier et le bien commun, quoique nullement opposés et rentrant même l'un dans l'autre, forment deux objets différents et constituent déjà deux espèces de prudence, la prudence personnelle et la prudence politique. De plus, le bien commun est diversement envisagé par ceux qui gouvernent et par ceux qui obéissent; et de là deux sortes de prudence politique, celle des chefs et celle des subordonnés, la prudence gouvernementale et la prudence simplement nommée politique par Aristote et saint Thomas. L'une, comme principe supérieur ou architectonique, coordonne l'ensemble du corps social; l'autre, comme action inférieure

---

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia quæ sunt virtutum moralium, pertinent ad prudentiam, sicut ad dirigentem : unde et « ratio recta prudentiæ » ponitur in diffinitione virtutis moralis, ut suprà dictum est (qu. 47, art. 5, ad 1). Et ideo etiam executio justitiæ, prout ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiæ. Unde istæ duæ virtutes sunt maximè propriæ regi, scilicet prudentia et justitia, secundùm illud *Jerem.*, XXIII : « Regnabit rex, et sapiens erit, et faciet judicium et justitiam in terra. » Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi autem ad subditos, et ideo *regnativa* magis ponitur species prudentiæ, quæ est directiva, quàm justitiæ, quæ est executiva.

Ad secundum dicendum, quòd regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur in VIII *Ethic.* Et ideo species prudentiæ magis debuit denominari à regno, ita tamen quòd sub *regnativa* comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem perversa, quæ virtuti opponuntur, unde non pertinent ad prudentiam.

Ad tertium dicendum, quòd Philosophus de-

l'acte principal de la royauté, c'est-à-dire, de la confection des lois; car si d'autres ont ce droit, ils ne l'ont que parce qu'ils participent en quelque sorte à l'autorité royale.

ARTICLE II.

La politique doit-elle être regardée comme une partie spéciale de la prudence?

Il paroît que la politique ne sauroit être regardée comme une partie spéciale de la prudence. 1° L'art de gouverner est lui-même une partie de la prudence politique, comme on vient de l'observer. Mais la partie et le tout ne peuvent pas former les deux termes d'une division. Donc la politique ne sauroit être regardée comme une nouvelle espèce de prudence.

2° Les habitudes sont spécifiées par leurs objets. Or, l'objet du commandement est le même que celui de l'obéissance; celui qui règne ordonne ce que les subordonnés exécutent. Donc, en tant qu'elle regarde ces derniers, la politique n'exige pas une espèce de prudence différente de celle qui s'applique au gouvernement.

3° Chacun des subordonnés forme une personne à part. Or, chaque personne particulière peut suffisamment se diriger d'après les règles de la prudence individuelle. Donc il n'est pas nécessaire d'admettre une autre espèce de prudence appelée prudence politique.

Mais le contraire est ainsi exprimé par le Philosophe, *Ethic.*, VI, 8 : « Touchant la prudence qui a pour objet l'ordre de la cité, celle qui a le pouvoir de faire des lois, pourroit être appelée architectonique, ou supérieure; et celle qui s'applique aux individualités garde le nom commun de prudence politique. »

et corrélative, met l'individu en rapport avec la communauté : l'action de la première part du centre et aboutit à tous les points de la circonférence; l'action de la seconde, suivant un mouvement opposé, part de chaque point de la circonférence pour aboutir au centre. L'article suivant qui traitera de cette dernière, se trouve ainsi rattaché à celui-ci d'une manière immédiate.

---

nominat *regnativam* à principali actu regis, qui est leges ponere; quod etsi conveniat aliis, non convenit eis nisi secundùm quòd participant aliquid de regimine regis.

ARTICULUS II.

Utrùm politica convenienter ponatur pars prudentiæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd politica inconvenienter ponatur pars prudentiæ. Regnativa enim est pars politicæ prudentiæ, ut dictum est. Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo *politica* non debet poni alia species prudentiæ.

2. Præterea, species habituum distinguuntur secundùm diversa objecta. Sed eadem sunt quæ oportet regnantem præcipere, et subditum exequi. Ergo *politica* secundùm quòd pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiæ distincta à regnativa.

3. Præterea, unusquisque subditorum est singularis persona. Sed quælibet singularis persona seipsam sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam. Ergo non oportet poni aliam speciem prudentiæ, quæ dicatur *politica*.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI *Ethic.* : « Ejus autem quæ circa civitatem, hæc quidem ut architectonica prudentia legispositiva; hæc autem commune nomen habet politica, circa singularia existens. »

(1) De his etiam suprà, locis art. 1 notatis.

(Conclusion. — La politique forme une espèce particulière de prudence, par laquelle les hommes se dirigent eux-mêmes dans l'obéissance qu'ils rendent à leurs chefs en vue du bien commun.)

Le serf est mû par le commandement de son maître, et le subordonné par celui de son chef, mais non de la manière que les choses inanimées et privées de raison sont mues par leurs moteurs. Ces dernières en effet subissent une action étrangère, elles ne se meuvent pas elles-mêmes, n'ayant pas le libre arbitre ni, par conséquent, aucun domaine sur leurs actes. Aussi n'est-ce pas en elles qu'il faut chercher le principe de leur bonne direction, c'est uniquement dans leurs moteurs. Les serfs, au contraire, et tous les hommes subordonnés, de quelque manière qu'ils le soient, ne sont mûs par un commandement étranger que de manière à se mouvoir toujours eux-mêmes au moyen de leur libre arbitre (1). Voilà pourquoi il faut en eux une certaine droiture de direction, dans l'obéissance qu'ils rendent à leurs chefs. Et c'est là ce que nous entendons par prudence politique.

Je réponds aux arguments : 1° L'espèce de prudence qui a pour objet le gouvernement est la plus parfaite et la plus élevée; en sorte que la prudence des subordonnés, n'atteignant pas à la hauteur de la prudence gouvernementale, retient le nom commun de prudence : c'est ainsi que dans la logique, de deux mots pouvant être pris l'un pour l'autre, celui qui n'exprime pas l'essence de la chose, est employé dans la signification commune de l'objet déterminé.

2° C'est la diversité formelle des objets qui spécifie les diverses habitudes, comme nous l'avons plusieurs fois expliqué. Or, les choses qu'il faut exécuter sont considérées par le roi sous un rapport plus général que par les hommes soumis à ses ordres, puisqu'un seul roi fait agir un

(1) C'est ce fonds de liberté subsistant dans l'homme, alors même qu'il est soumis au pouvoir le plus tyrannique, qui rend nécessaire dans les sujets cette prudence corrélative de la prudence gouvernementale. Cette liberté qui constitue la dignité, la moralité et presque

---

(Conclusio. — Politica est pars specifica prudentiæ, per quam homines seipsos regunt in obediendo præfectis in ordine ad commune bonum.)

Respondeo dicendum, quòd servus per imperium movetur à domino, et subditus à principante; aliter tamen quàm irrationabilia et inanimata moveantur à suis motoribus. Nam inanimata et irrationabilia aguntur solùm ab alio, non autem ipsa agunt seipsa, quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium. Et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in ipsis, sed solùm in motoribus. Sed homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per præceptum, quòd tamen agunt seipsos per liberum arbitrium; et ideo requiritur in eis quædam rectitudo regiminis, per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus. Et ad hoc pertinet species prudentiæ quæ *politica* vocatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est, regnativa est perfectissima species prudentiæ. Et ideo prudentia subditorum, quæ deficit à prudentia regnativa, retinet sibi nomen commune, ut prudentia dicatur: sicut in logici, *convertibile*, quod non significat essentiam, retinet sibi commune nomen proprii.

Ad secundum dicendum, quòd diversa ratio objecti diversificat habitum secundùm speciem, ut ex suprà dictis patet. Eadem autem agenda considerantur quidem à rege secundùm universaliorem rationem, quàm considerentur à sub-

grand nombre de subordonnés dans des emplois divers. C'est pour cela que la prudence gouvernementale est à la prudence que nous nommons politique, comme l'art de l'architecte est à celui de l'homme qui travaille de ses mains.

3° Par la prudence proprement dite l'homme se dirige lui-même dans l'ordre de son bien personnel; et par la prudence politique dont nous parlons ici, il envisage le bien commun.

ARTICLE III.

Y a-t-il une espèce de prudence que l'on doive appeler économique?

Il paroît que l'on ne doit pas admettre une espèce de prudence appelée économique. 1° D'après le Philosophe, *Ethic.*, VI, « la prudence a pour but la bonne direction de la vie prise dans son ensemble. » Or, l'économique n'a qu'une fin particulière, à savoir les richesses, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, I, 1. Donc l'économique n'est pas une espèce de prudence.

2° Ainsi que nous l'avons établi, quest. XLVII, art. 13, les bons seuls possèdent la prudence. Or, l'économique peut également être le partage des méchants, puisque beaucoup de pécheurs montrent de la prévoyance dans le gouvernement de leur famille. Donc on ne sauroit admettre l'économique comme une espèce de prudence.

l'individualité de la vie humaine, devoit sans doute être horriblement comprimée et comme annihilée par l'esclavage antique. Voilà pourquoi nous aimons entendre un philosophe païen protester encore en sa faveur. C'est Sénèque, *De benef.*, III, 20 : « Nul ne doit se persuader que l'esclavage puisse pénétrer entièrement l'essence de l'homme. La meilleure partie de son être échappe aux fers des tyrans. Le corps est sans doute dans la dépendance du maître et lui appartient; mais l'ame reste maîtresse d'elle-même. Elle est si libre et si active de sa nature, qu'elle ne peut pas même être retenue par cette prison terrestre où elle est renfermée... »

Plusieurs auteurs ont pensé que Sénèque avoit entendu saint Paul et connoissoit la doctrine chrétienne. Sans prétendre décider la question, on peut voir dans ces derniers mots comme une réminiscence d'une des plus belles pensées du grand Apôtre, et, dans le sentiment exprimé, un cri qui est comme imprégné de christianisme.

---

dito qui obedit; uni enim regi in diversis officiis multi obediunt. Et ideo regnativa comparatur ad hanc politicam de qua loquimur, sicut ars architectonica ad eam quæ manu operatur.

Ad tertium dicendum, quòd per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum; per politicam autem de qua loquimur, in ordine ad bonum commune.

ARTICULUS III.

Utrùm œconomica debeat poni species prudentiæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd *œcononomica* non debet poni species prudentiæ. Quia, ut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, prudentia ordinatur ad « benè vivere » totum. Sed œconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur in I *Ethic.* (cap. 1). Ergo *œconomica* non est pars prudentiæ.

2. Præterea, sicut suprà habitum est (qu. 47, art. 13), prudentia non est nisi bonorum. Sed *œconomica* potest etiam esse malorum; multi enim peccatores providi sunt in gubernatione familiæ. Ergo *œconomica* non debet poni species prudentiæ.

(1) De his etiam suprà, qu. 47, art. 11, et qu. 48, art. unico, tum in corp., tum ad 2; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 4.

3° Dans un royaume on distingue celui qui commande et celui qui obéit ; et il en est de même dans une maison. Si donc il y a une prudence économique tout comme il y a une prudence politique, il faudra nécessairement admettre une prudence paternelle aussi bien qu'une prudence gouvernementale : ce qui n'a pas lieu. Donc l'économique ne doit pas être regardée comme une espèce de prudence.

Mais le Philosophe établit ainsi le contraire, *Ethic.*, VI : « Parmi ces sortes de prudences (celles qui ont pour objet la direction de la multitude) l'une est économique, l'autre législative et l'autre politique. »

(Conclusion. — L'économique est une espèce de prudence qui tient le milieu entre la prudence politique et celle qui n'a pour objet que notre direction personnelle.)

Des objets qui diffèrent entre eux comme l'universel et le particulier, le tout et la partie, spécifient d'eux-mêmes les arts et les vertus; et sous ce rapport une vertu a la supériorité sur une autre. Or, il est manifeste que la famille tient le milieu entre l'individu et la cité ou le royaume; et de même que l'individu forme une partie de la famille, de même la famille forme une partie de la cité ou du royaume. De même donc que la prudence proprement dite et qui s'applique à la direction de l'individu, se distingue de la prudence politique, il faut de même que la prudence économique se distingue de l'une et de l'autre (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les richesses sont par rapport à l'économique, non comme la fin dernière, mais comme une sorte d'instrument, ainsi que l'observe Aristote, *Politic.*, I : « La fin dernière de l'économique c'est la bonne direction de la vie prise dans son ensemble et

(1) On peut voir ce que nous avons dit plus haut concernant la famille, envisagée comme point intermédiaire entre l'individu et la société. Il est aisé d'en déduire l'aspect spécial ou la raison formelle que revêt, à cet égard, l'objet de la prudence, et qui constitue l'espèce particulière dont il est question dans cet article.

---

8. Præterea, sicut in regno invenitur *principans* et *subditus* (1), ita etiam in domo. Si ergo œconomica est species prudentiæ, sicut et politica, deberet etiam paterna prudentia poni, sicut et regnativa. Non autem ponitur. Ergo nec *œconomica* debet poni species prudentiæ.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd « illarum (scilicet prudentiarum quæ sese habent ad regimen multitudinis) hæc quidem est œconomica, hæc autem legispositiva, hæc autem politica. »

(Conclusio. — Œconomica est species prudentiæ media inter politicam et prudentiam quæ ad unius regimen est ordinata.)

Respondeo dicendum, quòd ratio objecti diversificata secundùm universale et particulare, vel secundùm totum et partem, diversificat artes et virtutes; secundùm quam diversitatem una est principalis respectu alterius. Manifestum est autem quòd domus medio modo se habet inter unam singularem personam, et civitatem vel regnum; nam sicut una singularis persona est pars domûs, ita una domus est pars civitatis vel regni. Et ideo, sicut prudentia communiter dicta quæ est regnativa unius, distinguitur à politica prudentia, ita oportet quòd *œconomica* distinguatur ab utraque.

Ad primum ergo dicendum, quòd divitiæ comparantur ad œconomicam, non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quædam, ut dicitur in I *Polit.* Finis autem ultimus œconomicæ est « totum benè vivere » secundùm do-

(1) Ἄρχων καὶ ἀρχωμένος.

considérée dans l'intérieur de la famille. » Si le Philosophe donne à l'économique les richesses pour fin, c'est un exemple qu'il puise dans les goûts du grand nombre.

2° Il est vrai qu'à l'égard de certaines choses nécessaires au bon ordre de la famille, les pécheurs peuvent montrer de la prévoyance; mais il n'en est pas de même de la vie domestique prise dans son ensemble, c'est à la vertu seule qu'il appartient de la bien disposer.

3° On peut saisir une ressemblance entre l'autorité paternelle dans la famille et l'autorité royale dans l'état; mais la première est loin d'atteindre à la plénitude de la seconde. Voilà pourquoi il n'est pas une espèce de prudence qui s'applique à l'autorité paternelle et qui corresponde à la prudence gouvernementale.

ARTICLE IV.

Y a-t-il une espèce de prudence qui s'applique à l'art militaire?

Il paroît que l'art militaire n'emporte pas une espèce particulière de prudence. 1° La prudence et l'art forment les deux termes opposés d'une division, d'après le Philosophe, *Ethic.*, VI. Or, selon le même auteur, les choses de la guerre sont soumises à un art, nommé pour cela l'art militaire. Donc on ne sauroit admettre une espèce particulière de prudence qui s'applique à cet art.

2° L'art militaire rentre dans la politique, comme plusieurs autres branches d'intérêts publics, le commerce, par exemple, les arts mécaniques, et autres choses de même nature. Or, pour ces différentes choses qui se pratiquent dans la cité, on n'admet pas autant d'espèces de prudence. Donc il ne faut pas en admettre non plus pour l'art militaire.

3° Dans la guerre ce qu'il y a de plus important c'est le courage des

---

mesticam conversationem. Philosophus autem in I *Ethic.*, ponit exemplificando, divitias finem œconomicæ, secundùm studium plurimorum.

Ad secundum dicendum, quòd ad aliqua particularia quæ sunt in domo disponenda, possunt aliqui peccatores providè se habere, sed non ad ipsum « totum benè vivere » domesticæ conversationis, ad quod præcipuè requiritur vita virtuosa.

Ad tertium dicendum, quòd pater in domo habet quamdam similitudinem regii principatûs, ut dicitur in VIII *Ethic.*; non tamen habet perfectam potestatem regiminis, sicut rex : et ideo non ponitur separatim potestas paterna, species prudentiæ, sicut regnativa.

ARTICULUS IV.

Utrùm militaris debeat poni species prudentiæ.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd militaris non debeat poni species prudentiæ. Prudentia enim contra artem dividitur, ut dicitur in VI *Ethic.* Sed *militaris* videtur esse quædam ars in rebus bellicis, sicut patet per Philosophum in III *Ethic.* Ergo *militaris* non debet poni species prudentiæ.

2. Præterea, sicut militare negotium continetur sub politico, ita etiam et plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum et aliorum hujusmodi. Sed secundùm alia negotia quæ sunt in civitate, non accipiuntur aliquæ species prudentiæ. Ergo etiam neque secundùm militare negotium.

3. Præterea, in rebus bellicis plurimùm valet

(1) De his etiam ubi suprà, sive iisdem locis qui jam in articulis præced. notati sunt.

soldats. Donc c'est à la force beaucoup plus qu'à la prudence que correspond l'art militaire.

Mais le contraire résulte de ces paroles de l'Ecriture, *Prov.*, XXIV, 6 : « C'est après avoir tout disposé que l'on entreprend la guerre, et le salut sera là où il y aura de nombreux conseillers. » Or, le conseil appartient à la prudence. Donc il faut dans les choses de la guerre une espèce particulière de prudence que nous nommons prudence militaire.

(CONCLUSION. — Outre la prudence politique, dont l'objet est de disposer convenablement dans la cité tout ce qui regarde le bien commun, il faut une espèce particulière de prudence qui s'applique à l'état militaire et dont l'objet est de repousser les attaques de l'ennemi.)

Les choses qui se font d'après les règles de l'art ou les principes de la raison, doivent être conformes à celles qui proviennent de la nature, et qui sont dès lors instituées par la raison divine. Or, la nature se propose un double but : d'abord, de régler chaque chose en elle-même; puis de résister aux éléments extérieurs de destruction et de corruption. Et voilà pourquoi elle ne s'est pas contentée de donner aux êtres animés la puissance concupiscible, par laquelle ils sont mûs vers les objets conformes à leur bien; elle leur a donné de plus la puissance irascible, par laquelle ils repoussent tout ce qui leur est contraire. Pareillement aussi dans les choses qui sont réglées par la raison, outre la prudence pratique, par laquelle ces choses sont convenablement disposées pour le bien commun, il faut la prudence militaire, dont le but est de prévenir les attaques des ennemis (1).

(1) Suivant un point de vue familier à notre saint auteur et dont on ne sauroit contester la légitimité, puisqu'il a sa raison dans la nature même des choses et spécialement dans les lois constitutives de l'être humain, comme on vient de le voir, dans un but à atteindre, dans une entreprise à réaliser, il faut distinguer deux choses, les moyens pour y parvenir et les obstacles qui peuvent s'y opposer. C'est en vain que la prudence politique, soit celle des chefs, soit celle des subordonnés, auroit concerté pour le bien commun tout ce que nous pourrions appeler moyens directs, si des éléments extérieurs venoient enrayer sa marche et détruire ses plans. L'art militaire a pour objet d'écarter ces obstacles : et c'est la prudence propre à cet

---

militum fortitudo. Ergo *militaris* magis pertinet ad fortitudinem quàm ad prudentiam.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, XXIV : « Cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi sunt multa consilia. » Sed consiliari pertinet ad prudentiam. Ergo in rebus bellicis maximè necessaria est aliqua species prudentiæ, quæ *militaris* dicitur.

(CONCLUSIO. — Præter politicam prudentiam, per quam ea quæ ad commune bonum spectant, convenienter disponuntur, est militaris species prudentiæ qua hostium nocumenta repelluntur.)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ secundùm artem et rationem aguntur, conformia esse oportet his quæ secundùm naturam, quæ à ratione divina sunt instituta. Natura autem ad duo tendit : primò quidem ad regendam unamquamque rem in seipsa; secundò verò ad resistendum extrinsecis impugnantibus et corruptivis. Et propter hoc non dedit solùm animabus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea quæ sunt saluti eorum accommoda, sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus. Unde et in his quæ sunt secundùm rationem non solùm oportet esse prudentiam *politicam*, per quam convenienter disponantur ea quæ pertinent ad bonum commune, sed etiam *militarem*, per quam hostium consultus repelliantur.

Je réponds aux arguments : 1° On peut bien dire, sans doute, qu'il y a un art militaire, art qui consiste à user, d'après certaines règles connues, des moyens extérieurs, des armes, par exemple, et d'autres choses du même genre ; mais si l'on considère la guerre dans son rapport avec le bien commun, elle est moins un art qu'une espèce de prudence.

2° Les diverses industries qui existent dans la cité n'ont pour objet que certains avantages particuliers ; mais l'état militaire a pour but de protéger la cité tout entière.

3° Dans l'exécution, le courage occupe le premier rang parmi les choses exigées pour la guerre ; mais la direction appartient surtout à la prudence, quand on la considère spécialement dans le chef de l'armée.

QUESTION LI.

Des vertus annexées à la prudence.

Etudions maintenant ces vertus, qui sont comme les parties potentielles de la prudence.

Sur ce sujet quatre questions se présentent : 1° L'eubulie est-elle une vertu ? 2° Est-elle une vertu spéciale et distincte de la prudence ? 3° Le bon sens (1) est-il une vertu spéciale ? 4° Le discernement l'est-il également ?

art qui le retient dans cette voie, la seule rationnelle et l'légitime, quoique trop aisément oubliée ; elle l'empêche ainsi de manquer à sa destination sociale.

(1) Au mot *jugement* par lequel nous avons cru pouvoir d'abord exprimer le second terme de la division établie par l'auteur concernant les vertus annexées à la prudence, nous substituons celui de *bon sens*. On verra la raison de ce changement et du choix que nous faisons de cette dernière expression, dans la thèse spéciale consacrée à cette vertu.

Ad primum ergo dicendum, quòd *militaris* potest esse ars, secundùm quòd habet quasdam regulas rectè utendi quibusdam exterioribus rebus, putà armis et ejusmodi ; sed secundùm quòd ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd alia negotia quæ sunt in civitate ordinantur ad aliquas particulares utilitates ; sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

Ad tertium dicendum, quòd executio militiæ pertinet ad fortitudinem, sed directio ad prudentiam, et præcipuè secundùm quod est in duce exercitûs.

QUÆSTIO LI.

De virtutibus adjunctis prudentiæ, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de virtutibus adjunctis prudentiæ, quæ sunt quasi potentiales ipsius.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm eubulia sit virtus. 2° Utrùm sit specialis virtus à prudentia distincta. 3° Utrùm synesis sit specialis virtus. 4° Utrùm gnome sit specialis virtus.

ARTICLE I.

L'eubulie est-elle une vertu?

Il paroît que l'eubulie n'est pas une vertu. 1° D'après une parole déjà citée de saint Augustin, « Nul ne peut mal user des vertus. » Mais il est des hommes qui abusent de l'eubulie, qui a pour objet le bon conseil, soit parce qu'ils imaginent des conseils astucieux pour arriver à des fins mauvaises, soit parce qu'ils projettent des actions mauvaises pour arriver à une bonne fin, comme celui qui vole dans le but de faire l'aumône. Donc l'eubulie n'est pas une vertu.

2° Toute vertu est une sorte de perfection, selon la remarque du Philosophe, *Physic.*, VII, 17. Or l'eubulie ayant le conseil pour objet, implique par-là même une sorte de doute et de recherche qui accusent une imperfection. Donc l'eubulie n'est pas une vertu.

3° Les vertus sont unies entre elles, comme il a été dit, I, II, quest. LXV, art. 1. Or l'eubulie n'est pas unie aux autres vertus; car il y a beaucoup de pécheurs qui donnent de bons conseils, tandis que beaucoup de justes sont très-inhabiles à cet égard. Donc l'eubulie n'est pas une vertu.

Mais le contraire résulte de cette parole du Philosophe, *Ethic.*, VI : « L'eubulie est la rectitude dans le conseil (1). » Or la rectitude par

(1) Signification parfaitement indiquée par l'étymologie grecque du mot, comme on le verra dans le corps de l'article. Quant au fond de la question, l'auteur prouve très-bien dans cet article que l'eubulie est une vertu, puisqu'elle rend bon l'acte appelé conseil, et une vertu distincte de la prudence, puisque l'objet en est différent; c'est ce qu'il prouvera dans l'article suivant. Une vertu, avons-nous appris du stagyrite, est ce qui rend bons et l'acte lui-même et celui qui l'accomplit. De plus, le même Philosophe nous dit que les habitudes, aussi bien que les actes et les puissances, se spécifient d'après la différence, même simplement formelle, de leurs objets.

ARTICULUS I.

Utrùm eubulia sit virtus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd *eubulia* non sit virtus. Quia secundùm Augustinum in lib. *De libero arbit.*, « virtutibus nullus malè utitur. » Sed eubuliâ, quæ est benè consiliaria, aliqui malè utuntur, vel quia astuta consilia excogitant ad malos fines consequendos, aut quia etiam ad bonos fines consequendos, aliqua peccata ordinant, putà qui furatur ut eleemosynam det. Ergo *eubulia* non est virtus.

2. Præterea, virtus perfectio quædam est, ut dicitur in VII *Physic.* (text. 17) (2). Sed *eubulia* circa consilium consistit, quod importat dubitationem et inquisitionem, quæ imperfectionis sunt. Ergo *eubulia* non est virtus.

3. Præterea, virtutes sunt connexæ ad invicem, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 65, art. 1). Sed *eubulia* non est connexa aliis virtutibus; multi enim peccatores sunt benè consiliativi, et multi justi sunt in consiliis tardi. Ergo *eubulia* non est virtus.

Sed contra est, quòd « eubulia est rectitudo consilii, » ut Philosophus dicit in VI *Ethic.*

(1) De his etiam 1, 2, qu. 7, art. 6; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 5, art. 4, quæstiunc. 2; et super lib. VI *Ethic.*, lect. 8 et lect. 9.

(2) Ubi et addit : *Unumquodque siquidem tunc maximè perfectum est, cùm propinquum virtutem est adeptum, et præcipuè cùm secundùm naturam, etc.*

elle-même implique la perfection de la vertu. Donc l'eubulie est une vertu.

(CONCLUSION. — Puisqu'il appartient à l'eubulie de suggérer à l'homme de bons conseils, nul ne peut douter que l'eubulie ne soit une vertu.)

Comme nous l'avons dit ailleurs, I, II, quest. LIII, art. 2 et 3, il est de l'essence de la vertu humaine de rendre bons les actes de l'homme. Or, parmi les actes de l'homme il faut ranger le bon conseil, puisque le bon conseil emporte l'idée d'une recherche concernant les choses pratiques et dans lesquelles consiste la vie humaine; car la vie spéculative est au-dessus de l'homme, comme le remarque le Philosophe lui-même. Mais l'eubulie n'exprime pas autre chose que le bon conseil, ainsi que le dit le mot lui-même, εὐ, bien βουλή, conseil, délibération : d'où résulte clairement la signification du mot total eubulie. Et nous voyons par là d'une manière non moins évidente que l'eubulie est une vertu humaine.

Je réponds aux arguments : 1° Il n'est nullement d'un bon conseil, soit de se proposer une mauvaise fin, soit de se proposer une fin bonne, mais par des moyens mauvais : de même, dans les choses de spéculation, il n'est pas d'un bon raisonnement, soit de tirer une fausse conclusion, soit de tirer une conclusion vraie avec des prémisses fausses, parce que il y a eu erreur sur le moyen terme. Et voilà pourquoi ces deux défauts sont également opposés à l'essence même de l'eubulie.

2° Quoique toute vertu soit par elle-même une sorte de perfection, il ne s'ensuit pas que tout ce qui est la matière d'une vertu soit une chose parfaite. Par les vertus, en effet, l'homme se perfectionne sous tous les rapports, non-seulement quant aux actes de sa raison, parmi lesquels il faut placer le conseil, mais encore quant aux diverses passions de son appétit sensitif, lesquelles sont bien plus imparfaites. Nous pourrions dire aussi qu'une vertu humaine n'emporte l'idée de perfection que

---

Sed recta ratio perficit rationem virtutis. Ergo *eubulia* est virtus.

(CONCLUSIO. — Eubulia, cùm ad ejus munus pertineat bonum consilium suggerere homini, procul dubio virtus est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 53, art. 2 et 3), de ratione virtutis humanæ est, quòd faciat actum hominis bonum. Inter cæteros autem actus hominis proprium est ei consiliari, quia hoc importat quamdam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana; nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur in X *Ethic.* *Eubulia* autem importat bonitatem consilii; dicitur enim ab *eu*, quod est *bonum*, et *bule*, quod est *consilium*, quasi *bona consiliatio*, vel potiùs *benè consiliativa*. Unde manifestum est quòd *eubulia* est virtus humana.

Ad primum ergo dicendum, quòd non est bonum consilium, sive aliquis malum finem in consiliando præstituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat : sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio, sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio. Et ideo utrumque prædictorum est contra rationem eubuliæ, ut Philosophus dicit in VI *Ethic.* (ubi suprà).

Ad secundum dicendum, quòd etsi virtus sit essentialiter perfectio quædam, non tamen oportet quòd omne illud quod est materia virtutis, importet perfectionem. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes, et non solùm circa actus rationis, inter quos est consilium, sed etiam circa passiones appetitûs sensitivi, quæ adhuc sunt multò imperfectiores. Vel potest dici quòd virtus humana est perfectio se-

d'une manière conforme à la nature de l'homme; et l'homme ne peut pas percevoir directement et par un acte simple la pure vérité des choses, et surtout des choses pratiques, qui sont contingentes.

3° Le pécheur, comme tel, ne peut pas posséder l'eubulie; car tout péché est opposé par lui-même au bon conseil. Pour le bon conseil, en effet, non-seulement il faut voir ou découvrir les moyens les plus propres à la fin, mais il faut encore observer les autres circonstances nécessaires, celle du temps, par exemple, en sorte que l'on ne soit ni trop lent ni trop précipité dans ses délibérations; celle du mode, qui emporte l'idée de fermeté dans le conseil, et les autres circonstances de même nature, que le pécheur méconnoit toujours en péchant. L'homme vertueux, au contraire, est toujours capable de bon conseil dans les choses qui regardent la vertu, bien qu'il soit moins habile dans certaines affaires particulières, ainsi dans le commerce, dans la guerre, etc.

ARTICLE II.

L'eubulie est-elle une vertu distincte de la prudence?

Il paroît que l'eubulie n'est pas une vertu distincte de la prudence. 1° D'après le Philosophe, *Ethic.*, VI, « il semble appartenir à l'homme prudent de bien conseiller. » Mais c'est là aussi le partage de l'eubulie, comme on vient de le dire. Donc l'eubulie ne se distingue pas de la prudence.

2° Les actes humains, que les vertus humaines ont pour objet, sont principalement spécifiés par leur fin, comme il a été déjà dit, I, II, quest. XVIII, art. 4. Or l'eubulie et la prudence se rapportent à la même fin, *Ethic.*, VI, non à la même fin particulière, mais à celle qui est la fin générale de la

---

cundùm modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplicium, intuitu simplici, et præcipuè in agibilibus, quæ sunt contingentia.

Ad tertium dicendum, quòd in nullo peccatore in quantum hujusmodi invenitur eubulia; omne enim peccatum est contra bonam consiliationem. Requiritur enim ad benè consiliandum non sola adinventio vel excogitatio eorum quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam aliæ circumstantiæ, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardus, nec nimis velox sit in consiliis, et modus consiliandi, ut scilicet sit firmus in suo consilio, et aliæ hujusmodi debitæ circumstantiæ, quæ peccatores peccando non observant. Quilibet autem virtuosus est benè consiliativus in his quæ ordinantur ad finem virtutis; licèt fortè in aliquibus particularibus negotiis non sit benè consiliativus, putà in mercationibus, vel in rebus bellicis, vel in aliquo hujusmodi.

ARTICULUS II.

Utrùm eubulia sit virtus distincta à prudentia.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd eubulia non sit virtus distincta à prudentia. Quia, ut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, « videtur prudentis esse benè consiliari. » Sed hoc pertinet ad eubuliam, ut dictum est. Ergo *eubulia* non distinguitur à prudentia.

2. Præterea, humani actus, ad quos ordinantur humanæ virtutes, præcipuè specificantur ex fine, ut suprà dictum est. Sed ad eumdem finem ordinantur *eubulia* et *prudentia*, ut dicitur in VI *Ethic.*, non autem ad quemdam particularem finem, sed ad communem finem totius vitæ.

(1) De his etiam ubi suprà, sive iisdem locis qui art. 1 indicati sunt.

vie humaine. Donc l'eubulie n'est pas une vertu distincte de la prudence.

3° Dans les sciences spéculatives, c'est à la même habitude scientifique qu'appartiennent la recherche et le jugement; ces deux sortes d'actes doivent également appartenir à la même vertu dans les choses pratiques. Or la recherche est l'objet de l'eubulie, le jugement ou la détermination est l'objet de la prudence. Donc l'eubulie n'est pas une vertu différente de la prudence.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Le commandement, en effet, appartient à la prudence, suivant la pensée du Philosophe. Or on ne peut pas dire cela de l'eubulie. Donc l'eubulie n'est pas la même vertu que la prudence.

(CONCLUSION. — L'eubulie se distingue de la prudence en ce qu'elle a le bon conseil pour objet et qu'elle se rapporte à la prudence, dont le propre est de commander.)

Comme nous l'avons déjà dit plusieurs fois, la vertu se rapporte par elle-même à l'acte dont elle fait la bonté : d'où il suit que d'après la diversité des actes il faut des vertus diverses, et surtout quand les actes ne peuvent pas avoir le même genre de bonté. En effet, si le même genre de bonté se trouvoit dans des actes divers, on pourroit les ramener à la même vertu : ainsi la bonté de l'amour, celle du désir et celle de la joie viennent du même principe, et ces divers actes appartiennent de la sorte à la même vertu de charité. Mais les actes rationnels qui ont une œuvre pour objet, sont des actes divers entre eux et n'ont pas le même genre de bonté; car la bonté du conseil, celle du jugement et celle du commandement ne proviennent pas en nous du même principe. Et ce qui le prouve d'une manière évidente c'est que ces trois choses ne se trouvent pas toujours ensemble. Il résulte de là que l'eubulie, ayant pour objet le bon conseil,

---

Ergo *eubulia* non est virtus distincta à prudentia.

3. Præterea, in scientiis speculativis, ad eamdem scientiam pertinet inquirere et determinare : ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eamdem virtutem. Sed inquirere pertinet ad *eubuliam*, determinare autem ad prudentiam. Ergo *eubulia* non est alia virtus à prudentia.

Sed contra est, quòd prudentia est præceptiva, ut dicitur in VI *Ethic.* Hoc autem non convenit *eubuliæ*. Ergo *eubulia* est alia virtus à prudentia.

(CONCLUSIO. — Eubulia diversa est à prudentia, quòd ea est benè consiliativa, et ad prudentiam ordinatur, quæ præceptiva virtus est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est suprà (1), virtus propriè ordinatur ad actum quem reddit bonum : et ideo oportet secundùm differentiam actuum esse diversas virtutes, et maximè quando non est eadem ratio bonitatis in actibus. Si enim esset eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eamdem virtutem pertinerent diversi actus : sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderii et gaudii (2), et ideo omnia ista pertinent ad eamdem virtutem charitatis. Actus autem rationis ordinati ad opus, sunt diversi, nec habent eamdem rationem bonitatis; ex alio enim efficitur homo *benè consiliativus*, et *benè judicativus*, et *benè præceptivus* : quod patet ex hoc quòd ista aliquando ab invicem separantur. Et ideo oportet aliam esse virtutem *eubuliam*, per quam homo est *benè*

(1) Tum in hac ipsa parte, qu. 47, art. 4; tum ex professo 1, 2, qu. 55, art. 2 et 3.

(2) Ex eo enim quòd amamus aliquod bonum, desideramus illud nobis, et postquam eo desiderato jam fruimur, de illius fruitione gaudemus.

n'est pas la même vertu que la prudence, laquelle a pour objet le bon commandement. Et comme le conseil est subordonné au commandement, l'eubulie est de même subordonnée à la prudence, dont elle dépend à tel point que sans elle elle ne seroit pas même une vertu; tout comme les vertus morales n'existent pas sans la prudence, ni les autres vertus sans la charité.

Je réponds aux arguments : 1° Le bon conseil appartient à la prudence comme acte commandé; il appartient à l'eubulie comme acte élicite.

2° C'est à la même fin dernière sans doute, à savoir la bonne direction de la vie prise dans son ensemble, que les divers actes se rapportent, mais par des degrés différents : le conseil marche le premier, puis vient le jugement, et enfin le commandement, lequel se rapporte immédiatement à la fin dernière. Les deux actes précédents ne s'y rapportent que d'une manière éloignée. Et cependant ils ont eux aussi une fin prochaine : le conseil se propose de découvrir les choses qu'il faut faire, et le jugement, d'en établir la certitude. On ne peut donc pas conclure de là que l'eubulie et la prudence sont la même vertu, mais bien que l'eubulie est subordonnée à la prudence, comme une vertu secondaire l'est à la vertu principale.

3° Dans les choses spéculatives elles-mêmes, autre est la science dialectique, qui a pour objet la recherche et la découverte de la vérité, autre la science démonstrative, qui établit et détermine cette même vérité.

---

consiliativus; et aliam prudentiam, per quam homo est *benè præceptivus*. Et sicut consiliari ordinatur ad *præcipere* tanquam ad principalius, ita etiam *eubulia* ordinatur ad prudentiam tanquam ad principaliorem virtutem, sine qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec cæteræ virtutes sine charitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad prudentiam pertinet benè consiliari imperativè, ad eubuliam autem elicitivè.

Ad secundum dicendum, quòd ad unum finem ultimum, quod est « benè vivere totum, » ordinantur diversi actus secundùm quemdam gradum; nam præcedit consilium, sequitur judicium, et ultimum est præceptum, quod immediatè se habet ad finem ultimum. Alii autem duo actus remotè se habent; qui tamen habent quosdam proximos fines : consilium quidem, inventionem eorum quæ agenda sunt, judicium autem, certitudinem. Unde ex hoc non sequitur quòd eubulia et prudentia non sint diversæ virtutes, sed quòd eubulia ordinetur ad prudentiam, sicut virtus secundaria ad principalem.

Ad tertium dicendum, quòd etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quæ ordinatur ad inquisitionem inventivam, et alia scientia demonstrativa, quæ est veritatis determinativa.

ARTICLE III.

Le bon sens peut-il être regardé comme une vertu?

Il paroît que le bon sens ne peut pas être regardé comme une vertu (1).

1° Les vertus ne nous viennent pas de la nature, comme le remarque Aristote, *Ethic.*, II. Or c'est de la nature que certains hommes ont reçu le bon sens, d'après l'observation du même auteur. Donc le bon sens ne peut pas être regardé comme une vertu.

2° Le Philosophe dit encore que le bon sens a le jugement pour unique objet. Or le jugement seul et séparé du précepte, du commandement, peut se trouver dans les méchants. Donc comme la vertu ne peut être que dans les hommes de bien, il semble que le bon sens ne soit pas une vertu.

3° Il n'y a jamais défaut dans le commandement qu'il n'y en ait d'abord dans le jugement, du moins en ce qui regarde une action en particulier, puisqu'en cela le mal implique toujours une erreur. Si donc on admet le bon sens comme une vertu qui a pour objet de bien juger, il ne sera pas nécessaire d'admettre une autre vertu qui ait pour objet de bien commander : et de la sorte la prudence deviendra superflue, ce qui est absurde. Donc le bon sens n'est pas une vertu.

(1) Le mot grec que nous traduisons ici par *bon sens*, est Σύνεσις, qui se compose évidemment de la préposition συν et du verbe ἵημι, ce qui renferme d'une manière non moins évidente l'idée de comparaison; et tout jugement, comme on le sait, est le résultat d'une comparaison. Or, ce qui nous fait porter un jugement sain sur les choses faciles et ordinaires, n'est-ce pas le bon sens? Et comment ne pas reconnoître que le bon sens est une vertu réelle, quand on songe, d'une part, aux heureux effets qu'il produit, et, de l'autre, à la nature des causes qui peuvent vicier nos jugements?

Il s'agit ici, ne l'oublions pas, d'une vertu qui a pour objet de rectifier le jugement dans les choses pratiques, tout comme l'eubulie rectifie le conseil. Mais, parmi ces choses l'auteur distingue celles qui suivent l'ordre commun et celles qui s'en écartent: les unes, dont nous pouvons juger d'après les principes généraux qui règlent notre conduite; les autres, dont nous devons juger par certains principes d'un ordre supérieur et qui semblent opposés aux règles ordinaires. De là deux sortes de vertus ayant rapport au jugement, tandis qu'il n'y en a qu'une pour le conseil et une seule encore pour le commandement.

ARTICULUS III.

Utrùm synesis sit virtus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd *synesis* non sit virtus. Virtutes enim non insunt nobis à natura, ut dicitur in II *Ethic.* Sed synesis inest aliquibus à natura, ut dicit Philosophus in VI *Ethic.* Ergo *synesis* non est virtus.

2. Præterea, synesis, ut in eodem libro dicitur, est solùm judicativa. Sed judicium solum sine præcepto potest etiam esse in malis. Cùm ergo virtus sit solùm in bonis, videtur quòd *synesis* non sit virtus.

3. Præterea, nunquam est defectus in præcipiendo, nisi sit aliquis defectus in judicando, saltem in particulari operabili, in quo omnis malus errat. Si ergo synesis ponitur virtus ad benè judicandum, videtur quòd non sit necessaria alia virtus ad benè præcipiendum; et ideo prudentia erit superflua, quod est inconveniens. Ergo *synesis* non est virtus.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 57, art. 6; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 2; et super VI *Ethic.*, lect. 9.

Mais, au contraire, le jugement est une chose plus parfaite que le conseil; et l'eubulie qui n'a que le conseil pour objet est néanmoins une vertu : à plus forte raison, par conséquent, le bon sens, qui a le jugement pour objet, doit-il être regardé comme une vertu.

(CONCLUSION. — Outre l'eubulie, vertu dont l'objet est de bien conseiller, il faut admettre une vertu ayant pour objet de bien juger des choses que l'on doit faire, et cette vertu c'est le bon sens.)

Le bon sens emporte l'idée d'un jugement droit, non concernant les choses de spéculation, mais concernant les choses pratiques et considérées chacune en particulier. De là vient que les grecs appellent σύνετον, c'est-à-dire sensé, ou bien ευσύνετον, c'est-à-dire homme de bon sens, celui en qui on remarque cette qualité; et ασύνετον, c'est-à-dire insensé, celui qui en est privé. Or la diversité des actes qui ne peuvent être ramenés à une même cause, établit nécessairement une diversité semblable dans les vertus. Mais la bonté du conseil et celle du jugement ne peuvent pas évidemment être ramenées à la même cause; car il est des hommes très-éclairés dans le conseil, et qui manquent ensuite de sens ou de jugement : ainsi, dans les choses de spéculation, il est des esprits très-habiles dans la recherche, parce que leur raison sera douée de beaucoup de promptitude et de mobilité, ce qui paroît tenir à l'heureuse disposition de la puissance imaginative; et ces mêmes esprits néanmoins n'auront pas quelquefois un jugement droit, ce qui tient à un défaut d'intelligence, ou bien à une disposition défectueuse dans le sens commun. Et voilà pourquoi l'eubulie ne suffit pas, il faut une autre vertu qui ait pour objet de bien juger, et c'est là ce que nous appelons le bon sens.

Je réponds aux arguments : 1° Le jugement droit consiste en ce que la puissance cognitive perçoit une chose telle qu'elle est en réalité; et cela provient de ce que cette puissance se trouve dans des conditions

---

Sed contra : judicium est perfectius quàm consilium. Sed *eubulia* quæ est benè consiliativa, est virtus. Ergo multò magis *synesis* quæ est benè judicativa, est virtus.

(CONCLUSIO. — Præter eubuliam, quæ virtus est benè consiliativa, est synesis virtus, quæ benè judicativa est de agendis ab homine.)

Respondeo dicendum, quòd *synesis* importat judicium rectum, non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quæ etiam est prudentia : unde secundùm synesim dicuntur aliqui in græco *syneti*, id est *sensati*, vel *eusyneti*, id est *homines boni sensus;* sicut è contrario qui carent hac virtute, dicuntur *asyneti*, id est *insensati*. Oportet autem quòd secundùm differentiam actuum qui non reducuntur in eamdem causam, sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quòd bonitas consilii et bonitas judicii non reducuntur in eamdem causam; multi enim sunt benè consiliativi, qui tamen non sunt benè sensati, quasi rectè judicantes : sicut etiam in speculativis aliqui sunt benè inquirentes, propter hoc quòd ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa, quod videtur provenire ex dispositione imaginativæ virtutis, quæ de facili potest formare diversa phantasmata; et tamen hujusmodi quandoque non sunt boni judicii, quod est propter defectum intellectûs, qui maximè contingit ex mala dispositione communis sensus non benè judicantis. Et ideo oportet præter eubuliam esse aliam virtutem quæ est benè judicativa, et hæc dicitur *synesis*.

Ad primum ergo dicendum, quòd rectum judicium in hoc consistit, quòd vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam secundùm quod in se

normales : c'est ainsi qu'un miroir, s'il est dans de telles conditions, reproduit fidèlement l'image des corps, tandis qu'il les déforme et les rend méconnoissables, s'il en est autrement. Or, que la puissance cognitive soit dans de bonnes conditions ou se trouve bien disposée pour recevoir les choses telles qu'elles sont en réalité, c'est avant tout un bienfait de la nature; mais il se perfectionne par l'exercice et par le don de la grace. Ce perfectionnement a lieu de deux manières : d'une manière directe, d'abord, et de la part de la puissance cognitive elle-même, quand elle n'est pas imbue, par exemple, de fausses conceptions et qu'elles n'en a que de vraies et de justes, ce qui appartient au bon sens considéré comme une vertu spéciale; puis, d'une manière indirecte et de la part de la puissance appétitive, quand celle-ci est bien disposée et juge bien, par conséquent, des objets de l'appétit. Ainsi le droit jugement de la vertu est produit par l'habitude des vertus morales, mais en ce qui concerne la fin; tandis que le bon sens porte d'une manière spéciale sur les choses qui conduisent à la fin.

2° Les méchants peuvent bien avoir un jugement droit en général; mais leur jugement est toujours défectueux, comme nous l'avons dit, quand il s'agit en particulier de telles choses à faire.

3° Il arrive souvent qu'une chose dont on a très-bien jugé, est ensuite différée, faite avec négligence, ou d'une manière désordonnée. Et voilà pourquoi la vertu qui consiste à bien juger ne suffit pas; il faut de plus et nécessairement la vertu principale qui consiste à bien commander, à savoir, la prudence.

---

est; quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivæ. Sicut in speculo, si fuerit benè dispositum, imprimuntur formæ corporum secundùm quod sunt; si verò fuerit speculum malè dispositum, apparent ibi imagines distortæ, et pravè se habentes. Quòd autem virtus cognoscitiva sit benè disposita ad recipiendum res secundùm quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummativè autem ex exercito vel ex munere gratiæ. Et hoc dupliciter: uno modo, directè ex parte ipsius cognoscitivæ virtutis, putà quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis; et hoc pertinet ad synesim, secundùm quòd est specialis virtus. Alio modo, indirectè ex bona dispositione appetitivæ virtutis, ex qua sequitur quòd homo benè judicet de appetibilibus. Et sic bonum virtutis judicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines; *synesis* autem est magis circa ea quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quòd in malis potest quidem judicium rectum esse in universali, sed in particulari agibili semper eorum judicium corrumpitur, ut suprà habitum est.

Ad tertium dicendum, quòd contingit quandoque id quod benè judicatum est, differri, vel negligenter agi, aut inordinatè. Et ideo, post virtutem quæ est benè judicativa, necessaria est finalis virtus principalis, quæ est benè præceptiva, scilicet prudentia.

ARTICLE IV.

Le discernement est-il une vertu distincte?

Il paroît que le discernement n'est pas une vertu spéciale et qui se distingue du bon sens. 1° C'est par le bon sens qu'un homme est capable de bien juger. Or, un homme n'est pas réputé tel s'il n'est capable de bien juger en toutes choses : ce qui fait que le bon sens embrasse toutes sortes de jugements à prononcer. Donc il n'est pas nécessaire d'admettre une autre vertu distincte de celle-là et nommée discernement.

2° Le jugement tient le milieu entre le conseil et le commandement. Or il n'y a qu'une vertu qui s'applique au bon conseil, et c'est l'eubulie ; il n'y en a qu'une également qui consiste à bien commander, et c'est la prudence. Donc il n'y a de même qu'une vertu qui ait pour objet de bien juger, et c'est le bon sens.

3° Les choses qui arrivent rarement et dans lesquelles il faut s'écarter des lois communes, sont principalement des choses fortuites ou accidentelles, sur lesquelles on ne peut établir un raisonnement, comme le dit le Philosophe, *Physic.*, II. Or, toutes les vertus intellectuelles sont du ressort de la droite raison. Donc il n'est pas de vertu intellectuelle qui s'applique à ce genre de choses.

Mais le Philosophe, au contraire, admet le discernement comme une vertu spéciale et distincte, *Ethic.*, VI, 9, (1).

(CONCLUSION. — Outre le bon sens, vertu qui nous fait bien juger des

(1) Par discernement nous entendons ici, comme nous venons de le dire, une lumière supérieure au simple bon sens et portant sur des objets moins communs et plus difficiles. C'est ce que semble exprimer le mot grec Γνώμη dérivé du verbe γινώσκω, qu'on retrouve à peine modifié dans le latin *cognosco*, connoître, connoître d'une manière sûre et précise. De là vient le nom très-improprement donné à une secte religieuse, celle des *gnostiques*. Le vrai gnostique seroit celui qui connoîtroit les choses et en jugeroit en vertu d'un principe plus élevé que celui de la connoissance ordinaire. Saint Clément d'Alexandrie nous a laissé dans

---

ARTICULUS IV.

Utrùm gnome sit specialis virtus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd *gnome* non sit specialis virtus à synesi distincta. Quia secundùm synesim dicitur aliquis *benè judicativus*. Sed nullus potest dici benè judicativus, nisi in omnibus benè judicet. Ergo synesis se extendit ad omnia dijudicanda ; non est ergo aliqua alia virtus benè judicativa, quæ *gnome* dicatur.

2. Præterea, judicium medium est inter consilium et præceptum. Sed una tantùm virtus est benè consiliativa, scilicet eubulia ; et una tantùm virtus est benè præceptiva, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantùm est virtus benè judicativa, scilicet synesis.

3. Præterea, ea quæ rarò accidunt, in quibus oportet aliquando à communibus legibus discedere, videntur præcipuè casualia esse, quorum non est ratio, ut dicitur in II *Physic.* Omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rationem rectam. Ergo circa prædicta non est aliqua virtus intellectualis.

Sed contra est, quòd Philosophus determinat in VI *Ethic.*, *gnomen* esse specialem virtutem (cap. 9 sive 12, ut jam suprà).

(CONCLUSIO. — Præter synesim, virtutem

(1) De his etiam ubi suprà, sive iisdem locis art. 3 indicatis.

choses pratiques d'après certains principes généraux, il faut admettre une autre vertu qui nous fait juger sainement de celles qui se présentent à faire en dehors de ces principes.)

Les habitudes cognitives se distinguent entre elles d'après le plus ou moins d'élévation de leurs principes : ainsi dans les choses de spéculation la sagesse a des principes plus élevés que la science, et c'est ce qui la distingue de celle-ci. Il en est de même dans les choses pratiques. Or, il est manifeste que les choses qui échappent à l'ordre du principe inférieur, peuvent quelquefois être ramenées à un principe supérieur : ainsi les monstres qui naissent parmi les animaux échappent sous ce rapport à l'ordre naturel de la génération; mais ils rentrent dans l'ordre d'un principe supérieur, à savoir d'un corps céleste, ou bien ultérieurement de la providence divine. Quelqu'un donc qui s'en tiendroit à l'ordre accoutumé de la nature ne pourroit porter un jugement certain sur ces sortes de phénomènes; on le peut néanmoins en se reportant à la pensée de la divine providence. Or, il arrive quelquefois que certaines choses doivent être faites en dehors des règles communes qui président à nos actions : il arrive, par exemple, que l'on soit dispensé de rendre un dépôt à un ennemi déclaré de la patrie; on pourroit citer d'autres exemples analogues. Dans de telles circonstances le jugement à porter doit se rattacher à des principes supérieurs aux règles communes d'après lesquelles juge le bon sens. Et c'est à cause de ces principes supérieurs qu'il faut une vertu plus élevée à laquelle nous donnons le nom de discernement, et qui emporte l'idée d'une perspicacité spéciale dans le jugement.

Je réponds aux arguments : 1° Il est vrai que le bon sens juge de toutes les choses qui se font d'après les règles communes; mais, nous venons

ses *Stromates* un magnifique portrait du gnostique ou sage chrétien, en ramenant ce mot à la pureté de sa signification primitive, déjà profondément altérée de son temps (troisième siècle) par les plus grossières erreurs et les plus honteux désordres.

---

benè judicativam de agendis secundùm quædam universalia principia, est gnome, virtus judicativa de agendis præter communia principia.)

Respondeo dicendum, quòd habitus cognoscitivi distinguuntur secundùm altiora vel inferiora principia : sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quàm scientia, et ideo ab ea distinguitur. Et ita etiam oportet esse in activis. Manifestum est autem quòd illa quæ sunt præter ordinem inferioris principii sive causæ, reducuntur quandoque in ordinem altioris principii : sicut monstruosi partus animalium sunt præter ordinem virtutis activæ in semine; tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet cœlestis corporis, vel ulteriùs providentiæ divinæ. Unde ille qui consideraret virtutem activam in semine, non posset certum judicium ferre de hujusmodi monstris, de quibus tamen potest judicari secundùm considerationem divinæ providentiæ. Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum præter communes regulas agendorum, putà cùm impugnatori patriæ non est depositum reddendum, vel aliquid aliud hujusmodi. Et ideo oportet de hujusmodi judicare secundùm aliqua altiora principia, quàm sint regulæ communes, secundùm quas judicat synesis. Et secundùm illà altiora principia exiritur altior virtus judicativa quæ vocatur *gnome*, quæ importat quamdam perspicacitatem judicii.

Ad primum ergo dicendum, quòd synesis est verè judicativa de omnibus quæ secundùm communes regulas fiunt; sed præter communes

le dire, il est des choses dont il faut juger indépendamment de ces règles.

2° Le jugement se puise dans les principes propres à la chose dont il faut juger; tandis que la simple recherche admet aussi les principes généraux : voilà pourquoi dans les choses de spéculation la dialectique ayant pour objet la recherche de la vérité, a son point de départ dans les principes généraux, tandis que la démonstration, laquelle implique un jugement, s'appuie sur des principes propres à chaque chose. Cela nous explique comment l'eubulie, à laquelle appartient la recherche que tout conseil implique, s'étend à tout, est seule dans son genre; et qu'il n'en soit pas de même du bon sens, vertu dont l'unique objet est de juger. Le commandement à son tour n'envisage qu'une seule sorte de bien dans tout ce qui est commandé : et voilà pourquoi la prudence est encore seule comme l'eubulie.

3° Juger parfaitement des choses qui arrivent en dehors du cours ordinaire de la nature, n'appartient qu'à la divine providence; mais ceux qui ont le plus de discernement parmi les hommes peuvent néanmoins porter un jugement sur certaines de ces choses Et c'est pour cela que nous admettons le discernement comme une vertu qui emporte l'idée d'une perspicacité supérieure dans le jugement.

QUESTION LII.

Du don de conseil.

A la vertu de prudence se rattache le don de conseil, et voilà pourquoi nous devons en parler ici.

Sur ce sujet nous avons quatre questions à résoudre : 1° Le conseil

---

regulas sunt quædam alia dijudicanda, ut jam dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd judicium debet sumi ex propriis principiis rei, inquisitio autem fit etiam per communia : unde etiam in speculativis dialectica, quæ est inquisitiva, procedit ex communibus; demonstrativa autem, quæ est judicativa, procedit ex propriis. Et ideo *eubulia*, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus, non autem *synesis*, quæ est judicativa. Præceptum autem respicit in omnibus unam rationem boni; et ideo etiam prudentia non est nisi una.

Ad tertium dicendum, quòd omnia illa quæ præter communem cursum contingere possunt, considerare pertinet ad solam providentiam divinam; sed inter homines ille qui est magis perspicax potest plura horum sua ratione dijudicare. Et ad hoc pertinet *gnome*, quæ importat quamdam perspicacitatem judicii.

QUÆSTIO LII.

De dono consilii, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm consilium debeat poni inter septem dona Spi-

doit-il être rangé parmi les sept dons du Saint-Esprit? 2° Le don de conseil répond-il à la vertu de prudence? 3° Le don de conseil subsistera-t-il dans la patrie? 4° La cinquième béatitude, « heureux les miséricordieux, » répond-elle au don de conseil?

ARTICLE I.

Le conseil doit-il être rangé parmi les sept dons du Saint-Esprit?

Il paroît que le conseil ne doit pas être rangé parmi les sept dons du Saint-Esprit. 1° Les dons du Saint-Esprit sont comme les auxiliaires des vertus, ainsi que le dit clairement saint Grégoire, *Moral.*, II. Mais pour ce qui regarde le bon conseil l'homme trouve sa perfection relative dans la vertu de prudence ou même d'eubulie, d'après tout ce qui vient d'être dit. Donc le conseil ne doit pas être mis au nombre des dons du Saint-Esprit.

2° Voici la différence qui semble exister entre les sept dons du Saint-Esprit et les graces gratuitement données : celles-ci ne sont pas données à tous, elles sont divisées entre plusieurs (1), tandis que les dons du Saint-Esprit sont accordés à tous ceux en qui le Saint-Esprit réside. Or, le conseil est du nombre de ces choses que l'Esprit saint donne à quelques-uns d'une manière spéciale, conformément à cette parole de l'Ecriture, I *Machab.*, II, 65 : « Voilà Siméon votre frère, celui-là est un homme de conseil. » Donc le conseil doit être rangé parmi les graces gratuites plutôt que parmi les sept dons de l'Esprit saint.

3° Il est dit, *Rom.*, VIII, 14 : « Ceux que l'Esprit de Dieu conduit sont

(1) On appelle graces gratuitement données celles qui rendent l'homme capable de travailler à la sanctification des autres et, par là même, au bien de l'Eglise. Elles ont été énumérées et définies d'après la doctrine de saint Paul, dans le traité de la grace. On conçoit que, par leur nature même et leur destination, elles aient de nombreux points de contact avec les dons du Saint-Esprit; mais elles s'en distinguent essentiellement, comme l'auteur le montre d'une manière assez évidente.

---

ritus sancti. 2° Utrùm donum consilii respondeat virtuti prudentiæ. 3° Utrùm donum consilii maneat in patria. 4° Utrùm quinta beatitudo, quæ est, « beati misericordes, etc., » respondeat dono consilii.

ARTICULUS I.

Utrùm consilium debeat poni inter dona Spiritus sancti.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd consilium non debeat poni inter dona Spiritus sancti. Dona enim Spiritus sancti in adjutorium virtutum dantur, ut patet per Gregorium in II *Moral.* Sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiæ vel etiam eubuliæ, ut ex dictis patet (qu. 47 et 51, art. 2 et 1). Ergo consilium non debet poni inter dona Spiritus sancti.

2. Præterea, hæc videtur esse differentia inter septem dona Spiritus sancti, et gratias gratis datas, quòd gratiæ gratis datæ non dantur omnibus, sed distribuuntur diversis; dona autem Spiritus sancti dantur omnibus habentibus Spiritum sanctum. Sed consilium videtur esse de his quæ specialiter aliquibus à Spiritu sancto dantur, secundùm illud I *Machab.*, II : « Ecce Simeon frater vester, ipse vir consilii est. » Ergo consilium magis debet poni inter gratias gratis datas, quàm inter septem dona Spiritus sancti.

3. Præterea, *Rom.*, VIII, dicitur : « Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt. » Sed

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1.

les enfants de Dieu. » Or, le conseil ne sauroit convenir à celui qui se trouve sous la conduite d'un autre. Par conséquent, comme les dons de l'Esprit saint appartiennent surtout aux enfants de Dieu, à ceux qui ont reçu l'esprit d'adoption, il semble que le conseil ne puisse être rangé parmi les dons du Saint-Esprit.

Mais le Prophète dit formellement le contraire, *Isa.*, XI, 2 : « Sur lui se reposera l'esprit de conseil et de force. »

(CONCLUSION. — Le conseil est ce don de l'Esprit saint en vertu duquel la créature raisonnable est mûe par la bonté divine de manière à trouver un conseil droit et vrai dans chacune des choses qui se présentent à faire.)

Les dons de l'Esprit saint, comme nous l'avons déjà dit, I, II, quest. LXVIII, art. 1, sont certaines dispositions qui rendent une ame apte à se laisser aisément mouvoir par les impulsions du Saint-Esprit. Or, Dieu meut les êtres de la manière qui convient à chacun d'eux : ainsi il meut la créature corporelle dans le temps et le lieu, tandis qu'il meut la créature spirituelle dans le temps, mais non d'une manière locale, comme le dit saint Augustin, *Sup. Genes. ad litt.*, VIII, 20. Mais le propre de la créature raisonnable c'est d'être mûe vers une action par la recherche que le raisonnement implique, recherche que nous appelons conseil (1). Voilà pourquoi nous disons que l'Esprit saint meut la créature raisonnable par manière de conseil : et c'est ainsi que le conseil est placé au nombre des dons de l'Esprit saint.

Je réponds aux arguments : 1° La prudence ou l'eubulie, qu'elle soit acquise ou infuse, dirige l'homme dans le conseil où la recherche a pour objet les choses que la raison peut embrasser ; en sorte que par la

(1) En appelant le raisonnement *discursus*, la langue latine indiquoit bien clairement ce mouvement de l'ame allant à la recherche de la vérité, et d'autant plus que cette recherche, à cause de la foiblesse de notre raison, ne manque ni de tâtonnements ni de circuits. Nous avons deux mots dans notre langue, qui dérivent de cet ordre d'idées, c'est le verbe *discourir*, et le substantif *discours*.

---

his qui ab alio aguntur non competit consilium. Cùm ergo dona Spiritus sancti maximè competant filiis Dei, qui acceperunt Spiritum adoptionis filiorum, videtur quòd consilium inter dona Spiritus sancti poni non debeat.

Sed contra est, quod *Isai.*, XI, dicitur : « Requiescet super eum Spiritus consilii et fortitudinis. »

(CONCLUSIO. — Consilium est Spiritus sancti donum, quo rationalis creatura à divina bonitate movetur sufficienter ad rectum consilium dandum de singulis agendis.)

Respondeo dicendum, quòd dona Spiritus sancti, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 68. art. 1), sunt quædam dispositiones, quibus anima redditur benè mobilis à Spiritu sancto. Deus autem movet unumquodque secundùm modum ejus quod movetur : sicut creaturam corporalem movet per tempus et locum, creaturam autem spiritualem per tempus, et non per locum, ut Augustinus dicit in VIII *Super Genes. ad lit.* (cap. 20). Est autem proprium rationali creaturæ, quòd per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum : quæ quidem inquisitio *consilium* dicitur. Et ideo Spiritus sanctus dicitur per modum consilii creaturam rationalem movere. Et propter hoc consilium ponitur inter dona Spiritus sancti.

Ad primum ergo dicendum, quòd prudentia vel eubulia, sive sit acquisita, sive sit infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii secundùm ea quæ ratio comprehendere potest : unde

prudence ou l'eubulie l'homme est capable de donner un bon conseil soit à lui-même soit aux autres. Mais comme la raison humaine ne peut saisir chaque chose contingente en particulier, l'Ecriture dit, *Sapient.*, IX, 14 : « Les pensées des mortels sont timides, et leurs prévoyances incertaines. » C'est pour cela que l'homme dans la recherche de son conseil a besoin d'être dirigé par Dieu qui saisit et embrasse toutes choses : c'est ce qui a lieu par le don de conseil, l'homme étant dirigé au moyen de ce don, comme si Dieu lui-même devenoit son conseil. C'est ainsi que dans les choses humaines ceux qui ne se suffisent pas à eux-mêmes dans leurs délibérations ou leurs recherches, vont demander conseil à ceux qui sont plus éclairés et plus sages.

2° Il peut sans doute appartenir à la grace gratuitement donnée que l'on soit tellement homme de bon conseil que cette grace tourne au bien des autres; mais que l'on ait reçu de Dieu ce don de conseil qui s'applique aux choses nécessaires au salut, c'est ce qui est commun à tous les saints.

3° Si les enfants de Dieu sont conduits par le Saint-Esprit, c'est d'une manière conforme à leur nature, c'est-à-dire avec la pleine possession de leur libre arbitre, ou le libre usage de leur raison et de leur volonté. C'est donc en tant que la raison est mûe ou éclairée par l'Esprit saint concernant les choses à faire, que le don de conseil convient aux enfants de Dieu.

ARTICLE II.

Le don de conseil répond-il à la vertu de prudence?

Il paroît que le don de conseil ne répond pas convenablement à la vertu de prudence. 1° L'être inférieur touche par son point le plus élevé à

---

homo per prudentiam vel eubuliam fit benè consilians, vel sibi vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia contingentia quæ occurrere possunt, fit quòd « cogitationes mortalium sint timidæ, et incertæ providentiæ nostræ, » ut dicitur *Sap.*, IX. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi à Deo qui omnia comprehendit : quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur, quasi consilio à Deo accepto. Sicut etiam in rebus humanis qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilii, à sapientibus consilium requirunt.

Ad secundum dicendum, quòd hoc potest pertinere ad gratiam gratis datam, quòd aliquis sit ita boni consilii quòd aliis consilium præbeat; sed quòd aliquis à Deo consilium habeat quid fieri oporteat in his quæ sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium sanctorum.

Ad tertium dicendum, quòd filii Dei aguntur à Spiritu sancto secundùm modum eorum, salvo scilicet libero arbitrio (1), quod est facultas voluntatis et rationis. Et sic in quantum ratio à Spiritu sancto movetur vel instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilii.

ARTICULUS II.

Utrùm donum consilii respondeat virtuti prudentiæ.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd donum consilii non respondeat convenienter virtuti prudentiæ. Inferius enim in suo supreme

(1) Quæ scilicet illius motionem vel sequi possunt vel abjicere, ut Concilium Tridentinum, sess. VI, cap. 5, ex professo explicat.

(2) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 2; et dist. 31, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1.

l'être supérieur, comme le dit clairement saint Denis, *De divin. Nom.*, VII; c'est ainsi que l'homme touche à l'ange par l'intellect. Or, la vertu cardinale est inférieure au don, ainsi qu'il a été dit, I, II, quest. LXVIII, art. 8. Par conséquent, comme le conseil est le premier acte et le plus bas degré de la prudence, et que l'acte suprême de cette vertu est le commandement, le jugement étant l'acte intermédiaire, il semble que le don correspondant à la prudence ne devroit pas être le conseil, mais bien le jugement, ou mieux encore le commandement.

2° Chaque vertu trouve un secours suffisant dans un seul don; et cela par la raison que « plus une chose est supérieure, plus elle porte le caractère de l'unité, » selon ce qui est dit, *De causis, propos.* 4 et 10. Or, la prudence trouve un secours dans le don de science, puisque la science est à la fois spéculative et pratique, comme il a été démontré quest. XLVII, art. 3. Donc le donc de conseil ne répond pas à la vertu de prudence.

3° Le propre de la prudence c'est de diriger, comme il a été dit au même endroit. Mais par le don de conseil il se trouve que l'homme est dirigé par Dieu, comme nous venons de le dire. Le don de conseil n'appartient donc pas à la vertu de prudence.

Mais, au contraire, le conseil a pour objet les choses que l'on doit faire en vue de la fin; et ces choses sont également l'objet de la prudence: d'où il suit que ce don et cette vertu se correspondent mutuellement.

(Conclusion. — Le don de conseil se rapporte à la prudence comme perfectionnement et comme secours.)

Un principe inférieur de mouvement est principalement aidé et perfectionné en ce qu'il reçoit son mouvement d'un principe supérieur: ainsi en est-il du corps par rapport au mouvement qu'il reçoit de l'esprit. Or, il est évident que la raison humaine, quand elle est droite, est par

---

attingit id quod est superius, ut patet per Dionysium, VII cap. *De div. Nomin.*, sicut homo attingit angelum secundùm intellectum. Sed virtus cardinalis est inferior dono, ut suprà habitum est (1). Cùm ergo consilium sit primus et infimus actus prudentiæ, supremus autem actus ejus est præcipere, medius autem judicare, videtur quòd donum respondens prudentiæ non sit consilium, sed magis judicium vel præceptum.

2. Præterea, uni virtuti sufficienter auxilium præbetur per unum donum, quia « quantò aliquid est superius, tantò est magis unitum, » ut probatur in lib. *De causis*. Sed prudentiæ auxilium præbetur per donum scientiæ, quæ non solùm est speculativa, sed etiam practica, ut suprà habitum est (qu. 47, art. 3). Ergo donum consilii non respondet virtuti prudentiæ.

3. Præterea, ad prudentiam propriè pertinet dirigere, ut suprà habitum est (qu. 47, art. 8). Sed ad donum consilii pertinet quòd homo dirigatur à Deo, sicut dictum est (art. 1). Ergo donum consilii non pertinet ad virtutem prudentiæ.

Sed contra est, quòd donum consilii est circa ea quæ sunt agenda propter finem. Sed circa hæc est etiam prudentia. Ergo sibi invicem correspondent.

(Conclusio. — Donum consilii ad ipsam prudentiam refertur, ut perficiens et adjuvans ipsam.)

Respondeo dicendum, quòd principium motivum inferius adjuvatur præcipuè, et perficitur per hoc quòd movetur à superiori motivo principio; sicut corpus, in hoc quòd movetur à spiritu. Manifestum est autem quòd rectitude

(1) Putà 1, 2, qu. 68, art. 8, ubi quæritur an virtutes sint præferendæ donis.

rapport à la raison divine, comme un principe inférieur de mouvement par rapport au principe supérieur, qui le meut à la fois et le ramène à lui; car la raison éternelle est la règle suprême de tout ce qu'il y a de droit dans l'homme. C'est pour cela que la prudence, dont l'idée emporte celle d'une raison droite, reçoit son perfectionnement et son secours de la direction et de l'impulsion que l'Esprit saint lui communique : et c'est là ce qui est compris dans le don de conseil, comme nous venons de le dire. Nous pouvons donc conclure que le don de conseil correspond à la prudence comme secours et comme perfectionnement (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ce n'est pas à l'objet mû, c'est au moteur qu'il appartient de juger et de commander; et comme dans les dons du Saint-Esprit, l'ame humaine ne sauroit être prise pour un moteur, elle-même, au contraire, étant mûe, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, il ne falloit pas que le don correspondant à la prudence fût appelé commandement ou jugement; il devoit être nommé conseil, parce que ce mot exprime le mouvement imprimé à l'ame qui reçoit le conseil, de la part de celui qui le donne.

2° Le don de science ne répond pas directement à la prudence, puisque la science est essentiellement spéculative; ce n'est que par extension qu'elle prête un secours à la prudence. Mais le don de conseil répond directement à cette vertu, par la raison qu'il a avec elle un même objet.

3° Un moteur mû, par cela même qu'il est mû, meut à son tour : ainsi donc, du moment où notre ame est dirigée par l'Esprit saint, elle devient capable de se diriger elle-même et de diriger les autres.

(1) Le don est supérieur à la vertu, puisqu'il la perfectionne, avons-nous vu plusieurs fois dans notre saint auteur; c'est même dans ce but qu'il nous est uniquement accordé. Il suit de là que tel don doit correspondre à telle vertu d'une manière spéciale; et cela, à cause des rapports nécessaires qui doivent exister entre nos devoirs et les secours qui nous aident à les remplir, puis encore, de l'unité qui règne dans toutes les œuvres divines. Voilà pourquoi, en étudiant chaque vertu, saint Thomas y ramène d'une manière à peu près invariable l'un des sept dons du Saint-Esprit. Cette marche régulière lui ouvre les plus beaux aperçus et parfois des perspectives admirables dans le monde surnaturel. Sa profonde métaphysique,

---

rationis humanæ comparatur ad rationem divinam, sicut principium motivum inferius quod movetur ad superius, et refertur in ipsam; ratio enim æterna est suprema regula omnis humanæ rectitudinis. Et ideo prudentia, quæ importat rationis rectitudinem, maximè perficitur et juvatur secundùm quòd regulatur et movetur à Spiritu sancto; quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est (art. 1). Unde donum consilii respondet prudentiæ, sicut ipsam adjuvans et perficiens.

Ad primum ergo dicendum, quòd judicare et præcipere non est moti, sed moventis. Et quia in donis Spiritus sancti mens humana non habet se ut movens, sed magis ut mota, ut suprà dictum est, inde est quòd non fuit conveniens quòd donum correspondens prudentiæ, *præceptum* diceretur vel *judicium*, sed *consilium*: per quod potest significari motio mentis consiliatæ ab alio consiliante.

Ad secundum dicendum, quòd scientiæ donum non directè respondet prudentiæ, cùm sit in speculativis, sed secundùm quamdam extensionem eam adjuvat. Donum autem consilii directè respondet prudentiæ, sicut circa eadem existens.

Ad tertium dicendum, quòd movens motum, ex hoc quòd movetur, movet : unde mens humana ex hoc ipso quòd dirigitur à Spiritu sancto, fit potens dirigere se et alios.

ARTICLE III.

Le don de conseil subsiste-t-il dans la patrie?

Il paroît que le don de conseil ne subsiste pas dans la patrie. 1° Le don de conseil s'applique aux choses qu'il faut faire en vue de la fin. Or, dans la patrie les hommes n'auront rien à faire en vue de la fin, puisqu'ils posséderont leur fin dernière. Donc le don de conseil n'a pas lieu dans la patrie.

2° L'idée de conseil implique celle de doute ou d'hésitation. Or, dans les choses qui sont manifestes, il seroit ridicule de délibérer, comme le remarque le Philosophe; et dans la patrie plus de doute possible. Donc également plus de conseil.

3° Dans la patrie les hommes ont leur plus haut point de ressemblance avec Dieu, conformément à cette parole, I *Joan.*, III, 2 : « Quand il apparoîtra, nous lui serons semblables. » Or, le conseil ne peut nullement convenir à Dieu, suivant cette autre parole, *Rom.*, II, 34 : « Qui a été son conseiller? » Donc les saints dans la patrie n'ont pas besoin eux-mêmes de conseil.

Mais le contraire résulte de ce texte de saint Grégoire, *Moral.*, XVII : « Lorsque la prévarication ou la fidélité de chaque nation est traduite au conseil de la cour suprême, on voit là si l'ange préposé à une nation a été victorieux dans la lutte, ou s'il ne l'a pas été (1). »

(CONCLUSION. — Le don de conseil demeure dans la patrie, non certes

transportée dans ce domaine inexploré, y saisit de fréquentes analogies et des affinités merveilleuses, également propres à agrandir la pensée chrétienne et à fortifier les instincts vertueux.

(1) Il semble au premier abord qu'admettre le don de conseil dans la patrie céleste soit amoindrir l'idée que nous devons nous faire de cet heureux séjour. Mais qu'on se souvienne de ce que saint Thomas a dit, dans son admirable théorie de la vie angélique, concernant les illuminations que les plus sublimes esprits puisent éternellement en Dieu et transmettent ensuite aux esprits d'un ordre inférieur, les transmettant eux-mêmes de proche en proche jusqu'au

---

ARTICULUS III.

Utrùm donum consilii maneat in patria.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd donum consilii non maneat in patria. Consilium enim est eorum quæ sunt agenda propter finem. Sed in patria nihil erit agendum propter finem, quia ibi homines ultimo fine potientur. Ergo in patria non est donum consilii.

2. Præterea, consilium dubitationem importat; in his enim quæ manifesta sunt, ridiculum est consiliari, sicut patet per Philosophum in III *Ethic.* In patria autem tolletur omnis dubitatio. Ergo in patria non erit consilium.

3. Præterea, in patria sancti maximè Deo conformantur, secundùm illud I *Joan.*, III : « Cùm apparuerit, similes illi erimus. » Sed Deo non convenit consilium, secundùm illud *Rom.*, XI : « Quis consiliarius ejus fuit? » Ergo etiam neque sanctis in patria competit donum consilii.

Sed contra est, quod Gregorius dicit, XVII *Moral.* : « Cùmque uniuscujusque gentis vel culpa vel justitia ad supernæ curiæ consilium ducitur, ejusdem gentis præpositus, vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur. »

(CONCLUSIO. — Manet in patria donum con-

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 35, qu. 3, art. 4, quæstiunc. 3.

comme impliquant un doute sur les choses que l'on doit faire, mais en tant que les bienheureux voient grandir au sein de la divinité la connoissance des choses qu'ils avoient entrevues sur la terre, et qu'ils reçoivent même une lumière nouvelle touchant ce que l'on y doit accomplir.)

On appelle don du Saint-Esprit, comme nous l'avons démontré, I, II, quest. LXVIII, art. 1, les moyens par lesquels Dieu meut la créature raisonnable. Or, concernant cette motion imprimée par Dieu à l'ame humaine, il y a deux choses à considérer : en premier lieu, autre est la disposition de l'objet mû tandis qu'il est encore mû, autre la disposition de ce même objet quand il est parvenu au terme de son mouvement. En effet, quand le moteur n'est que le principe du mouvement, à l'instant où le mouvement cesse, l'action du moteur sur le mobile cesse également, celui-ci étant alors parvenu à son terme : ainsi quand une maison est bâtie, l'action de l'ouvrier cesse par cela même. Mais lorsque le moteur n'est pas seulement la cause du mouvement, et qu'il est encore la cause de la forme où le mouvement aboutit, l'action du moteur ne cesse pas alors par la réalisation de cette forme : ainsi le soleil continue à illuminer l'espace, après même qu'il y a répandu sa lumière. C'est de la sorte que Dieu cause en nous et la vertu et la connoissance, non-seulement quand nous les acquérons pour la première fois, mais de plus quand nous y persévérons. Voilà comment Dieu produit dans l'ame des bienheureux la connoissance des œuvres à faire, non comme leur révélant une chose inconnue, mais comme les maintenant dans une connoissance acquise. Il est néanmoins des choses que les habitants du ciel, anges ou hommes, ne connoissent pas, choses qui n'appartiennent pas à l'essence

dernier degré de la création intellectuelle; puis, qu'on suive avec attention le développement de sa thèse actuelle, et l'on verra que rien n'est plus propre à agrandir nos idées touchant la perfection et le bonheur que possèdent les habitants du ciel. Il résulte de tout cela que dans la pensée du docteur angélique, il y aura dans l'éternité une sorte de progrès indéfini au sein de la Vérité et de la Bonté divines.

---

silii, non quidem secundùm aliquam de agendis consultationem, sed in quantum in beatis à Deo continuatur eorum cognitio quæ ipsi noverunt, et de his illuminantur quæ circa agenda nescierunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (1, 2, qu. 68, art. 2), dona Spiritus sancti ad hoc pertinent, quòd creatura rationalis moveatur à Deo. Circa motionem autem humanæ mentis à Deo, duo considerari oportet : primò quidem, quòd alia est dispositio ejus quod movetur, dum movetur, et alia dum est in termino motûs. Et quidem, quando movens est solum principium movendi, cessante motu, cessat actio moventis super mobile, quod jam pervenit ad terminum : sicut domus postquam ædificata est, non ædificatur ulteriùs ab ædificatore. Sed quando movens non solùm est causa movendi, sed etiam est causa ipsius formæ ad quam est motus, tunc non cessat actio moventis etiam post adeptionem formæ, sicut sol illuminat aerem etiam postquam est illuminatus. Et hoc modo Deus causat in nobis et virtutem et cognitionem, non solùm quando primò acquirimus, sed etiam quamdiu in eis perseveramus. Et sic cognitionem agendorum causat Deus in beatis, non quasi in ignorantibus, sed quasi continuando in eis cognitionem eorum quæ agenda sunt. Tamen quædam sunt quæ beati, vel angeli vel homines, non cognoscunt, quæ non

de la béatitude, mais qui tiennent au gouvernement des êtres par la divine providence. Et ici se présente la seconde considération indiquée plus haut : c'est que Dieu meut d'une manière différente l'ame des bienheureux et celle des voyageurs; car en donnant l'impulsion aux voyageurs vers les choses qu'ils doivent faire, Dieu calme en eux l'anxiété du doute qui les tourmentoit; tandis que dans les bienheureux il n'y a qu'une simple absence de connoissance, ce qui fait que les anges eux-mêmes sont illuminés, comme nous l'avons dit ailleurs à la suite de saint Denis. Dans les habitants de la patrie, en effet, ne peut exister cette recherche accompagnée de doute et d'inquiétude que nous ressentons ici-bas; il n'existe en eux qu'un simple regard vers Dieu : et c'est là le conseil que saint Augustin admet, *Sup. Genes. ad litt.*, V : « Les anges consultent Dieu touchant les choses inférieures. » D'où vient que l'on appelle conseil l'instruction ou la lumière qui leur est communiquée sur de tels objets. Sous ce rapport donc le don de conseil demeure dans les bienheureux, soit parce que les connoissances qu'ils ont eues persévèrent en eux, soit parce qu'ils apprennent des choses qu'ils avoient ignorées concernant les œuvres à faire.

Je réponds aux arguments : 1° Dans les bienheureux eux-mêmes il existe certains actes qui se rapportent à la fin, soit parce que ces actes émanent de la fin déjà acquise, ainsi les louanges que les saints donnent à Dieu, soit parce qu'ils ont pour but d'attirer d'autres créatures à cette même fin, ainsi les ministères des anges et les prières des saints : sous ce double rapport, le don de conseil se trouve dans les bienheureux.

2° Le conseil implique un doute, dans les conditions de la vie présente, mais non dans celles de la vie future : c'est comme pour les vertus cardinales, qui n'ont pas les mêmes actes dans la patrie et dans la voie.

3° Si le conseil est en Dieu, ce n'est pas qu'il le reçoive, c'est au con-

---

sunt de essentia beatitudinis, sed pertinent ad gubernationem rerum secundùm divinam providentiam. Et quantum ad hoc, est aliud considerandum, scilicet quòd mens beatorum movetur aliter à Deo, et aliter mens viatorum; nam mens viatorum movetur à Deo in agendis per hoc quòd sedatur anxietas dubitationis in eis præcedens; in mente verò beatorum, circa ea quæ non cognoscunt, est simplex nescientia, à qua etiam angeli purgantur, secundùm Dionysium, VII cap. *Cœl. hierarch.* Non autem præcedit in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conversio ad Deum; et hoc est Deum consulere, sicut Augustinus dicit, V *Super Genes. ad lit.*, quòd « angeli de inferioribus Deum consulunt. » Unde et instructio, qua super hoc à Deo instruuntur, *consilium* dicitur. Et secundùm hoc donum consilii est in beatis, in quantum in eis à Deo continuatur cognitio eorum quæ sciunt, et in quantum illuminantur de his quæ nesciunt circa agenda.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam in beatis sunt aliqui actus ordinati ad finem, vel quasi procedentes ex consecutione finis, sicut quòd Deum laudant, vel quibus alios pertrahunt ad finem quem ipsi sunt consecuti, sicut sunt ministeria angelorum et orationes sanctorum : et quantum ad hoc habet in eis locum donum consilii.

Ad secundum dicendum, quòd dubitatio pertinet ad consilium secundùm statum præsentis vitæ, non autem pertinet secundùm quòd est consilium in patria, sicut etiam virtutes cardinales non habent omnino eosdem actus in patria et in via.

Ad tertium dicendum, quòd consilium non

traire parce qu'il le donne : et les saints dans la patrie ont avec Dieu la ressemblance qui existe entre celui qui reçoit et celui qui donne.

ARTICLE IV.

La cinquième béatitude, « heureux les miséricordieux.,..., » répond-elle au don de conseil?

Il paroît que la cinquième béatitude, qui a la miséricorde pour objet, ne répond pas au don de conseil. 1° Toutes les béatitudes consistent dans certains actes de vertu, ainsi qu'il a été démontré, I, II, quest. IX, art. 1. Or, par le don de conseil nous sommes dirigés dans tous les actes de vertu. Donc la cinquième béatitude ne répond pas plus que toute autre au don de conseil.

2° Les préceptes ont pour objet les choses nécessaires de nécessité de salut; quand à celles qui ne sont pas de nécessité de salut, elles tombent uniquement sous le conseil. Or la miséricorde est de nécessité de salut, d'après cette parole, *Jac.*, II, 13 : « Un jugement sans miséricorde sera exercé envers celui qui n'a pas fait miséricorde. » La pauvreté, d'autre part, n'est pas de nécessité de salut, elle n'appartient qu'à la perfection de la vie, selon ce qui nous est dit dans l'Evangile, *Matth.*, XIX. Donc la béatitude de la pauvreté répond au don de conseil beaucoup plus que celle de la miséricorde.

3° Les béatitudes produisent certains fruits, c'est-à-dire, la jouissance d'un bien; car elles apportent avec elles une certaine délectation spirituelle qui est la conséquence des actes parfaits de vertu. Or, parmi les fruits on n'en connoît pas qui répondent au don de conseil, comme nous

---

est in Deo sicut in recipiente, sed sicut in dante. Hoc autem modo conformantur Deo sancti in patria sicut recipiens influenti.

ARTICULUS IV.

Utrùm quinta beatitudo, quæ est de misericordia, respondeat dono consilii.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd quinta beatitudo, quæ est de misericordia, non respondeat dono consilii. Omnes enim beatitudines sunt quidem actus virtutum, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 9, art. 1). Sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur. Ergo consilio non respondet magis quinta beatitudo quàm alia.

2. Præterea, præcepta dantur de his quæ sunt de necessitate salutis; consilium autem datur de his quæ non sunt de necessitate salutis (2). Misericordia autem est de necessitate salutis, secundùm illud *Jac.*, II : « Judicium sine misericordia illi qui non facit misericordiam. » Paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitæ, ut patet *Matth.*, XIX (3). Ergo dono consilii magis respondet beatitudo paupertatis, quàm beatitudo misericordiæ.

3. Præterea, fructus consequuntur ad beatitudines; important enim delectationem quamdam spiritualem, quæ consequitur perfecto actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur

(1) De his etiam 1, 2, qu. 69, art. 3, ad 3; et III, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 4; et in *Matth.*, IV, col. 10.

(2) Ut ex professo 1, 2, qu. 108, art. 4, explicatum est.

(3) Ubi diviti cuidam adolescenti postulanti quid adhuc sibi post præcepta deesset quæ se dicebat implevisse, respondit Christus, vers. 21 : *Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes, et da pauperibus, et veni sequere me.*

le voyons dans l'Apôtre, *Galat.*, V. Donc la béatitude de la miséricorde ne répond pas au don de conseil.

Mais le contraire nous est enseigné par saint Augustin, *De serm. Dom. in monte* : « Le conseil appartient aux miséricordieux; car l'unique moyen d'échapper à de si grands maux, c'est de donner et de pardonner aux autres. »

(CONCLUSION. — La béatitude qui s'applique à la miséricorde répond d'une manière spéciale au don de conseil, non que ce don la produise immédiatement, mais parce qu'il dirige cette vertu dans son exercice.)

Le conseil a proprement pour objet les choses qui conduisent à la fin; d'où il suit que plus une chose est utile à la fin, plus elle répond directement au don de conseil. Or telle est la miséricorde, selon la pensée de saint Paul, I *Tim.*, IV, 8 : « La piété est utile à tout. » Voilà pourquoi au don de conseil répond spécialement la béatitude de la miséricorde, non qu'il la produise d'une manière immédiate, mais parce qu'il dirige la vertu qui la produit (1).

Je réponds aux arguments : 1° Bien que le conseil dirige l'homme dans tous les actes de vertu, il le dirige néanmoins d'une manière spéciale dans les œuvres de miséricorde, pour la raison que nous venons d'indiquer.

2° Le conseil, en tant qu'il est un don du Saint-Esprit, nous dirige dans toutes les choses qui se rapportent à notre fin dernière, c'est-à-dire, à la vie éternelle, que ces choses soient nécessaires de nécessité de salut,

(1) C'est par l'intellect, a-t-il été démontré dans le traité de la Béatitude, que l'homme entre en possession de la récompense infinie, qui est Dieu même; la Béatitude, en un mot, est avant tout un acte intellectuel. C'est par la vision que Dieu se donne à sa créature; et le conseil, tel qu'il peut exister dans la future patrie, est une sorte de vision progressive, comme nous l'avons vu dans l'article précédent. Or Dieu donne avec générosité, d'après ce qui nous est si souvent enseigné dans les saintes Ecritures, à ceux qui se sont eux-mêmes montrés généreux envers les autres. Voilà comment le conseil appartient surtout aux miséricordieux; car déjà dans ce monde commence et se prépare par le travail de la grace et de la vertu, ce qui sera consommé par la gloire dans les splendeurs de l'éternité.

Cette magnifique pensée ne pouvoit échapper à saint Augustin, qui l'insinue d'une manière encore plus complète, à la suite du passage cité par notre saint auteur.

---

aliquid respondens dono consilii, ut patet *Galat.*, V. Ergo etiam beatitudo misericordiæ non respondet dono consilii.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte* : « Consilium convenit misericordibus, quia unicum remedium est de tantis malis erui, dimittere aliis, et dare. »

(CONCLUSIO. — Beatitudo qua misericordes beati dicuntur, dono consilii specialiter respondet, non quasi elicienti, sed sicut dirigenti.)

Respondeo dicendum, quòd consilium propriè est de his quæ sunt utilia ad finem : unde ea quæ maximè sunt utilia ad finem, maximè debent correspondere dono consilii. Hoc autem est misericordia, secundùm illud I *ad Timoth.*, IV : « Pietas ad omnia utilis est. » Et ideo specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiæ, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti.

Ad primum ergo dicendum, quòd etsi consilium dirigat in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigit in operibus misericordiæ, ratione jam dictâ.

Ad secundum dicendum, quòd consilium secundùm quòd est donum Spiritus sancti, dirigit nos in omnibus quæ ordinantur in finem vitæ æternæ, sive sint de necessitate salutis, sive

ou qu'elles ne le soient pas. Disons toutefois que les œuvres de miséricorde ne sont pas toutes de nécessité de salut.

3° Dans tout fruit il y a quelque chose de final ou que l'on peut considérer comme fin. Or, dans les choses pratiques ce n'est pas la connoissance, c'est l'opération qui renferme cette idée de fin. Voilà pourquoi parmi les fruits il n'en est aucun qui appartienne à la connoissance pratique; c'est à l'opération même que le fruit se rattache, opération néanmoins où l'homme est dirigé par la connoissance pratique : et parmi les choses qui se rapportent à l'opération on place la bonté et la bénignité, lesquelles répondent à la miséricorde.

QUESTION LIII.

Des vices opposés à la prudence, et d'abord de l'imprudence.

Après avoir traité de la prudence, nous devons naturellement traiter des vices contraires à cette vertu. Saint Augustin dit, en effet, *Contra Julianum*, IV, 3 : « Toutes les vertus ont non-seulement des vices manifestement et directement opposés, comme la témérité l'est à la prudence, mais encore des vices qui se rapprochent en quelque sorte de ces mêmes vertus et qui ont avec elles un faux air de ressemblance, comme l'affecte avec la prudence, je ne dirai pas l'imprudence ou la témérité, mais l'astuce ou la finesse. » Etudions en premier lieu les vices qui sont manifestement opposés à la prudence, c'est-à-dire, les vices qui proviennent d'un défaut de prudence, ou qui accusent la privation des choses nécessaires à cette vertu. Puis nous parlerons des vices qui ont avec elle une fausse ressemblance, et qui ont lieu par l'abus des choses que la pru-

---

non; et tamen non omne opus misericordiæ est de necessitate salutis.

Ad tertium dicendum, quòd fructus importat quiddam ultimum. In practicis autem non est ultimum in cognitione, sed in operatione, quæ est finis. Et ideo inter fructus nihil ponitur quod pertineat ad cognitionem practicam, sed solùm ea quæ pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit; inter quæ ponitur *bonitas* et *benignitas*, quæ respondent misericordiæ.

QUÆSTIO LIII.

De vitiis prudentiæ oppositis, et primo de imprudentia, in sex articulos divisa.

Postea considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ; dicit enim Augustinus, IV *Contra Julianum* (cap. 3), quòd « omnibus virtutibus non solùm sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas, verùm etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut ipsi prudentiæ non temeritas vel imprudentia, sed astutia. » Primò ergo considerandum est de vitiis quæ manifestè contrarietatem habent ad prudentiam, quæ scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiæ, vel eorum quæ ad prudentiam requiruntur. Secundò de vitiis quæ habent quamdam similitudinem falsam cum prudentia, quæ scilicet contingunt

dence demande. Or, comme la sollicitude fait partie de la prudence, deux choses se présentent d'abord à notre étude, l'imprudence et la négligence, puisque celle-ci est opposée à la sollicitude.

Sur ce premier point six questions se présentent : 1° L'imprudence est-elle un péché? 2° Est-elle un péché spécial? 3° La précipitation ou témérité est-elle un péché compris dans l'imprudence? 4° En est-il de même de l'inconsidération? 5° De l'inconstance? 6° Quelle est l'origine de ces vices?

ARTICLE I.

L'imprudence est-elle un péché (1) ?

Il paroît que l'imprudence n'est pas un péché. 1° Tout péché est volontaire, ainsi que le dit saint Augustin. Or, l'imprudence n'est pas une chose volontaire; car nul ne veut être imprudent. Donc l'imprudence n'est pas un péché.

2° Aucun péché ne naît avec l'homme, si ce n'est le péché originel. Mais l'imprudence naît avec l'homme, d'où vient que la jeunesse est surtout imprudente; et ce n'est pas là le péché originel, le péché opposé à la justice originelle. Donc l'imprudence n'est pas un péché.

3° Tout péché est effacé par la pénitence. Or, la pénitence n'efface pas l'imprudence. Donc l'imprudence n'est pas un péché.

(1) Ici s'ouvre une série d'études morales sur lesquelles nous ne saurions assez appeler l'attention du lecteur. Elles sont d'autant plus importantes qu'elles touchent à la direction générale de la vie et nous signalent des désordres qui en compromettent trop souvent le résultat final. Les vices successivement analysés par l'auteur avec tant de pénétration et de patience, sont pour la plupart des hommes l'objet des plus déplorables illusions; ils sont, aujourd'hui surtout, comme rayés du triste catalogue de nos vices. Et l'on ne doit pas voir dans un tel aveuglement le seul effet des passions humaines; les moralistes chrétiens et les prédicateurs de la parole évangélique, ne traitant plus désormais de semblables sujets, contribuent sans le vouloir à l'incurie ou à l'ignorance générales.

Les théologiens eux-mêmes, sans en excepter les commentateurs de saint Thomas, tels que Billuart, ordinairement si fidèle interprète des enseignements du maître, ou n'en disent rien, ou n'en donnent qu'un résumé sec et stérile. Sans doute, les développements du saint docteur

---

per abusum eorum quæ ad prudentiam requiruntur. Quia verò sollicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo : primò quidem de imprudentia; secundò, de negligentia quæ sollicitudini opponitur.

Circa primum quæruntur sex : 1° De imprudentia, utrùm sit peccatum. 2° Utrùm sit speciale peccatum. 3° De præcipitatione sive temeritate. 4° De inconsideratione. 5° De inconstantia. 6° De origine horum vitiorum.

ARTICULUS I.

Utrùm imprudentia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd imprudentia non sit peccatum. Omne enim peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit. Imprudentia autem non est aliquid voluntarium, nullus enim vult esse imprudens. Ergo imprudentia non est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum nascitur cum homine, nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine, unde et juvenes imprudentes sunt; nec est originale peccatum quod opponitur originali justitiæ. Ergo imprudentia non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum per pœnitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per pœnitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Le trésor spirituel de la grace ne nous est enlevé que par le péché. Or, c'est l'imprudence qui nous l'enlève, selon cette parole, *Prov.*, XXI, 20 : « Un trésor précieux et une huile abondante se trouvent dans la maison du juste; mais l'homme imprudent dissipe tous ces biens. » Donc l'imprudence est un péché.

(Conclusion. — L'imprudence entendue comme un simple défaut de prudence est un péché dont la gravité se mesure sur le degré de négligence que ce défaut implique; considérée comme un vice contraire à la prudence, elle est encore un péché, et qui peut aller jusqu'au mortel s'il y a mépris pour les choses qui constituent la prudence, mais qui n'est que véniel quand il n'emporte ni ce mépris, ni l'oubli des choses qui sont de nécessité de salut.)

L'imprudence peut être entendue dans un double sens, dans un sens privatif et dans un sens contraire; on ne sauroit l'entendre proprement dans un sens négatif, c'est-à-dire comme exprimant simplement un défaut absolu de prudence, ce qui peut avoir lieu sans péché. Nous disons qu'il y a imprudence dans un sens privatif quand un homme manque de la prudence qu'il devoit posséder par nature et par devoir; et dans ce sens l'imprudence est un péché qui dépend de la négligence dont un homme se rend coupable en n'apportant pas le soin voulu pour avoir la vertu de prudence. Nous entendons l'imprudence dans un sens contraire quand elle a pour effet de communiquer une impulsion ou d'inspirer une conduite opposée aux lumières de la prudence : ainsi quand la prudence donne un conseil sage et vrai, l'imprudence le méprise; ce qu'il est facile d'appliquer aux diverses parties qui constituent la prudence. Et dans ce sens le péché d'imprudence dépend de l'atteinte portée à l'im-

sont assez clairs pour n'avoir guère besoin d'explication, assez étendus pour rendre à peu près inutiles tous les commentaires; mais les supprimer ou même les abréger est plus qu'une profanation; c'est une grave atteinte portée à la vigueur et à l'essence même de la loi morale, puisque la vertu de prudence, telle que vient de nous l'expliquer saint Thomas, en est l'ame et le principe, et que dès lors les vices contraires à cette vertu, paralysent les sages dispositions et ruinent par rapport à nous l'admirable économie de cette même loi.

Sed contra : spiritualis thesaurus gratiæ non tollitur nisi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam, secundum illud *Proverb.*, XXI : « Thesaurus desiderabilis, et oleum in habitaculo justi, et homo imprudens dissipabit illud. » Ergo imprudentia est peccatum.

(Conclusio. — Imprudentia privative peccatum est secundum rationem negligentiæ contrarie vero secundum, peccatum est, et mortale quidem, si adhuc contemptus eorum ad prudentiam pertinentium, veniale vero, si contemptus absit, et si ut damna detrimenta eorum quæ non [illegible]

Responsio. Dicendum quod imprudentia [illegible] dupliciter accipi potest, uno modo privative, alio modo contrarie, negative autem non proprie dicitur, [illegible] quod proprie importat aliquam carentiam prudentiæ, quæ potest esse sine peccato. Privative quidem imprudentia dicitur, in quantum dicimus esse prudentiam quam [illegible] natura et debet habere, et secundum hoc imprudentia est peccatum [illegible] contrarie vero imprudentia [illegible] prudentiam [illegible] [illegible]

VIII. 24

prudence elle-même. Un homme, en effet, ne peut agir contre la prudence qu'en s'écartant des règles auxquelles la prudence elle-même est soumise. Si donc cette imprudence a lieu parce que l'on s'écarte des règles divines, le péché sera mortel : c'est ce qui arrive à l'homme qui agit avec précipitation par une sorte de mépris et de répulsion pour les enseignements divins. Si toutefois sa conduite est exempte d'un tel mépris et n'entraîne pas l'oubli des choses nécessaires au salut, le péché ne sera que véniel.

Je réponds aux arguments : 1° Nul ne veut sans doute la difformité ou la laideur inhérente à l'imprudence; mais l'homme téméraire et qui agit avec précipitation ne veut que trop les actes imprudents; ce qui fait dire au Philosophe, *Ethic.*, VI, 5 : « Celui qui pèche volontairement contre la prudence est moins excusable. »

2° Cet argument est puisé dans l'idée de la négligence entendue d'une manière négative. Remarquons toutefois que l'homme est dépouillé de la prudence et de toute autre vertu, en même temps et par cela même qu'il est dépouillé de la justice originelle, puisque cette justice perfectionnoit l'ame toute entière. Sous ce rapport donc on peut voir dans toute vertu qui manque, un effet du péché originel.

3° Par la pénitence l'homme est remis en possession de la prudence infuse, et la privation cesse à cet égard; mais la prudence acquise et considérée comme habitude ne lui est pas pour cela rendue, il est seulement délivré de l'habitude contraire, dans laquelle consiste à proprement parler le péché d'imprudence.

---

nem prudentiæ. Non enim potest hoc contingere quòd homo contra prudentiam agat, nisi divertens à regulis quibus ratio prudentiæ rectificatur. Unde, si hoc contingat per aversionem à regulis divinis, est peccatum mortale, putà cùm quis quasi contemnens et repudians divina documenta, præcipitanter agit. Si verò præter eas agat absque contemptu, et absque detrimento eorum quæ sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quòd deformitatem imprudentiæ nullus vult, sed actum imprudentiæ vult temerarius, qui vult præcipitanter agere : unde et Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd « ille qui circa prudentiam peccat volens, minùs acceptatur. »

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de imprudentia secundùm quòd sumitur negativè. Sciendum tamen est quòd carentia prudentiæ et cujuslibet virtutis includitur in carentia originalis justitiæ, quæ totam animam perficiebat. Et secundùm hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum, quòd per pœnitentiam restituitur prudentia infusa, et sic cessat carentia hujus prudentiæ; non tamen restituitur prudentia acquisita quantum ad habitum, sed tollitur habitus contrarius, in quo propriè consistit peccatum imprudentiæ.

ARTICLE II.

L'imprudence est-elle un péché spécial?

Il paroît que l'imprudence n'est pas un péché spécial. 1° Quiconque pèche agit contre la droite raison, qui n'est autre chose que la prudence. Or l'imprudence consiste, comme il vient d'être dit, à agir contrairement à la prudence. Donc l'imprudence n'est pas un péché spécial.

2° La prudence a plus d'affinité avec les actes moraux que la science. Or l'ignorance ou l'opposé de la science, est comptée au nombre des causes générales de péché. Donc à plus forte raison doit-il en être ainsi de l'imprudence.

3° Les péchés ont lieu parce que les circonstances des vertus sont dénaturées et perverties; et de là cette parole de saint Denis : « Le mal vient de chaque défaut particulier. » Or bien des choses sont requises pour la prudence, ainsi la raison, l'intelligence, la docilité, et les autres énumérées plus haut. Donc il y a plusieurs espèces d'imprudence, et partant l'imprudence n'est pas un péché spécial.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. L'imprudence, en effet, est le contraire de la prudence, dans le sens que nous venons de fixer. Or la prudence est une vertu spéciale. Donc l'imprudence par là même est un vice spécial.

(Conclusion. — L'imprudence peut être appelée un péché général comme rentrant en quelque sorte dans tous les péchés possibles; ou bien encore comme étant l'opposé des diverses espèces qui constituent la prudence.)

Un vice ou péché peut être appelé général de deux manières : d'abord, d'une manière absolue, quand il l'est par rapport à tous les péchés; puis

---

ARTICULUS II.

Utrùm imprudentia sit speciale peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd imprudentia non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, agit contra rationem rectam, quæ est prudentia (1). Sed imprudentia consistit in hoc quòd aliquis agit contra prudentiam, ut dictum est. Ergo imprudentia non est speciale peccatum.

2. Præterea, prudentia magis est affinis moralibus actibus quàm scientia. Sed ignorantia quæ opponitur scientiæ, ponitur inter generales causas peccati. Ergo multò magis imprudentia.

3. Præterea, peccata contingunt ex hoc quòd virtutum circumstantiæ corrumpuntur : unde et Dionysius dicit in IV cap. *De div. Nomin.*, quòd « malum contingit ex singularibus defectibus. » Sed multa requiruntur ad prudentiam, sicut ratio, intellectus, docilitas, etc., quæ suprà posita sunt. Ergo multæ sunt imprudentiæ species; ergo non est speciale peccatum.

Sed contra : imprudentia contraria est prudentiæ, ut dictum est. Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo et imprudentia est unum vitium speciale.

(Conclusio. — Imprudentia generale est peccatum, secundùm participationem quidem respectu omnium peccatorum; secundùm prædicationem verò respectu certarum specierum prudentiæ oppositarum.)

Respondeo dicendum, quòd aliquod vitium vel peccatum potest dici generale dupliciter : uno modo absolutè, quia scilicet est generale

(1) Prout *ratio recta* significat habitum quemdam perfectivum ad actus rationi conformes; alioqui ratio potentiam importat, quæ subjectum potiùs prudentiæ quàm prudentia dici debet.

d'une manière relative, quand il ne l'est que par rapport à certains vices, lesquels sont comme ses propres espèces. Dans le premier sens encore, un vice peut être appelé général sous un double rapport : sous le rapport de l'essence, en premier lieu, quand elle se retrouve dans tous les péchés; et sous ce rapport l'imprudence n'est pas un péché général, pas plus que la prudence n'est une vertu générale, puisqu'elle s'applique à certains actes spéciaux, à savoir, les actes mêmes de la raison. En second lieu, un vice peut être appelé général par participation; et de la sorte l'imprudence est un vice général. De même, en effet, que la prudence se trouve par une sorte de participation dans toutes les vertus, puisqu'elle les dirige toutes; de même l'imprudence se trouve dans tous les vices et tous les péchés, puisqu'il ne sauroit y avoir de péché sans quelque défaut de la part de la raison dirigeante, ce qui n'est que l'imprudence elle-même. Si l'on entend en outre le mot de péché général, non d'une manière absolue, mais comme délimitant un certain genre qui renferme en lui diverses espèces, l'imprudence est encore de la sorte un péché général; car elle renferme plusieurs espèces, et cela de trois manières : premièrement, par opposition aux diverses parties subjectives de la prudence; car aux diverses sortes de prudence que nous avons distinguées plus haut, c'est-à-dire à la prudence personnelle et à celle qui a pour objet la direction de la multitude telle que nous l'avons entendue, se trouvent opposées autant de sortes d'imprudence. Secondement, selon les parties potentielles de la prudence, ou selon les vertus qui lui sont annexées et qui se distinguent par les divers actes de la raison; et sous ce rapport le défaut de conseil, objet de l'eubulie, se nomme précipitation ou témérité, ce qui détermine une espèce d'imprudence; le défaut de jugement, objet, comme nous l'avons également vu, du bon sens et du discernement, c'est

---

respectu omnium peccatorum; alio modo, quia est generale respectu quorumdam vitiorum, quæ sunt species ejus. Primo autem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter. Uno modo per essentiam, quia scilicet prædicatur de omnibus peccatis; et hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus, cùm sit circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis. Alio modo per participationem; et hoc modo imprudentia est generale peccatum. Sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, in quantum est directiva earum, ita et imprudentia in omnibus vitiis et peccatis; nullum enim peccatum potest accidere, nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis, quod pertinet ad imprudentiam. Si verò dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundùm aliquod genus, quia scilicet continet sub se multas species, sic imprudentia est generale peccatum; continet enim sub se diversas species tripliciter: uno quidem modo, per oppositum ad diversas partes subjectivas prudentiæ; sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quæ est regitiva unius, et in alias species prudentiæ, quæ sunt multitudinis regitivæ, ut suprà habitum est (1), ita etiam imprudentia. Alio modo, secundùm partes quasi potentiales prudentiæ, quæ sunt virtutes adjunctæ, et accipiuntur secundùm diversos actus rationis; et hoc modo quantum ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est præcipitatio sive temeritas, imprudentiæ species; quantum verò ad defectum judicii, circa quod sunt synesis et gnome,

(1) Tum qu. 48, art. unico, ubi generaliter proponuntur; tum qu. 50, ubi tractatur sigillatim, art. scilicet 1 regnativa, et sequentibus politica, œconomica, militaris.

l'inconsidération; et quant au commandement lui-même, qui est l'acte propre de la prudence, les vices opposés sont l'inconstance et la négligence. Troisièmement enfin, il y a des espèces d'imprudence qui se déterminent par opposition aux diverses choses requises par la prudence, ou bien aux parties intégrantes de cette vertu. Mais comme toutes ces choses ont pour objet la bonne direction de la raison dans les trois actes que nous venons d'énumérer, tous les défauts opposés se réduisent à quatre, parce que l'inconsidération renferme en elle le double défaut de précaution et de vigilance; les défauts de mémoire, de docilité et de raison rentrent dans la précipitation; et les défauts de prévoyance, d'intelligence et d'habileté rentrent dans la négligence et l'inconstance.

Je réponds aux arguments : 1° Le premier argument repose sur ce caractère de généralité qui a lieu par participation; il ne s'applique donc pas à notre thèse.

2° Comme la science se trouve, en effet, plus éloignée des actes moraux que la prudence, à considérer ces deux choses en elles-mêmes, l'ignorance n'est pas par elle-même un péché mortel; elle le devient seulement à raison de la négligence préalable ou de l'effet subséquent; et c'est pour cela qu'on la range au nombre des causes générales de péché. Mais l'imprudence peut davantage par elle-même être un péché mortel; et c'est pour cela que nous le regardons, plutôt que l'ignorance, comme un péché spécial.

3° Quand des circonstances diverses sont viciées par une seule et même cause, il n'y a pas diverses espèces de péché; ainsi, qu'un homme prenne ce qui ne lui appartient pas, dans un lieu et dans un temps où il ne lui est pas permis de le prendre, c'est toujours la même espèce de péché. Mais si les causes sont diverses, les espèces le seront également; si quelqu'un, par exemple, prenoit une chose là où il lui est défendu de la

---

est *inconsideratio;* quantum verò ad ipsum præceptum, quod est proprius actus prudentiæ, est *inconstantia* et *negligentia.* Tertio modo potest sumi per oppositum ad ea quæ requiruntur ad prudentiam, quæ sunt quasi partes integrales prudentiæ. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendos prædictos tres rationis actus, inde est quòd omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor prædictas partes, sicut *incautela* et *incircumspectio* includuntur sub inconsideratione; quòd autem aliquis deficiat à docilitate, vel memoria, vel ratione, pertinet ad præcipitationem; improvidentia verò et defectus intelligentiæ et solertiæ pertinet ad negligentiam et inconstantiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de generalitate quæ est secundùm participationem.

Ad secundum dicendum, quòd quia scientia est magis remota à moralibus quàm prudentia, secundùm propriam rationem utriusque, inde est quòd ignorantia non habet rationem peccati mortalis, sed solùm ratione negligentiæ præcedentis vel effectûs sequentis; et propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundùm propriam rationem importat vitium mortale; et ideo magis potest dici speciale peccatum.

Ad tertium dicendum, quòd quando corruptio diversarum circumstantiarum habet idem motivum, non diversificatur peccati species; sicut ejusdem speciei est peccatum, ut aliquis accipiat non sua, et ubi non debet, et quando non debet. Sed si sint diversa motiva, tunc essent diversæ species; putà si unus acciperet ubi non deberet, ut faceret injuriam loco sacro, quod

prendre, de manière à outrager un lieu saint, son péché changeroit d'espèce et deviendroit un sacrilége; mais si quelqu'un prenoit une chose quand il ne le doit pas, par le seul désir de s'enrichir toujours davantage, celui-là commettroit un simple péché d'avarice. Par conséquent, le défaut qui a lieu dans les choses requises par la prudence, ne diversifie les espèces du péché qu'autant que ce défaut tombe sur les actes émanés de la raison, comme nous l'avons déjà dit.

ARTICLE III.

La précipitation est-elle un péché compris dans l'imprudence?

Il paroît que la précipitation n'est pas un péché compris dans l'imprudence. 1° L'imprudence est opposée à la vertu de prudence. La précipitation, au contraire, est opposée au don de conseil, puisque saint Grégoire dit, *Moral.*, II, 27 : « Le don de conseil nous est accordé contre la précipitation. » Donc la précipitation n'est pas un péché compris dans l'imprudence (1).

2° La précipitation semble appartenir à la témérité. Or, la témérité implique la présomption, laquelle, de son côté, appartient à l'orgueil. Donc la précipitation n'est pas un vice qui ressorte de l'imprudence.

3° Il semble que la précipitation emporte l'idée d'un empressement déréglé. Or, quand il s'agit du conseil qui précède l'action, un homme pèche, non-seulement par excès d'empressement, mais encore par excès de lenteur, quand il laisse échapper le temps opportun pour l'action; il

(1) Trois actes, d'après ce qui nous a été souvent rappelé, sont compris dans un acte formel de prudence, à savoir, le conseil, le jugement, le commandement, choses qui ont été étudiées et définies dans le traité des actes humains. Trois vices principaux attaquent directement cette vertu, et doivent être ramenés à l'imprudence; ce sont la précipitation, l'inconsidération et l'inconstance. La première empêche la maturité et la sagesse du conseil, la seconde nuit à la rectitude du jugement, la troisième paralyse le commandement ou le rend inutile. Tel est l'objet de ces trois articles consécutifs; et telle est la raison de l'ordre dans lequel ils se présentent.

---

faceret speciem sacrilegii; alius, quando non debet, propter solum superfluum appetitum habendi, quod esset simplex avaritia. Et ideo defectus eorum quæ requiruntur ad prudentiam, non diversificant species, nisi quatenus ordinantur ad actus rationis, ut dictum est (1, 2, qu. 72, art. 9).

ARTICULUS III.

Utrùm præcipitatio sit peccatum sub imprudentia contentum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd præcipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiæ. Sed præcipitatio opponitur dono consilii; dicit enim Gregorius in II *Moral.*, quòd « donum consilii datur contra præcipitationem. » Ergo præcipitatio non est peccatum sub imprudentia contentum.

2. Præterea, præcipitatio videtur ad temeritatem pertinere. Temeritas autem præsumptionem importat, quæ pertinet ad superbiam. Ergo præcipitatio non est vitium sub imprudentia contentum.

3. Præterea, præcipitatio videtur importare quamdam inordinatam festinationem. Sed in consiliando non solùm contingit esse peccatum per hoc quòd aliquis est festinus, sed etiam si

(1) De his etiam infrà, qu. 127, art. 1, ad 2; et qu. 15. de malo, art. 4.

peut pécher encore par rapport à toutes les autres circonstances requises, comme cela est dit, *Ethic.*, VI. Donc, on ne doit pas ramener la précipitation à l'imprudence, pas plus qu'on ne doit y ramener la lenteur ou tout autre défaut du même genre impliquant un désordre dans le conseil.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, conformément à cette parole, *Proverb.*, IV, 19 : « La voie des impies est ténébreuse, ils ne savent où ils vont tomber. » Or, les ténèbres qui enveloppent la voie de l'impie sont un effet de l'imprudence. Donc la chute qu'entraîne la précipitation est également un effet de l'imprudence.

(Conclusion. — La précipitation est un vice compris dans l'imprudence, vice par lequel un homme cédant à l'impétuosité de sa volonté ou de sa passion et dédaignant les degrés successifs marqués par la prudence, est entraîné à sa ruine.)

La précipitation dans les actes de l'ame est une expression métaphorique qu'on doit entendre par analogie avec le mouvement corporel. Or il y a précipitation dans ce dernier genre de mouvement, quand une chose va d'un point élevé vers un point inférieur, sans ordre et sans gradation, soit qu'elle obéisse à l'impétuosité de son propre mouvement, soit qu'elle cède à une pression étrangère. Le point le plus élevé dans notre ame c'est la raison elle-même, le point le plus infime, c'est l'opération purement corporelle; et voici les degrés intermédiaires qu'il faut parcourir suivant un ordre établi : le souvenir des choses passées, l'intelligence des choses présentes, la perspicacité par rapport aux choses futures, le raisonnement qui les compare les unes aux autres, la docilité qui fait qu'on acquiesce aux principes posés par les sages; degrés que l'on parcourt avec ordre, au moyen du bon conseil. Mais si quelqu'un, emporté par l'impétuosité de sa volonté ou de sa passion, se jette immédiatement dans l'action, sans tenir compte de ces différents degrés, il y aura précipita-

---

sit nimis tardus, ita quòd prætereat opportunitas operis, et etiam secundùm inordinationes aliarum circumstantiarum, ut dicitur in VI *Ethic.* Ergo non magis præcipitatio debet poni peccatum sub imprudentia contentum quàm tarditas, aut aliqua alia hujusmodi ad inordinationem consilii pertinentia.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, IV : « Via impiorum tenebrosa; nesciunt ubi corruant. » Tenebrosæ autem viæ impietatis pertinent ad imprudentiam. Ergo corruere sive præcipitari ad imprudentiam pertinet.

(Conclusio. — Præcipitatio vitium est sub imprudentia contentum, quo quis per impetum voluntatis vel passionis, gradibus prudentiæ contemptis, in ruinam labitur.)

Respondeo dicendum, quòd *præcipitatio* in actibus animæ metaphoricè dicitur secundùm similitudinem à corporali motu acceptam. Dicitur autem præcipitari secundùm corporalem motum, quod à superiori in ima pervenit, secundùm impetum quemdam proprii motus vel alicujus impellentis, non ordinatè descendendo per gradus. Summum autem animæ est ipsa ratio, imum autem est operatio per corpus exercita, gradus autem medii, per quos oportet ordinatè descendere, sunt memoria præteritorum, intelligentia præsentium, solertia in considerandis futuris eventibus, ratiocinatio confereus unum alteri, docilitas per quam aliquis acquiescit sententiis majorum; per quos quidem gradus aliquis ordinatè descendit, rectè consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel passionis, pertransitis hujusmodi

tion; et, comme le désordre dans le conseil est l'effet de l'imprudence, il est évident que la précipitation est comprise dans ce dernier vice.

Je réponds aux arguments : 1° La rectitude du conseil appartient en même temps et au don de conseil et à la vertu de prudence, quoique sous différents rapports, comme il a été dit, quest. LII, art. 2. Aussi la précipitation est-elle opposée et à ce don et à cette vertu.

2° On appelle téméraires les actes qui ne sont pas dirigés par la raison. Et cela peut avoir lieu de deux manières : d'abord, par l'impétuosité de la volonté ou de la passion; puis, par le mépris de la règle qu'il falloit suivre; et c'est là ce qu'il faut proprement entendre par témérité : d'où vient que cette témérité semble émanée de l'orgueil, puisqu'il est dans la nature de ce vice de repousser le joug d'une règle supérieure. Mais la précipitation a lieu dans l'une et l'autre de ces deux hypothèses, ce qui fait que la témérité est renfermée dans la précipitation, quoique la première hypothèse constitue la précipitation d'une manière plus directe.

3° Dans la recherche que le conseil implique, il y a plusieurs choses particulières à considérer; ce qui fait dire au Philosophe, *Ethic.*, VI : « Le conseil doit procéder avec lenteur. » Voilà pourquoi la précipitation est plus directement opposée à la rectitude du conseil, qu'une lenteur excessive; car celle-ci a même une sorte de ressemblance avec un sage conseil.

ARTICLE IV.

L'inconsidération est-elle un péché spécial compris dans l'imprudence?

Il paroît que l'inconsidération n'est pas un péché spécial compris dans l'imprudence. 1° La loi divine ne nous induit nullement au péché, selon

---

gradibus, erit præcipitatio. Cùm ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quòd vitium præcipitationis sub imprudentia continetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd consilii rectitudo pertinet ad donum consilii et ad virtutem prudentiæ, licèt diversimodè, ut suprà dictum est (qu. 52, art. 2) : et ideo præcipitatio utrique contrariatur.

Ad secundum dicendum, quòd illa dicuntur fieri temerè, quæ ratione non reguntur. Quod quidem potest contingere dupliciter : uno modo ex impetu voluntatis vel passionis; alio modo ex contemptu regulæ dirigentis, et hoc propriè importat temeritas : unde videtur ex ea radice superbiæ provenire, quæ refugit subesse regulæ alienæ. Præcipitatio autem se habet ad utrumque : unde temeritas sub præcipitatione continetur, quamvis præcipitatio magis respiciat primum.

Ad tertium dicendum, quòd in inquisitione consilii multa particularia sunt consideranda : et ideo Philosophus dicit in VI *Ethic.* : « Oportet consiliari tardè. » Unde præcipitatio directiùs opponitur rectitudini consilii, quàm tarditas superflua, quæ habet quamdam similitudinem recti consilii.

ARTICULUS IV.

Utrùm inconsideratio sit speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd inconsideratio non sit peccatum speciale sub imprudentia contentum. Lex enim divina ad

(1) De his etiam qu. 15, de malo, art. 4.

cette parole, *Psalm.* XVIII, 9 : « La loi du Seigneur est sans tache. » Or, cette loi nous induit à une sorte d'inconsidération, puisqu'il est dit, *Matth.*, X, 19 : « Ne songez pas à la manière dont vous répondrez, ni à ce que vous direz. » Donc l'inconsidération n'est pas un péché.

2° Quand on se livre au travail du conseil, il faut considérer bien des choses. Or, du défaut de conseil naît la précipitation, et par conséquent du défaut de considération ; ce qui fait que la précipitation est comprise dans l'inconsidération. Donc l'inconsidération n'est pas un péché spécial.

3° La prudence a pour objet les actes de la raison pratique, et ces actes sont, le conseil d'abord, puis le jugement, et enfin le commandement. Or, la considération précède tous ces actes. Donc l'inconsidération n'est pas un péché spécial compris dans l'imprudence.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après cette parole, *Proverb.*, IV, 25 : « Que vos yeux regardent droit devant vous, et que leur lumière précède vos pas. » C'est là évidemment le rôle de la prudence, et le contraire n'arrive que par inconsidération. Donc l'inconsidération est un péché spécial compris dans l'imprudence.

(Conclusion. — L'inconsidération est un péché spécial compris dans l'imprudence, péché qui fait dédaigner ou négliger les choses d'où procède un jugement droit.)

La considération implique un acte de l'intellect cherchant à pénétrer une vérité. Or, comme la recherche appartient à la raison, de même le jugement appartient à l'intellect. Aussi dans les choses de spéculation ou de théorie, la science démonstrative est-elle appelée science de jugement, par la raison qu'elle juge de la vérité des choses qui sont l'objet de sa recherche, en les ramenant aux premiers principes intelligibles. Et c'est

---

nullum peccatum nos inducit, secundùm illud *Psalm.* XVIII : « Lex Domini immaculata (1). » Inducit autem ad non considerandum, secundùm illud *Matth.*, X : « Nolite cogitare quomodo, aut quid loquamini. » Ergo inconsideratio non est peccatum.

2. Præterea, quicumque consiliatur, oportet quòd multa consideret. Sed per defectum consilii est præcipitatio, et per consequens ex defectu considerationis : ergo præcipitatio sub inconsideratione continetur. Non ergo inconsideratio est speciale peccatum.

3. Præterea, prudentia consistit in actibus rationis practicæ, qui sunt « consiliari, judicare de consiliatis, et præcipere. » Sed considerare præcedit omnes istos actus, quia pertinet etiam ad intellectum speculativum. Ergo inconsideratio non est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, IV : « Oculi tui videant recta, et palpebræ tuæ præcedant gressus tuos ; » quod pertinet ad prudentiam. Sed contrarium hujus agitur per inconsiderationem. Ergo inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

(Conclusio. — Inconsideratio speciale peccatum est sub imprudentia contentum, quo quis contemnit vel negligit ea ex quibus rectum judicium procedit.)

Respondeo dicendum, quòd consideratio importat actum intellectûs, veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita judicium pertinet ad intellectum. Unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur judicativa, in quantum per resolutionem in prima principia intelligibilia, de veritate inquisitorum dijudicatur. Et ideo consideratio maximè per-

(1) Sive, ut Ambrosius et alii etiam legunt juxta græcum ἄμωμος, *irreprehensibilis;* quia nihil præcipit nisi bonum, nec ullum prorsus malum permittit, etc.

pour cela que la considération appartient surtout au jugement. Voilà pourquoi aussi le défaut de rectitude dans le jugement appartient à l'inconsidération, dans ce sens qu'on s'écarte de cette rectitude par le mépris ou la négligence dont on s'est rendu coupable vis-à-vis des choses qu'il falloit considérer pour arriver à un jugement droit. Il suit de là évidemment que l'inconsidération est un péché (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le Seigneur ne défend pas de considérer préalablement les choses qu'il faut faire ou dire, quand on en a le temps et les moyens; mais il promet à ses disciples de leur inspirer ce qu'ils auront à dire, alors même qu'ils n'auroient ni le temps ni la capacité d'y songer d'avance, en leur recommandant de compter uniquement sur le secours divin; car il est écrit, II *Paral.*, XX, 12 : « Ne sachant ce que nous avons à faire, nous n'avons plus qu'une ressource, c'est de lever nos regards vers Dieu. » Mais si l'homme négligeoit de faire ce qui est en son pouvoir, et ne comptoit absolument que sur le secours d'en haut, il est évident qu'il tenteroit Dieu.

2° Toute considération se portant sur ce qui fait l'objet du conseil, a pour but ultérieur de juger avec rectitude : c'est donc le jugement qui complète et perfectionne la considération. Il suit de là que l'inconsidération est surtout opposée à la rectitude du jugement.

3° L'inconsidération est ici déterminée par rapport à une certaine matière, elle s'applique aux choses pratiques; et dans les choses de cette nature il faut pour bien juger tenir compte d'un plus grand nombre de données que dans les choses spéculatives elles-mêmes, par la raison que l'opération n'envisage pas le général mais le particulier.

(1) Ce que saint Thomas dit ici de l'inconsidération nous rappelle l'immortel ouvrage *de la Considération*, adressé par saint Bernard au pape Eugène. Il seroit aussi aisé qu'intéressant et instructif de trouver dans l'un de ces docteurs la confirmation et le magnifique développement des principes simplement énoncés par l'autre.

---

tinet ad judicium. Unde et defectus recti judicii ad vitium inconsiderationis pertinet, prout scilicet aliquis in rectè judicando deficit, ex hoc quòd contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum judicium procedit. Unde manifestum est quòd inconsideratio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus non prohibet considerare ea quæ sunt agenda vel dicenda, quando homo habet opportunitatem; sed dat fiduciam discipulis in verbis inductis, ut deficiente sibi opportunitate vel propter imperitiam, vel quia subitò præoccupantur, in solo divino confidant consilio; quia « cùm ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad Deum, » sicut dicitur II *Paralip.*, XX. Alioquin si homo prætermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

Ad secundum dicendum, quòd tota consideratio eorum quæ in consilio attenduntur, ordinatur ad rectè judicandum; et ideo consideratio in judicio perficitur. Unde etiam inconsideratio maximè opponitur rectitudini judicii.

Ad tertium dicendum, quòd inconsideratio hic accipitur secundùm determinatam materiam, id est secundùm agibilia humana; in quibus plura sunt attendenda ad rectè judicandum, quàm etiam in speculativis, quia operationes sunt in singularibus.

ARTICLE V.

L'inconstance est-elle un vice compris dans l'imprudence?

Il paroît que l'inconstance n'est pas un vice compris dans l'imprudence. 1° L'inconstance consiste apparemment en ce qu'on ne persévère pas dans une chose difficile. Or c'est à la force qu'il appartient de persévérer dans les choses difficiles. Donc l'inconstance est plutôt opposée à la force qu'à la prudence.

2° Il est écrit, *Jacob.*, III, 16 : « Là où il y a jalousie et contention, il y a aussi inconstance et toutes sortes d'actes mauvais. » Mais la jalousie rentre dans l'envie. Donc l'inconstance appartient à l'envie plutôt qu'à l'imprudence.

3° Celui-là est inconstant qui ne persiste pas dans ce qu'il s'étoit proposé; et c'est là le caractère de l'homme incontinent, dans les choses agréables, de l'homme délicat ou mou, dans les choses pénibles, comme il est dit, *Ethic.*, VII. Donc l'inconstance ne rentre pas dans l'imprudence.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La prudence fait qu'entre deux biens on choisit toujours le meilleur; agir autrement est donc de l'imprudence. Or c'est là aussi de l'inconstance. Donc l'inconstance est un vice qui appartient à l'imprudence.

(Conclusion. — L'inconstance est un vice compris dans l'imprudence; il consiste à dédaigner de réduire en commandement ce qu'on avoit d'abord jugé et résolu suivant les lumières de la droite raison.)

Pécher par inconstance c'est se désister d'une bonne résolution déjà prise. Or un tel désistement a sa cause dans la puissance appétitive; car un homme ne se désiste d'une bonne résolution déjà prise que par l'attrait d'un plaisir déréglé. Mais ce désistement n'est consommé que par un

---

ARTICULUS V.

Utrùm inconstantia sit vitium sub imprudentia contentum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum. Inconstantia enim videtur in hoc consistere, quòd homo non persistat in aliquo difficili. Sed persistere in difficilibus pertinet ad fortitudinem. Ergo inconstantia magis opponitur fortitudini quàm prudentiæ.

2. Præterea, *Jac.*, III, dicitur : « Ubi zelus et contentio, ibi inconstantia, et omne opus pravum. » Sed zelus ad invidiam pertinet. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam, sed magis ad invidiam.

3. Præterea, ille videtur esse inconstans, qui non perseverat in eo quod proposuerat : quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, et in tristitiis ad mollem sive delicatum, ut dicitur VII *Ethic.* Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam.

Sed contra est, quòd ad prudentiam pertinet præferre majus bonum minus bono : ergo desistere à meliori pertinet ad imprudentiam. Sed hoc est inconstantia. Ergo inconstantia pertinet ad imprudentiam.

(Conclusio. — Inconstantia vitium est sub imprudentia contentum, quo quis contemnit præcipere ea quæ secundùm rectam rationem ante erant judicata et proposita.)

Respondeo dicendum, quòd inconstantia importat recessum quemdam à bono proposito diffinito. Hujusmodi autem recessus principium quidem habet à vi appetitiva; non enim aliquis recedit à priori bono proposito, nisi propter

défaut de la raison, qui se trompe, en effet, en répudiant une chose qu'elle avoit d'abord embrassée à bon droit. Et comme la raison peut toujours résister au mouvement de la passion, quand elle ne résiste pas elle pèche par foiblesse, puisqu'elle ne s'attache pas fortement au bien qu'elle s'étoit proposé. D'où il suit que l'inconstance, considérée comme un acte consommé, accuse un défaut dans la raison. Or, comme toute rectitude dans la raison pratique est à certains égards l'effet de la prudence, ainsi tout défaut dans cette même raison appartient à l'imprudence. De même donc que la précipitation provient d'un défaut dans l'acte du conseil, et l'inconsidération dans l'acte du jugement; de même l'inconstance est un défaut dans l'acte du commandement. On appelle inconstant, en effet, celui dont la raison fait défaut, quand il s'agit de commander ce qui avoit été l'objet d'un sage conseil et d'un jugement droit (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le bien inhérent à la prudence s'étend à toutes les vertus morales; et, sous ce rapport, persister dans un bien est une chose commune à toutes ces vertus; cela revient, toutefois, spécialement à la force, qui a pour objet de repousser toute impulsion contraire.

2° L'envie et la colère, principe de la contension, produisent l'inconstance du côté de la puissance appétitive, puissance dans laquelle il faut voir la source de l'inconstance, comme nous venons de l'expliquer.

3° La continence et la persévérance ne semblent appartenir qu'à la raison, et non à la puissance appétitive; car l'homme continent résiste

(1) Qui remarque aujourd'hui l'inconstance dans les choses morales et spirituelles? Qui songe à la traiter comme un péché ayant son caractère de malice particulière et détruisant en nous un bien spécial? Qui songe dès lors à s'examiner sur ce point, à s'en confesser, à s'en corriger? Le défaut d'instruction procure une sorte de sécurité à la conscience; l'ignorance ne permet guère au remords de s'éveiller; et la vie s'écoule ainsi dans une série à peu près continuelle de bonnes pensées perdues, de résolutions inutiles, de tentatives avortées, de désirs impuissants, de regrets stériles et d'espérances brisées!

---

aliquid quod sibi inordinatè placet. Sed iste recessus non consummatur nisi per defectum rationis, quæ fallitur in hoc quòd repudiat id quod rectè acceptaverat. Et quia, cùm possit resistere impulsui passionum, si non resistat, hoc est ex debilitate ipsius, quæ non tenet se firmiter in bono proposito concepto, ideo inconstantia, quantum ad sui consummationem, pertinet ad defectum rationis. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicæ pertinet aliqualiter ad prudentiam, ita omnis defectus ejusdem pertinet ad imprudentiam. Et ideo inconstantia secundùm sui consummationem ad imprudentiam pertinet. Et sicut præcipitatio est ex defectu circa actum consilii, et inconsideratio circa actum judicii, ita inconstantia circa actum præcepti. Ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans, quòd ratio deficit in præcipiendo ea quæ sunt consiliata et judicata.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum prudentiæ participatur in omnibus virtutibus moralibus; et secundùm hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales, præcipuè tamen ad fortitudinem, quæ patitur majorem impulsum ad contrarium.

Ad secundum dicendum, quòd invidia et ira, quæ est contentionis principium, faciunt inconstantiam ex parte appetitivæ virtutis, ex qua est principium inconstantiæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd continentia et perseverantia (1) non videntur esse in vi appetitiva, sed solùm in ratione; continens enim

(1) Ex græco καρτερία, quæ non simplicem perseverantiam, sed cum tolerantia significat: unde *perseverantiem* (καρτέρικον) reddit recentior Interpres *tolerantiem*.

aux appétits dépravés, et l'homme persévérant supporte le labeur et la tristesse; toutes choses qui accusent un défaut dans la puissance appétitive. C'est la raison seule qui résiste fortement, d'une part, à la coucupiscence, de l'autre, à la tristesse. La continence et la persévérance semblent donc former deux espèces de la vertu de constance, laquelle appartient à la raison; c'est dès lors à la raison que doit également appartenir l'inconstance.

ARTICLE VI.

Les vices précédents naissent-ils de la luxure?

Il paroît que les vices dont nous venons de parler ne naissent pas de la luxure. 1° L'inconstance prend sa source dans l'envie, comme il a été dit dans le dernier article. Or l'envie est un vice qu'on ne sauroit confondre avec la luxure. Donc celle-ci ne donne pas naissance aux vices précédents.

2° Il est écrit, *Jacob.* I, 8 : « L'homme qui a l'esprit double est inconstant dans toutes ses voies. » Or la duplicité ne semble pas appartenir à la luxure, mais plutôt à l'astuce, fille elle-même de l'avarice, comme le dit saint Grégoire, *Moral.*, XXXI. Donc les vices précédents ne naissent pas de la luxure.

3° Ces vices tiennent à un défaut de la raison. Or les vices spirituels ou qui affectent l'ame, touchent de plus près à la raison que les vices charnels. Donc ceux énumérés plus haut naissent plutôt des premiers que des derniers.

Saint Grégoire, dans l'endroit indiqué, fait au contraire dériver tous ces vices de la luxure.

---

patitur quidem perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias (quod designat defectum appetitivæ virtutis). Sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia et perseverantia videntur esse species constantiæ ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia.

ARTICULUS VI.

Utrùm prædicta vitia oriantur ex luxuria.

Ad sextùm sic proceditur (1). Videtur quòd prædicta vitia non oriantur ex luxuria. Inconstantia enim oritur ex invidia, ut dictum est (art. 5, ad 2). Sed invidia est vitium distinctum à luxuria. Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

2. Præterea, *Jac.*, I, dicitur : « Vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis. » Sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere, sed magis ad dolositatem, quæ est filia avaritiæ, secundùm Gregorium, XXXI *Moral.* Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

3. Præterea, prædicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia spiritualia propinquiora sunt rationi quàm vitia carnalia. Ergo prædicta vitia magis oriuntur ex vitiis spiritualibus, quàm ex vitiis carnalibus.

Sed contra est, quòd Gregorius, XXXI *Moralium* (2), ponit prædicta vitia ex luxuria oriri.

(1) De his etiam infrà, qu. 153, art. 1 et art. 5; et qu. 15, de malo, art. 4.

(2) Loco proximè indicato, ubi sic ait : *De luxuria cæcitas mentis, inconsideratio, inconstantia, præcipitatio, etc.*

(CONCLUSION. — La précipitation, l'inconsidération et l'inconstance ont leur source dans la luxure.)

D'après le Philosophe, *Ethic.*, VI, « C'est surtout le plaisir qui obscurcit le jugement de la prudence; » et spécialement le plaisir déshonnête qui absorbe l'ame tout entière et l'entraîne aux choses sensibles; tandis que la perfection de la prudence et de toute vertu intellectuelle consiste dans le renoncement à ces mêmes choses. Les vices précédents tenant donc à un défaut de prudence et de raison pratique, comme nous l'avons établi, art. 2 et 5, il s'ensuit que ces vices proviennent surtout de la luxure (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'envie et la colère produisent l'inconstance en portant la raison vers un autre objet; mais la luxure la produit en éteignant entièrement les lumières de la raison. C'est là ce qui fait dire au Philosophe, *Ethic.*, VII : « L'homme qui ne sait pas modérer sa colère entend encore la raison, quoique d'une manière imparfaite; mais l'homme dominé par la concupiscence ne l'entend plus en aucune façon. »

2° La duplicité de l'esprit peut elle-même être considérée comme une conséquence de la luxure, aussi bien que l'inconstance, en tant que cette duplicité implique une grande versatilité d'esprit. De là ce mot de Térence, *Eunuch.*, Act. 1, Sc. I : « L'amour produit tour à tour la guerre, la paix, les trêves. »

3° Les vices charnels éteignent d'autant plus les lumières de la raison, qu'ils nous en éloignent davantage.

(1) Nous avons déjà plusieurs fois remarqué ces rapports de filiation que notre saint auteur a soin d'établir entre la luxure et les vices qui consistent dans l'obscurcissement de nos facultés intellectuelles ou l'affoiblissement de nos énergies morales. Nous n'avons pas à revenir sur l'importance, l'étendue et la profonde vérité de semblables leçons.

(CONCLUSIO. — Præcipitatio, inconsideratio, inconstantia, ex ipso luxuriæ vitio oriuntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, « delectatio maximè corrumpit æstimationem prudentiæ; » et præcipuè delectatio quæ est in venereis, quæ totam animam absorbet, et trahit ad sensibilem delectationem. Perfectio autem prudentiæ et cujuslibet intellectualis virtutis consistit in abstractione à sensibilibus. Unde, cùm prædicta vitia pertineant ad defectum prudentiæ et rationis practicæ, sicut habitum est (art. 2 et art. 5), sequitur quòd ex luxuria maximè oriantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd invidia et ira causant inconstantiam, pertrahendo rationem ad aliud; sed luxuria causat inconstantiam, totaliter extinguendo judicium rationis. Unde Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd « incontinens iræ audit quidem rationem, sed non perfectè, incontinens autem concupiscentiæ totaliter eam non audit. »

Ad secundum dicendum, quòd etiam duplicitas animi est quiddam consequens ad luxuriam, sicut et inconstantia, prout duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diversa. Unde et Terentius in *Eunucho* dicit (cap. 1), quòd « in amore est bellum, et rursus pax, et induciæ. »

Ad tertium dicendum, quòd vitia carnalia in tantum magis extinguunt judicium rationis, in quantum longiùs abducunt à ratione.

QUESTION LIV.

De la négligence.

C'est la négligence qu'il faut maintenant étudier.

Là dessus trois questions se présentent : 1° La négligence est-elle un péché spécial ? 2° A quelle vertu la négligence est-elle opposée ? 3° Est-elle un péché mortel ?

ARTICLE I.

La négligence est-elle un péché spécial ?

Il paroît que la négligence n'est pas un péché spécial. 1° La négligence est l'opposé de la diligence. Or, la diligence est requise dans une vertu quelconque. Donc, la négligence n'est pas un péché spécial.

2° Ce qui se trouve dans tout péché ne sauroit être un péché spécial. Or la négligence se trouve dans tout péché ; car celui qui pèche néglige ce qui le détourneroit du péché, et celui qui persévère dans le péché néglige de s'en repentir. Donc la négligence n'est pas un péché spécial.

3° Tout péché spécial a une matière déterminée. Or la négligence ne semble pas avoir une matière déterminée ; car ce vice ne porte pas sur les choses mauvaises ou indifférentes, puisque négliger de telles choses n'est nullement un péché ; il ne porte pas non plus sur les choses bonnes, puisqu'elles ne sont plus telles du moment qu'on les fait avec négligence. Donc il paroît bien que la négligence n'est pas un péché spécial.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire ; car les péchés commis par négligence se distinguent de ceux qui se commettent par mépris.

QUÆSTIO LIV.

De negligentia, in tres articulos divisa.

Postea considerandum est de negligentia.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm negligentia sit peccatum speciale. 2° Cui virtuti opponatur. 3° Utrùm negligentia sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrùm negligentia sit peccatum speciale.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd negligentia non sit peccatum speciale. Negligentia enim diligentiæ opponitur. Sed diligentia requiritur in qualibet virtute. Ergo negligentia non est peccatum speciale.

2. Præterea, illud quod invenitur in quolibet peccato, non est speciale peccatum. Sed negligentia invenitur in quolibet peccato ; quia omnis qui peccat, negligit ea per quæ à peccato retrahitur, et qui in peccato perseverat, negligit conteri de peccato. Ergo negligentia non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam ; neque enim est circa mala aut indifferentia, quia ea prætermittere nulli ad negligentiam deputatur ; similiter etiam non est circa bona, quia si negligenter aguntur, jam non sunt bona. Ergo videtur quòd negligentia non sit vitium speciale.

Sed contra est, quòd peccata quæ committuntur ex negligentia, distinguuntur contra peccata quæ committuntur ex contemptu.

(CONCLUSION. — La négligence est un vice spécial, et c'est le défaut de la sollicitude requise pour accomplir le bien.)

La négligence est le défaut de la sollicitude que le bien réclame. Or le défaut d'une chose requise est toujours un péché. Il suit de là évidemment que la négligence est réellement un péché; et, de même que la sollicitude est un acte spécial de vertu, il faut nécessairement que la négligence soit un péché spécial. Il y a des péchés qui sont spécialisés parce qu'ils tombent sur une matière déterminée, comme la luxure, sur les plaisirs déshonnêtes. Il y en a qui sont spécialisés par un acte spécial lui-même, mais qui s'étend à une matière quelconque, et tels sont les vices qui affectent un acte de la raison, puisque tout acte de la raison s'étend à une matière morale quelconque. Par conséquent, la sollicitude étant un acte spécial de la raison, comme nous l'avons dit, quest. XLVII, art. 4, il faut dire aussi que la négligence, qui n'est que le défaut de cette sollicitude, est un péché spécial (1).

Je réponds aux arguments : 1° La diligence paroît être la même chose que la sollicitude; car c'est dans les choses qui sont l'objet de notre diligence ou, ce qui revient au même, de notre dilection (2), que nous montrons le plus de sollicitude. Aussi la diligence, tout comme la sollicitude, est-elle requise dans toute vertu, par la raison que toute vertu exige certains actes de la raison.

(1) Après avoir considéré en particulier chacun des vices opposés aux divers actes de la prudence, l'auteur nous a semblé remonter ici à leur source commune; car c'est bien ainsi qu'on peut envisager la négligence, tout comme la sollicitude pour le bien est, dans un sens, le premier mobile de la prudence. Si l'homme s'abandonne à la précipitation quand il faudroit délibérer, s'il se montre inconsidéré dans ses jugements, s'il ne se prescrit pas à lui-même ou s'il abandonne aisément la conduite que la raison lui conseille, au fond c'est qu'il néglige ses plus précieux intérêts. Ceci n'empêche pas que la négligence ne soit un vice spécial opposé à la prudence, comme le démontre saint Thomas; et l'on voit déjà la raison pour laquelle la négligence peut aller jusqu'au péché mortel, comme il le démontrera ensuite.

(2) L'auteur fait dériver la *diligence* du verbe latin *diligere*, aimer, chérir; *dilection* est évidemment le substantif correspondant à ce verbe. On peut croire, en effet, que *diligence* a la même origine; celui qui aime, est diligent, l'amour, quand il est vrai, ne comporte pas la négligence.

(CONCLUSIO. — Negligentia specialе vitium est, quæ sollicitudinis debitæ defectum importat.)

Respondeo dicendum, quòd negligentia importat defectum debitæ sollicitudinis. Omnis autem defectus debiti actus habet rationem peccati. Unde manifestum est quòd negligentia habet rationem peccati; et eo modo quo sollicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quòd negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata specialia, quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea. Quædam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actus se extendentis ad omnem materiam, et hujusmodi sunt omnia vitia quæ sunt circa actum rationis; nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo, cùm sollicitudo sit quidam specialis actus rationis, ut suprà habitum est (qu. 47, art. 6), consequens est quòd negligentia, quæ importat sollicitudinis defectum, sit speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd diligentia videtur esse idem sollicitudini, quia in his quæ diligimus majorem sollicitudinem adhibemus. Unde diligentia sicut et sollicitudo requiritur ad quamlibet virtutem, in quantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

2° Dans un péché quelconque, il y a nécessairement défaut, défaut de quelque acte rationnel, tel que le conseil, ou tout autre acte de même nature. De même donc que la précipitation est un péché spécial, à cause de l'acte spécial de la raison qui se trouve omis, à savoir le conseil, bien que la précipitation puisse se rencontrer dans toute espèce de péché ; de même la négligence est un péché spécial, à cause de l'acte spécial de la raison qui se trouve omis et qui est ici la sollicitude, bien que ce défaut existe en un sens dans un péché quelconque.

3° La matière de la négligence c'est à proprement parler le bien qu'un homme est tenu d'accomplir; non que ce qui est fait avec négligence soit réellement un bien, mais parce que la négligence y introduit un défaut de bonté, soit qu'on omette entièrement par défaut de sollicitude un acte obligatoire, soit qu'on omette dans cet acte quelque circonstance nécessaire.

ARTICLE II.

La négligence est-elle opposée à la prudence?

Il paroît que la négligence n'est pas opposée à la prudence. 1° La négligence paroît être la même chose que la paresse ou la torpeur, laquelle rentre dans le dégoût, comme le dit saint Grégoire, *Moral.*, XXXI. Or le dégoût n'est pas opposé à la prudence, mais plutôt à la charité, comme il a été dit, quest. XXXV, art. 2. Donc la négligence n'est pas opposée à la prudence.

2° A la négligence semblent appartenir tous les péchés d'omission. Or les péchés d'omission ne sont pas opposés à la prudence, mais plutôt aux vertus morales qui ont trait surtout à la pratique. Donc la négligence n'est pas opposée à la prudence.

3° L'imprudence tombe toujours sur un acte de la raison. Or la négli-

---

Ad secundum dicendum, quòd in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, putà defectum consilii et aliorum hujusmodi. Unde, sicut præcipitatio est speciale peccatum propter specialem actum rationis, qui prætermittitur, scilicet consilium, quamvis possit inveniri in quolibet genere peccatorum; ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis, qui est sollicitudo, quamvis inveniatur aliqualiter in omnibus peccatis.

Ad tertium dicendum, quòd materia negligentiæ propriè sunt bona quæ quis agere debet, non quòd ipsa sint bona, cùm negligenter aguntur, sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, sive prætermittatur totaliter actus debitus propter defectum sollicitudinis, sive etiam aliqua debita circumstantia actus.

ARTICULUS II.

Utrùm negligentia opponatur prudentiæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd negligentia non opponatur prudentiæ. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia vel torpor, qui pertinet ad acediam, ut patet per Gregorium, XXXI *Moral.* Acedia autem non opponitur prudentiæ, sed magis charitati, ut suprà dictum est (qu. 35, art. 2). Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

2. Præterea, ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentiæ, sed magis virtutibus moralibus executivis. Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

3. Præterea, imprudentia est circa aliquem actum rationis. Sed negligentia non importat

(1) De his etiam suprà, qu. 53, art. 1; et in Epist. *ad Philip.*, cap. IV, col. 2.

(CONCLUSION. — La négligence est un vice spécial, et c'est le défaut de la sollicitude requise pour accomplir le bien.)

La négligence est le défaut de la sollicitude que le bien réclame. Or le défaut d'une chose requise est toujours un péché. Il suit de là évidemment que la négligence est réellement un péché; et, de même que la sollicitude est un acte spécial de vertu, il faut nécessairement que la négligence soit un péché spécial. Il y a des péchés qui sont spécialisés parce qu'ils tombent sur une matière déterminée, comme la luxure, sur les plaisirs déshonnêtes. Il y en a qui sont spécialisés par un acte spécial lui-même, mais qui s'étend à une matière quelconque, et tels sont les vices qui affectent un acte de la raison, puisque tout acte de la raison s'étend à une matière morale quelconque. Par conséquent, la sollicitude étant un acte spécial de la raison, comme nous l'avons dit, quest. XLVII, art. 4, il faut dire aussi que la négligence, qui n'est que le défaut de cette sollicitude, est un péché spécial (1).

Je réponds aux arguments : 1° La diligence paroît être la même chose que la sollicitude; car c'est dans les choses qui sont l'objet de notre diligence ou, ce qui revient au même, de notre dilection (2), que nous montrons le plus de sollicitude. Aussi la diligence, tout comme la sollicitude, est-elle requise dans toute vertu, par la raison que toute vertu exige certains actes de la raison.

(1) Après avoir considéré en particulier chacun des vices opposés aux divers actes de la prudence, l'auteur nous a semblé remonter ici à leur source commune; car c'est bien ainsi qu'on peut envisager la négligence, tout comme la sollicitude pour le bien est, dans un sens, le premier mobile de la prudence. Si l'homme s'abandonne à la précipitation quand il faudroit délibérer, s'il se montre inconsidéré dans ses jugements, s'il ne se prescrit pas à lui-même ou s'il abandonne aisément la conduite que la raison lui conseille, au fond c'est qu'il néglige ses plus précieux intérêts. Ceci n'empêche pas que la négligence ne soit un vice spécial opposé à la prudence, comme le démontre saint Thomas; et l'on voit déjà la raison pour laquelle la négligence peut aller jusqu'au péché mortel, comme il le démontrera ensuite.

(2) L'auteur fait dériver la *diligence* du verbe latin *diligere*, aimer, chérir; *dilection* est évidemment le substantif correspondant à ce verbe. On peut croire, en effet, que *diligence* a la même origine; celui qui aime, est diligent, l'amour, quand il est vrai, ne comporte pas la négligence.

(CONCLUSIO. — Negligentia speciale vitium est, quæ sollicitudinis debitæ defectum importat.)

Respondeo dicendum, quòd negligentia importat defectum debitæ sollicitudinis. Omnis autem defectus debiti actus habet rationem peccati. Unde manifestum est quòd negligentia habet rationem peccati; et eo modo quo sollicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quòd negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata specialia, quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea. Quædam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actus se extendentis ad omnem materiam, et hujusmodi sunt omnia vitia quæ sunt circa actum rationis; nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo, cùm sollicitudo sit quidam specialis actus rationis, ut suprà habitum est (qu. 47, art. 6), consequens est quòd negligentia, quæ importat sollicitudinis defectum, sit speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd diligentia videtur esse idem sollicitudini, quia in his quæ diligimus majorem sollicitudinem adhibemus. Unde diligentia sicut et sollicitudo requiritur ad quamlibet virtutem, in quantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

2° Dans un péché quelconque, il y a nécessairement défaut, défaut de quelque acte rationnel, tel que le conseil, ou tout autre acte de même nature. De même donc que la précipitation est un péché spécial, à cause de l'acte spécial de la raison qui se trouve omis, à savoir le conseil, bien que la précipitation puisse se rencontrer dans toute espèce de péché ; de même la négligence est un péché spécial, à cause de l'acte spécial de la raison qui se trouve omis et qui est ici la sollicitude, bien que ce défaut existe en un sens dans un péché quelconque.

3° La matière de la négligence c'est à proprement parler le bien qu'un homme est tenu d'accomplir; non que ce qui est fait avec négligence soit réellement un bien, mais parce que la négligence y introduit un défaut de bonté, soit qu'on omette entièrement par défaut de sollicitude un acte obligatoire, soit qu'on omette dans cet acte quelque circonstance nécessaire.

ARTICLE II.

La négligence est-elle opposée à la prudence?

Il paroît que la négligence n'est pas opposée à la prudence. 1° La négligence paroît être la même chose que la paresse ou la torpeur, laquelle rentre dans le dégoût, comme le dit saint Grégoire, *Moral.*, XXXI. Or le dégoût n'est pas opposé à la prudence, mais plutôt à la charité, comme il a été dit, quest. XXXV, art. 2. Donc la négligence n'est pas opposée à la prudence.

2° A la négligence semblent appartenir tous les péchés d'omission. Or les péchés d'omission ne sont pas opposés à la prudence, mais plutôt aux vertus morales qui ont trait surtout à la pratique. Donc la négligence n'est pas opposée à la prudence.

3° L'imprudence tombe toujours sur un acte de la raison. Or la négli-

---

Ad secundum dicendum, quòd in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, putà defectum consilii et aliorum hujusmodi. Unde, sicut præcipitatio est speciale peccatum propter specialem actum rationis, qui prætermittitur, scilicet consilium, quamvis possit inveniri in quolibet genere peccatorum; ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis, qui est sollicitudo, quamvis inveniatur aliqualiter in omnibus peccatis.

Ad tertium dicendum, quòd materia negligentiæ propriè sunt bona quæ quis agere debet, non quòd ipsa sint bona, cùm negligenter aguntur, sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, sive prætermittatur totaliter actus debitus propter defectum sollicitudinis, sive etiam aliqua debita circumstantia actus.

ARTICULUS II.

Utrùm negligentia opponatur prudentiæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd negligentia non opponatur prudentiæ. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia vel torpor, qui pertinet ad acediam, ut patet per Gregorium, XXXI *Moral.* Acedia autem non opponitur prudentiæ, sed magis charitati, ut suprà dictum est (qu. 35, art. 2). Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

2. Præterea, ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentiæ, sed magis virtutibus moralibus executivis. Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

3. Præterea, imprudentia est circa aliquem actum rationis. Sed negligentia non importat

(1) De his etiam suprà, qu. 53, art. 1 ; et in Epist. *ad Philip.*, cap. IV, col. 2.

gence n'emporte l'idée d'un défaut ni dans le conseil, puisque le défaut dans le conseil est la précipitation; ni dans le jugement, dont le défaut est l'inconsidération; ni dans le commandement, le défaut à cet égard se trouvant dans l'inconstance. Donc la négligence ne rentre pas dans l'imprudence.

4° Il est écrit, *Eccli.*, VII, 19 : « Celui qui craint Dieu ne néglige rien. » Or tout péché se trouve exclu par la vertu qui lui est contraire. Donc la négligence est plutôt opposée à la crainte qu'à la prudence.

Mais le contraire se déduit de ces paroles de l'Ecriture, *Eccli.*, XX, 7 : « L'homme léger et l'homme imprudent n'observent pas le temps; » ce qui n'est autre chose que de la négligence. Donc la négligence est opposée à la prudence.

(Conclusion. — La négligence est un vice compris dans l'imprudence, d'où il suit que la négligence est opposée à la prudence.)

D'une manière immédiate et directe, la négligence est opposée à la sollicitude. Or la sollicitude est une chose appartenant à la raison, et c'est la prudence qui règle et dirige cette sollicitude. Il suit de là, par la raison des contraires, que la négligence appartient à l'imprudence. Cela ressort également du mot lui-même; car, selon saint Isidore, *Etymol.*, X, 13, « *Négligent* est un mot qui vient de *non élisant* (1). » Or la bonne élection des moyens qui doivent conduire à une fin, est un effet de la prudence. Donc la négligence rentre dans l'imprudence.

Je réponds aux arguments : 1° La négligence consiste dans le défaut ou l'absence de l'acte intérieur qui produit également l'élection. La paresse, au contraire, et la torpeur regardent l'exécution extérieure de l'acte, de telle sorte néanmoins que la paresse exprime la lenteur que l'on met à l'exécuter, et la torpeur, le défaut d'énergie dans l'exécution

(1) *Negligens* revient à *nec eligens*, dit saint Isidore. Cette étymologie pourroit sans doute être contestée. Peut-être seroit-il plus naturel de dire que le mot *negligens* n'est tout simple-

---

defectum, neque circa consilium, in quo deficit *præcipitatio*, neque circa judicium, in quo deficit *inconsideratio*, neque circa præceptum, in quo deficit *inconstantia*. Ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

4. Præterea, *Eccles.*, VII, dicitur : « Qui timet Deum nihil negligit. » Sed unumquodque peccatum præcipuè excluditur per virtutem oppositam. Ergo negligentia magis opponitur timori quàm prudentiæ.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, XX : « Lascivus et imprudens non observant tempus. » Sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiæ.

(Conclusio. — Negligentia vitium est sub imprudentia contentum, unde negligentiam prudentiæ opponi consequitur.)

Respondeo dicendum, quòd negligentia directè opponitur sollicitudini. Sollicitudo autem pertinet ad rationem, et rectitudo sollicitudinis ad prudentiam. Unde per oppositum negligentia ad imprudentiam pertinet. Et hoc etiam ex ipso nomine apparet, quia sicut Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* (vel *Origin.*, lib. X, cap. 13), « negligens dicitur quasi nec eligens. » Electio autem recta eorum quæ sunt ad finem, ad prudentiam pertinet. Unde negligentia pertinet ad imprudentiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio. Pigritia autem et torpor magis pertinent ad executionem, ita tamen quòd pigritia importat tarditatem ad exequendum, torpor remissionem quamdam importat in ipsa

même. Et c'est pour cela que la torpeur naît du dégoût par une sorte de ressemblance, puisque le dégoût « est une tristesse qui appesantit, » ou qui entrave l'esprit dans ses opérations.

2° L'omission ne regarde que l'acte extérieur; car il y a omission quand on laisse de côté un acte obligatoire. Aussi l'omission est-elle opposée à la justice, et elle est un effet de la négligence, tout comme l'exécution d'une œuvre due est l'effet de la droite raison.

3° La négligence regarde l'acte du commandement, acte auquel appartient également la sollicitude. Mais concernant ce même acte l'homme négligent manque d'une manière, et l'homme inconstant d'une autre : l'inconstant manque, en effet, par rapport à l'acte du commandement, comme un homme qui seroit entravé par un autre; et le négligent y manque par défaut d'énergie dans la volonté.

4° La crainte du Seigneur a pour effet de nous faire éviter toute espèce de péché, puisqu'il est dit, *Prov.*, XV, 27 : « Par la crainte du Seigneur, tout homme évite le mal. » La crainte nous fait donc ainsi éviter la négligence; non, toutefois, que la négligence soit directement opposée à la crainte, mais en tant que la crainte nous pousse à accomplir les actes de la raison. Aussi avons-nous dit ailleurs, I, II, quest. XLIV, art. 2, quand nous traitions des passions, que « la crainte incline l'homme au conseil. »

ARTICLE III.

La négligence peut-elle être un péché mortel?

Il paroît que la négligence ne sauroit jamais être un péché mortel. 1° Sur cette parole de *Job*, IX : « Je considérois avec crainte chacune de mes œuvres, » la Glose tirée de saint Grégoire dit : « La négligence s'ac-

ment que la contraction de *nec diligens*. Mais cela ne porte aucune atteinte à l'idée même sur laquelle saint Thomas appuie son raisonnement.

---

executione. Et ideo convenienter torpor ex acedia nascitur, quia acedia est « tristitia aggravans, » id est impediens animum ab operando.

Ad secundum dicendum, quòd omissio pertinet ad exteriorem actum; est enim omissio quando prætermittitur aliquis actus debitus. Et ideo opponitur justitiæ, et est effectus negligentiæ, sicut etiam executio justi operis est effectus rationis rectæ.

Ad tertium dicendum, quòd negligentia est circa actum præcipiendi, ad quem etiam pertinet sollicitudo. Aliter tamen circa actum hunc deficit negligens, et aliter inconstans; inconstans enim deficit in præcipiendo quasi ab aliquo impeditus, negligens autem per defectum promptæ voluntatis.

Ad quartum dicendum, quòd timor Dei operatur ad vitationem cujuslibet peccati, quia, ut dicitur *Proverb.*, XV, « per timorem Domini declinat omnis à malo. » Et ideo timor facit negligentiam vitare, non tamen ita quòd directè negligentia timori opponatur, sed in quantum timor excitat hominem ad actus rationis. Unde etiam suprà habitum est (1, 2, qu. 44, art. 2), cùm de passionibus ageretur, quòd « timor facit consiliativos. »

ARTICULUS III.

Utrùm negligentia possit esse peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd negligentia non possit esse peccatum mortale. Quia super illud *Job*, IX : « Verebar omnia opera mea, etc., » dicit Glossa Gregorii, quòd

croît à mesure que diminue l'amour de Dieu. » Mais partout où il y a péché mortel, l'amour de Dieu disparoît entièrement. Donc la négligence n'est pas un péché mortel.

2° Sur cette autre parole, *Eccli.*, VII : « Purifiez-vous de vos négligences par une offrande même légère, » la Glose tirée de Raban Maur, s'exprime ainsi : « Une oblation peut être peu considérable, mais elle répare la négligence qui s'est trouvée dans un grand nombre de fautes. » Or cela n'auroit pas lieu si la négligence étoit un péché mortel. Donc elle n'est pas un péché de ce genre.

3° La loi ancienne avoit établi des sacrifices pour les péchés mortels. Or il n'y avoit pas de sacrifice établi pour la négligence. Donc la négligence n'est pas un péché mortel.

Mais le contraire se trouve ainsi consigné dans l'Ecriture, *Prov.*, XIX, 16 : « Celui qui néglige sa voie tombera dans la mort. »

(CONCLUSION. — La négligence qui a pour effet d'affoiblir notre volonté concernant les œuvres qui sont de nécessité de salut, et celle qui affecte nos devoirs envers Dieu au point de nous faire perdre la charité, constituent un péché mortel; hors de là, elle n'est qu'un péché véniel.)

La négligence provient d'un défaut d'énergie dans la volonté, défaut par lequel la raison ne se porte pas à commander ce qui doit être fait, ou le commande d'une manière vicieuse. Or il peut arriver de deux manières que la négligence soit un péché mortel : d'abord, du côté de la chose qu'on omet par négligence; car si cette chose est nécessaire de nécessité de salut, que ce soit un acte ou une circonstance de l'acte, il y aura péché mortel; puis, du côté de la cause; car si la volonté est telle-

---

« illam (scilicet negligentiam) minor amor Dei exaggerat. » Sed ubicumque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

2. Præterea, super illud *Eccles.*, VII : « De negligentia tua purga te cum paucis, » dicit Glossa : « Quamvis oblatio parva sit, multorum delictorum purgat negligentias. » Sed hoc non esset, si negligentia esset peccatum mortale. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

3. Præterea, in lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus, sicut patet in *Levitico*. Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentia. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

Sed contra est, quod habetur *Proverb.*, XIX : « Qui negligit viam suam, mortificabitur (1). »

(CONCLUSIO. — Negligentia quæ ex remissa voluntate procedit circa ea agenda quæ sunt de necessitate salutis, item illa negligentia quæ ita remissa est circa ea quæ Dei sunt, ut penitus charitatem tollat, peccatum mortale est; secus autem veniale.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), negligentia provenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quòd ratio non sollicitatur ut præcipiat ea quæ debet, vel eo modo quo debet. Potest ergo dupliciter contingere quòd negligentia sit peccatum mortale. Uno modo ex parte ejus quod prætermittitur per negligentiam; quod quidem si sit de necessitate salutis, sive sit actus, sive circumstantia, erit peccatum mortale. Alio modo ex parte causæ; si enim voluntas in tantum sit remissa

(1) Sic Vulgata, vers. 16, quasi dicat, *incurret mortem* : unde 70 legunt ἀπολεῖται, *peribit*; et *qui negligit vias suas*, vel *qui contemnit* (καταφρονῶν τῶν ὁδῶν), quia plures quidem viæ sunt, sed quæ ad unam revocantur.

ment foible et languissante concernant nos devoirs envers Dieu, qu'elle ait entièrement perdu la charité, une telle négligence sera également un péché mortel. Ceci arrive principalement, quand la négligence provient du mépris. Si la négligence, en effet, consiste uniquement dans l'omission d'un acte ou d'une circonstance qui ne soit pas de nécessité de salut, si de plus cette omission n'est pas causée par le mépris, mais bien par un défaut de ferveur, défaut qui n'est souvent lui-même que le résultat d'un péché véniel, la négligence n'est pas alors un péché mortel; elle ne dépasse pas les limites du véniel.

Je réponds aux arguments : 1° Quand on parle d'un affoiblissement dans l'amour de Dieu, cela peut être entendu de deux manières : on peut l'entendre, d'abord, pour un défaut de ferveur dans la charité, d'où provient la négligence qui n'est qu'un péché véniel; ensuite, pour l'absence même de la charité, comme si l'on disoit, par exemple, qu'un homme n'a qu'un foible amour de Dieu, voulant dire par là qu'il n'a pour Dieu qu'un amour naturel; il y auroit là une négligence qui va jusqu'au péché mortel.

2° Une petite offrande faite avec un esprit humble et un amour pur, comme le dit l'auteur de la Glose, efface non-seulement les péchés véniels, mais encore les péchés mortels.

3° Quand la négligence consiste dans l'omission des choses qui sont de nécessité de salut, elle tombe dans un autre genre de péché beaucoup plus manifeste. Les péchés, en effet, qui consistent dans les actes intérieurs sont plus cachés; et c'est pour cela que dans l'ancienne loi il n'y avoit pas de sacrifices établis pour ces sortes de péchés, par la raison que l'oblation même du sacrifice étoit une sorte d'accusation publique, et qu'une telle accusation ne doit pas avoir lieu pour un péché secret.

---

circa ea quæ sunt Dei, ut totaliter à Dei charitate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale. Et hoc præcipuè contingit, quando negligentia sequitur ex contemptu; alioquin si negligentia constat in prætermissione alicujus actus vel circumstantiæ quæ non sit de necessitate salutis, nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum, tunc negligentia non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quòd minor amor Dei potest intelligi dupliciter : uno modo, per defectum fervoris charitatis, et sic causatur negligentia quæ est peccatum veniale; alio modo, per defectum ipsius charitatis, sicut dicitur minor amor Dei, quando aliquis diligit Deum solùm amore naturali; et tunc causatur negligentia quæ est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quòd parva oblatio cum humili mente et pura dilectione facta, ut ibidem dicitur, non solùm purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.

Ad tertium dicendum, quòd quando negligentia consistit in prætermissione eorum quæ sunt de necessitate salutis, tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum. Peccata enim quæ consistunt in interioribus actibus, sunt magis occulta; et ideo pro eis certa sacrificia non injungebantur in lege, quia sacrificiorum oblatio erat quædam publica protestatio peccati, quæ non est facienda de peccato occulto.

QUESTION LV.

Des vices opposés à la prudence, mais qui lui ressemblent.

Nous allons étudier les vices opposés à la prudence, mais qui ont une certaine ressemblance avec cette vertu.

Là dessus huit questions se présentent : 1° La prudence de la chair est-elle un péché? 2° Est-elle un péché mortel? 3° L'astuce est-elle un péché spécial? 4° Du dol; 5° De la fraude; 6° De la sollicitude concernant les choses temporelles; 7° De la sollicitude concernant les choses à venir; 8° De l'origine de ces vices.

ARTICLE I.

La prudence de la chair est-elle un péché?

Il paroît que la prudence de la chair n'est pas un péché. 1° La prudence est une vertu plus noble que toutes les autres vertus morales, par la raison qu'elle les dirige toutes. Or, il n'est pas de genre de justice, par exemple, ou de tempérance, qui soit un péché. Donc, on peut dire la même chose de la prudence.

2° Agir avec prudence en vue d'une fin que l'on peut licitement aimer, ce n'est pas un péché. Or, la chair est licitement aimée; « car nul n'a jamais eu de haine pour sa propre chair, » ainsi que le dit l'Apôtre, *Ephes.*, V, 29. Donc, la prudence de la chair n'est pas un péché.

3° De même que l'homme est tenté par la chair, de même il est tenté par le monde et par le diable. Or, on ne compte pas au nombre des péchés une prudence du monde ou une prudence du diable. Donc, il ne faut pas non plus y compter la prudence de la chair.

QUÆSTIO LV.

De vitiis oppositis prudentiæ secundum similitudinem, et primo de prudentia carnis, in octo articulos divisa.

Postea considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ, quæ habent similitudinem cum ipsa.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm prudentia carnis sit peccatum. 2° Utrùm sit peccatum mortale. 3° Utrùm astutia sit peccatum speciale. 4° De dolo. 5° De fraude. 6° De sollicitudine temporalium rerum. 7° De sollicitudine futurorum. 8° De origine horum vitiorum.

ARTICULUS I.

Utrùm prudentia carnis sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd prudentia carnis non sit peccatum. Prudentia enim est nobilior virtus quàm aliæ virtutes morales, utpote omnium regitiva. Sed nulla justitia vel temperantia est peccatum. Ergo neque aliqua prudentia est peccatum.

2. Præterea, prudenter operari ad finem qui licitè amatur, non est peccatum. Sed caro licitè amatur; « nemo enim unquam carnem suam odio habuit, » ut habetur *ad Ephes.*, V. Ergo prudentia carnis non est peccatum.

3. Præterea, sicut homo tentatur à carne, ita etiam tentatur à mundo et à diabolo. Sed non ponitur inter peccata aliqua *prudentia mundi*, vel etiam *diaboli*. Ergo neque debet poni inter peccata aliqua *prudentia carnis*.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Nul n'est ennemi de Dieu si ce n'est à cause du péché, selon cette parole, *Sapient.*, XIV, 9 : « Dieu hait en même temps, et l'impie et son impiété. » Or, il est dit, *Rom.*, VIII, 7 : « La prudence de la chair est ennemie de Dieu. » Donc la prudence de la chair est un péché.

(CONCLUSION. — La prudence de la chair, qui nous fait mettre notre fin dernière dans les choses sensibles, est un péché.)

Ainsi que nous l'avons dit, quest. XLVII, art. 13, la prudence a pour objet les choses qui se rapportent à la fin de toute notre vie. On appelle donc prudence de la chair celle qui nous fait mettre la fin dernière de notre vie dans les biens matériels. Or, il est évident que cela est un péché; car par là, l'homme se détourne de sa véritable fin dernière, laquelle ne consiste pas dans des biens de cette nature, comme nous l'avons démontré, I, II, quest. II, art. 5. La prudence de la chair est donc un péché.

Je réponds aux arguments : 1° La justice et la tempérance portent dans leur nature même ce qui fait la gloire de la vertu, à savoir l'égalité prescrite et la répression des concupiscences; et de là vient que les noms de ces deux vertus ne peuvent jamais être entendus dans un sens mauvais. Le nom de la prudence, au contraire, qui dérive de prévoyance, ainsi que nous l'avons dit, peut également s'appliquer au mal. Bien donc que la prudence soit généralement entendue dans un bon sens quand on n'ajoute rien à ce mot, on peut l'entendre dans un mauvais sens en la modifiant par un autre terme. Voilà comment nous disons que la prudence de la chair est un péché.

2° La chair existe pour l'ame, comme la matière pour la forme, comme l'instrument pour l'agent principal. La chair n'est donc licitement aimée qu'autant qu'on l'a rapporte au bien de l'ame comme à sa fin. Si cet amour consiste à mettre sa fin dernière dans la chair, il sera désor-

---

Sed contra : nullus est inimicus Deo, nisi propter iniquitatem, secundùm illud *Sap.*, XIV : « Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus. » Sed, sicut dicitur *ad Rom.*, VIII, « prudentia carnis inimica est Deo. » Ergo prudentia carnis est peccatum.

(CONCLUSIO. — Prudentia carnis, qua homo in carnalibus finem constituit ultimum, peccatum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 47, art. 13), prudentia est circa ea quæ sunt ad finem totius vitæ. Et ideo *prudentia carnis* propriè dicitur, secundùm quòd aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suæ vitæ. Manifestum est autem quòd hoc est peccatum; per hoc enim homo deordinatur circa ultimum finem, qui non consistit in bonis corporis, sicut suprà habitum est (1, 2, qu. 2, art. 5). Et ideo prudentia carnis est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd justitia et temperantia in sui ratione important id unde virtus laudatur, scilicet æqualitatem et concupiscentiarum refrænationem; et ideo nunquam accipiuntur in malo. Sed nomen prudentiæ sumitur à providendo, sicut suprà dictum est; quod etiam ad mala extendi potest. Et ideo, licèt prudentia simpliciter dicta in bono accipiatur, aliquo tamen addito potest accipi in malo. Et secundùm hoc dicitur *prudentia carnis* esse peccatum.

Ad secundum dicendum, quòd caro est propter *animam*, sicut materia propter formam, et instrumentum propter principale agens. Et ideo sic licitè diligitur caro, ut ordinetur ad bonum animæ sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata

donné et mauvais. Et c'est un tel amour qui sert de mobile à la prudence de la chair (1).

3° Ce n'est pas comme objet de notre appétit que le diable nous tente, il nous tente par ses suggestions. Aussi, comme la prudence implique un rapport avec une fin appétible, n'est-il pas permis de dire, *la prudence du diable*, dans le sens, du moins, où nous parlons de prudence relativement à une fin mauvaise; car c'est en s'offrant à nous comme une telle fin que le monde et la chair nous tentent, c'est-à-dire en proposant leurs faux biens à notre appétit. Voilà pourquoi nous disons prudence de la chair, et aussi, prudence du monde, conformément à cette parole de l'Evangile, *Luc*, XVI, 18 : « Les enfants de ce siècle sont plus prudents dans leurs affaires.... » L'Apôtre comprend les deux sous le nom seul de prudence de la chair, par la raison que nous appétons uniquement pour la chair les choses extérieures qui se trouvent dans le monde. On pourroit néanmoins dire que la prudence étant une sorte de sagesse, comme nous l'avons dit plus haut, de même qu'il y a trois sortes de tentations, de même on peut admettre trois sortes de prudence. De là vient que saint Jacques parle d'une sagesse terrestre, animale et diabolique, comme nous l'avons expliqué en traitant de la sagesse.

ARTICLE II.

La prudence de la chair est-elle un péché mortel?

Il paroît que la prudence de la chair est un péché mortel. 1° Se révolter contre la loi divine c'est un péché mortel, parce que c'est là mépriser Dieu. Or, « la prudence de la chair n'est pas soumise à la loi de

(1) Aimer la chair de cette sorte, ce n'est pas l'aimer véritablement; il n'y a pas de haine qui puisse lui devenir plus funeste qu'un tel amour, puisque c'est l'entraîner infailliblement à sa perte. Oui sans doute, on peut aimer son corps ou sa chair, comme nous l'avons vu dans saint Thomas, s'appuyant lui-même sur l'autorité de saint Augustin, quand il a été question des divers objets de la charité. Mais nous avons également vu au même endroit quels devoient

---

et illicita dilectio. Et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

Ad tertium dicendum, quòd diabolus nos tentat non per modum appetibilis, sed per modum suggerentis. Et ideo, cum prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur *prudentia diaboli*, sicut prudentia respectu alicujus mali finis, sub cujus ratione tentat nos mundus, et caro, in quantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi, vel carnis. Et ideo dicitur *prudentia carnis*, et etiam *prudentia mundi*, secundum illud *Luc.*, XVI : « Filii hujus sæculi prudentiores sunt in generatione sua, etc. » Apostolus autem totum comprehendit sub *prudentia carnis*, quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem. Potest tamen dici quòd, quia prudentia quodammodo dicitur *sapientia*, ut suprà dictum est, ideo secundum tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Unde *Jacob*, III, dicitur sapientia esse « terrena, animalis, et diabolica, » ut suprà expositum est, cùm de sapientia ageretur.

ARTICULUS II.

Utrùm prudentia carnis sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd prudentia carnis sit peccatum mortale. Rebellare enim divinæ legi est peccatum mortale, quia per hoc Deus contemnitur. « Sed pru-

Dieu, » comme le dit l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 7. Donc la prudence de la chair est un péché mortel.

2° Tout péché contre l'Esprit saint est mortel. Or, la prudence paroît être un péché contre l'Esprit saint; car elle ne peut pas être soumise à la loi de Dieu, ainsi que l'ajoute saint Paul au même endroit; et de la sorte elle est un péché irrémissible, ce qui est le propre du péché contre l'Esprit saint. Donc la prudence de la chair est un péché mortel.

3° Au plus grand bien est opposé le plus grand mal, comme on le voit, *Ethic.*, VIII, 12. Or, la prudence de la chair est opposée à cette prudence qui est la première des vertus morales. Donc, la prudence de la chair doit aussi occuper le premier rang parmi les péchés mortels, ce qui en fait éminemment un péché de cette nature.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Ce qui amoindrit le péché, ne porte pas évidemment en soi le caractère du péché mortel. Mais rechercher avec soin ce qui tient au bien du corps, (et cela semble rentrer dans la prudence de la chair) est une chose qui amoindrit le péché. Donc la prudence de la chair n'emporte pas de soi l'idée ou le caractère de péché mortel (1).

Conclusion. — La prudence de la chair qui a pour effet de nous faire mettre absolument notre fin dernière dans les choses sensibles, est un péché mortel; mais elle n'est qu'un péché véniel quand on ne met pas sa fin dernière dans de semblables plaisirs.)

Ainsi que nous l'avons déjà dit, quest. XLVII, art. 13, quand on dit

être le mobile, le but et la mesure de ce sentiment. Entendu dans le sens de ces deux grands docteurs, il n'est pas seulement un droit incontestable, mais bien un devoir rigoureux, plus que cela, une nécessité de notre nature.

(1) Voilà une proposition qui doit s'interpréter d'après le sens total de cet article; sans cette explication, on seroit en droit de la condamner, ou en danger d'en abuser.

---

dentia carnis (1) non est subjecta legi Dei, » ut habetur *Rom.*, VIII. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum in Spiritum sanctum est peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur esse peccatum in Spiritum sanctum; non enim potest esse subjecta legi Dei, ut dicitur, *Rom.*, VIII: et ita videtur esse peccatum irremissibile, quod est proprium peccati in Spiritum sanctum. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

3. Præterea, maximo bono opponitur maximum malum, ut patet in VIII *Ethic.* (ubi suprà). Sed prudentia carnis opponitur prudentiæ quæ est præcipua inter virtutes morales. Ergo prudentia carnis est præcipua inter peccata mortalia; et ita est peccatum mortale.

Sed contra: illud quòd diminuit peccatum, non importat de se rationem peccati mortalis. Sed cautè prosequi ea quæ pertinent ad curam carnis (quod videtur ad prudentiam carnis pertinere) diminuit peccatum. Ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.

(Conclusio. — Prudentia carnis tunc mortale peccatum est, quando in carnalibus ultimus finis simpliciter constituitur, veniale verò, quando non constituitur finis ultimus in carnis delectatione.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (2), *prudens* dicitur aliquis dupliciter:

(1) Vel (quod idem est) *sapientia carnis*, ut exprimitur vers. 7, etsi *prudentiæ* nomine, v. 6. Sic enim ibi plenè: *Nam prudentia carnis mors est, quoniam sapientia carnis inimica est Deo; legi enim Dei non est subjecta, nec enim potest, etc.*

(2) Nimirum qu. 47, art. 13, in corp.

qu'un homme est prudent, cela peut être entendu de deux manières : d'une manière absolue, c'est-à-dire en envisageant la fin de la vie tout entière; d'une manière relative ou restreinte, c'est-à-dire en considérant seulement une fin particulière, comme quand on dit qu'un homme est prudent dans tel commerce, ou tout autre affaire du même genre. Si donc on entend la prudence de la chair dans le sens absolu du mot prudence, de telle sorte qu'on mette dans les biens de la chair la fin dernière de toute sa vie, cette prudence est alors un péché mortel; car l'homme se détourne ainsi de Dieu, étant dans l'impossibilité de se proposer à la fois plusieurs fins dernières, comme nous l'avons démontré, I, II, quest. I, art. 5. Mais si la prudence de la chair est entendue dans le sens relatif ou restreint, elle n'est qu'un péché véniel. Il peut arriver, en effet, qu'un homme se laisse trop attacher à quelques biens sensibles, sans que pour cela il se détourne de Dieu par le péché mortel; ce qui a lieu quand il ne met pas sa fin dernière, la fin de toute sa vie, dans le plaisir sensible : d'où il suit que rechercher un tel plaisir est seulement un péché véniel, lequel rentre dans la prudence de la chair. Mais si l'on rapporte à une fin honnête le soin que l'on donne à son corps, quand on mange, par exemple, pour soutenir ses forces, ce n'est pas là ce qu'on nomme prudence de la chair, puisqu'ici le soin donné au corps n'est qu'un moyen pour arriver à une fin supérieure.

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre parle là de la prudence de la chair en tant qu'elle met dans les biens charnels la fin totale de la vie humaine; et de la sorte, elle est réellement un péché mortel, comme on vient de le voir.

2° La prudence de la chair n'implique pas le péché contre l'Esprit saint. Quand on dit, en effet, qu'elle ne peut pas être soumise à la loi de Dieu, il ne faut pas entendre par là que l'homme coupable d'une telle prudence ne puisse se convertir et se soumettre à la loi de Dieu; c'est cette pru-

---

uno modo simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitæ; alio modo secundum quid, scilicet in ordine ad finem aliquem particularem, putà sicut dicitur aliquis *prudens* in negotiatione, vel in aliquo hujusmodi. Si ergo prudentia carnis accipiatur secundum absolutam prudentiæ rationem, ita scilicet quòd in cura carnis constituatur ultimus finis totius vitæ, sic est peccatum mortale; quia per hoc homo avertitur à Deo, cùm impossibile sit esse plures fines ultimos, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 1, art. 5). Si verò prudentia carnis accipiatur secundum rationem particularis prudentiæ, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque quòd aliquis inordinatè afficitur ad aliquod delectabile carnis absque hoc quòd avertatur à Deo per peccatum mortale, unde non constituit finem totius vitæ in delectatione carnis : et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam, est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis. Si verò aliquis actu curam carnis referat in finem honestum, putà cùm aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, non vocatur *prudentia carnis*, quia sic utitur homo cura carnis ut ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur de prudentia carnis, secundum quod finis totius vitæ humanæ constituitur in bonis carnis; et sic est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quòd prudentia carnis non importat peccatum in Spiritum sanctum. Quod enim dicitur quòd non potest esse subjecta legi Dei, non sic est intelligendum,

dence elle-même qui ne peut être soumise à une telle loi : c'est comme si l'on disoit que l'injustice ne sauroit jamais être juste, que la chaleur est inconciliable avec le froid, quoiqu'un objet chaud puisse évidemment se refoidir.

3° Tout péché est dans un sens opposé à la prudence, par la raison que la prudence doit entrer dans toute vertu. Mais il ne suit pas de là que tout péché, par cela même qu'il est opposé à la prudence, soit d'une extrême gravité; ceci n'a lieu que lorsque le péché présente un caractère d'opposition très-grave aussi avec la prudence.

ARTICLE III.

L'astuce est-elle un péché spécial?

Il paroît que l'astuce n'est pas un péché spécial. 1° Les sentences de l'Ecriture ne nous induisent pas au péché. Or, elles nous induisent à l'astuce, comme on le voit *Prov.*, I, 4 : « Pour que l'astuce soit donnée aux enfants. » Donc l'astuce n'est pas un péché.

2° Il est dit encore, *Prov.*, XIII, 16 : « L'homme astucieux fait toutes choses avec conseil. » Or, cet homme se propose ou une bonne fin ou une fin mauvaise : s'il se propose une bonne fin, il n'y a pas de péché; s'il se propose au contraire une fin mauvaise, son acte semble appartenir à la prudence de la chair ou du siècle. Donc l'astuce n'est pas un péché spécial et qui se distingue de cette prudence.

3° Saint Grégoire, *Moral.*, X, 16, expliquant cette parole de *Job*, XII : « La simplicité du juste sera un objet de dérision, » s'exprime ainsi : « La sagesse de ce monde consiste à cacher son cœur sous des apparences habilement combinées, à se servir de la parole pour déguiser son sentiment, à montrer comme vrai ce qui est faux, et comme faux ce qui est

---

quasi ille qui habet prudentiam carnis, non possit converti et subjici legi Dei; sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subjecta : sicut nec injustitia potest esse justa, nec calor potest esse frigidus, quamvis calidum possit esse frigidum.

Ad tertium dicendum, quòd omne peccatum opponitur prudentiæ, sicut et prudentia participatur in omni virtute. Sed non ideo oportet quòd quodlibet peccatum prudentiæ oppositum, sit gravissimum, sed solum quando opponitur prudentiæ in aliquo maximo.

ARTICULUS III.

Utrùm astutia sit speciale peccatum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd astutia non sit speciale peccatum. Verba enim sacræ Scripturæ non inducunt aliquem ad peccandum. Inducunt autem ad astutiam, secundum illud *Prov.*, I : « Ut detur parvulis astutia. » Ergo astutia non est peccatum.

2. Præterea, *Prov.*, XIII, dicitur : « Astutus omnia agit cum consilio. » Aut ergo ad finem bonum, aut ad finem malum : si ad finem bonum, non videtur esse peccatum; si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis vel sæculi. Ergo astutia non est speciale peccatum a prudentia carnis distinctum.

3. Præterea, Gregorius, X *Moral.* (cap. 16), exponens illud *Job*, XII : « Deridetur justi simplicitas, » dicit : « Sapientia hujus mundi est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quæ falsa sunt vera ostendere, quæ vera sunt falsa demonstrare; » et postea subdit :

(1) De his etiam infrà, in ista quæst., art. 4; et qu. 69, art. 2; et qu. 9, art. 3, ad 2.

vrai; » puis il ajoute : « Cette prudence, les jeunes gens l'ont apprise par l'usage, et les enfants paient pour qu'on la leur enseigne. » Or, toutes ces choses semblent appartenir à l'astuce. L'astuce ne sauroit donc être distinguée de la prudence de la chair ou du siècle, et n'est point dès lors un péché spécial.

Mais l'Apôtre enseigne ainsi le contraire, II *Cor.*, IV, 2 : « Nous répudions les choses cachées qui faisoient notre déshonneur; nous ne marchons pas dans l'astuce, laissant à la parole de Dieu toute sa pureté. » Donc l'astuce est un péché spécial.

(Conclusion. — L'astuce est un péché opposé à la prudence et par lequel un homme, laissant le droit chemin, s'engage dans des sentiers faux et détournés, pour aller à une fin bonne ou mauvaise.)

La prudence est « la droite raison des choses pratiques, » tout comme la science est « la droite raison des choses spéculatives. » Or, il arrive dans les choses spéculatives que l'on pèche de deux manières contre la rectitude de la science : d'abord, quand la raison se laisse entraîner à une conclusion fausse et qui lui paroît vraie; puis, quand la raison part de quelque faux principe, séduite par une apparence de vérité, soit qu'elle arrive ensuite à une conclusion vraie, soit qu'elle arrive à une conclusion fausse. Pareillement, il y a des péchés contraires à la prudence, mais qui peuvent ressembler à cette vertu de deux manières : d'une part, parce que la raison s'efforce d'atteindre à une fin qui n'est pas bonne et qui n'a que l'apparence de la bonté, ce qui rentre dans la prudence de la chair; d'autre part, quand un homme pour parvenir à une fin bonne ou mauvaise, au lieu d'entrer dans le droit chemin, en prend de faux et de détournés; et voilà ce qui appartient au péché de l'astuce (1). L'astuce est donc

(1) L'astuce, par suite d'un faux jugement, peut donc être employée quelquefois au service du bien. C'est là ce qu'on pourroit appeler la corruption de la prudence. Contentons-nous d'appliquer à une telle corruption le simple et magnifique adage des anciens : *Corruptio optimi pessima.*

« Hæc prudentia usu à juvenibus scitur, à pueris pretio discitur. » Sed ea quæ prædicta sunt, videntur ad astutiam pertinere. Ergo astutia non distinguitur à prudentia carnis vel mundi; et ita non videtur esse speciale peccatum.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit, II *Cor.*, IV : « Abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei. » Ergo astutia est quoddam peccatum.

(Conclusio. — Astutia peccatum est prudentiæ oppositum, quo quis non veris viis, sed falsis et simulatis utitur ad finem, sive bonum, sive malum, consequendum.)

Respondeo dicendum, quòd prudentia est « recta ratio agibilium » ex *Ethic.*, V, (ubi suprà), sicut scientia est « recta ratio scibilium. » Contingit autem contra rectitudinem scientiæ dupliciter peccari in speculativis : uno quidem modo, quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam, quæ apparet vera; alio modo, ex eo quòd ratio procedit ex aliquibus falsis, quæ videntur esse vera, sive sint ad conclusionem veram, sive ad conclusionem falsam. Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam, habens aliquam similitudinem ejus dupliciter : uno modo, quia studium rationis ordinatur ad finem qui non est verè bonus, sed apparens, et hoc pertinet ad prudentiam carnis; alio modo, in quantum aliquis ad finem aliquem consequendum, vel bonum vel malum, utitur non veris viis, sed simulatis et apparentibus, et hoc pertinet ad peccatum

un péché opposé à la prudence et qu'on ne doit pas confondre avec la prudence de la chair.

Je réponds aux arguments : 1° Selon la remarque de saint Augustin, *Contra Julian.*, IV, 3, comme le mot prudence est quelquefois par corruption pris dans un sens mauvais, de même le mot astuce est quelquefois pris dans un bon sens ; et cela à cause de la ressemblance d'une chose avec l'autre. Mais dans la rigueur des termes l'astuce se prend toujours pour un mal, ainsi que le dit le Philosophe, *Ethic.*, VI, 12.

2° L'astuce peut s'appliquer et à une bonne et à une mauvaise fin; on doit aller à une bonne fin par des chemins vrais, et non par des chemins faux et trompeurs : d'où il suit que l'astuce est un péché, alors même qu'elle se propose une bonne fin.

3° Sous le nom de prudence du monde, saint Grégoire comprend tout ce qui peut appartenir à la fausse prudence : il n'est pas étonnant que l'astuce y soit aussi comprise.

ARTICLE IV.

Le dol est-il un péché qui revienne à l'astuce?

Il paroît que le dol n'est pas un péché revenant à l'astuce. 1° Le péché ne se trouve pas dans les hommes parfaits, surtout le péché mortel. Or, il est un dol qu'on peut trouver en eux, selon cette parole de l'Apôtre, II *Cor.*, XII, 16 : « Ayant aussi mes ruses, je vous ai pris par une sorte de dol. » Donc le dol n'est pas toujours un péché.

2° Le dol est principalement le fait de la langue (1), suivant cette parole, *Psalm.*, V, 11 : « C'est par leurs langues qu'ils agissoient avec

(1) Le mot *dol* a été un peu détourné de son sens primitif par l'usage; il faut l'y ramener pour entrer dans le sens de notre saint auteur. Lui-même du reste va nous expliquer parfaitement dans le corps de l'article la manière dont nous devons entendre ce mot.

---

astutiæ. Unde est quoddam peccatum prudentiæ oppositum, à prudentia carnis distinctum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in IV *Contra Julianum*, sicut prudentia abusivè quandoque in malo accipitur, ita etiam astutia quandoque in bono; et hoc propter similitudinem unius ad alterum. Propriè tamen astutia in malo accipitur, sicut et Philosophus dicit in VI *Ethic.*

Ad secundum dicendum, quòd astutia potest consiliari, et ad finem bonum et ad finem malum; nec oportet ad finem bonum falsis viis pervenire et simulatis, sed veris : unde etiam astutia si ordinetur ad bonum finem est peccatum.

Ad tertium dicendum, quòd Gregorius sub prudentia mundi accipit omnia quæ possunt ad falsam prudentiam pertinere : unde etiam sub hac comprehenditur astutia.

ARTICULUS IV.

Utrùm dolus sit peccatum ad astutiam pertinens.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd dolus non sit peccatum ad astutitiam pertinens. Peccatum enim in perfectis viris non invenitur, et præcipuè mortale. Invenitur autem in eis aliquis dolus, secundum illud II *ad Cor.*, XII : « Cùm essem astutus, dolo vos cepi. » Ergo dolus non est semper peccatum.

3. Præterea, dolus maximè ad linguam pertinere videtur, secundum illud *Psalm.*, V :

(1) De his etiam infrà, qu. 69, art. 2; et qu. 111, art. 3, ad 2.

dol. » Or l'astuce, aussi bien que la prudence, consiste dans l'acte même de la raison. Donc, le dol n'appartient pas à l'astuce.

3° Il est écrit, *Prov.*, XII, 20 : « Le dol est dans le cœur de ceux qui méditent des choses mauvaises. » Or, toute mauvaise pensée n'appartient pas à l'astuce. Donc le dol ne lui appartient pas non plus.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. L'astuce a pour but de circonvenir quelqu'un, puisque l'Apôtre dit, *Ephes.*, IV, 14 : « Pour que l'astuce ne nous circonvienne pas dans l'erreur. » C'est également là le but du dol. Donc le dol appartient à l'astuce.

(CONCLUSION. — Le dol est un péché ayant pour objet la réalisation des pensées de l'astuce.)

Comme nous venons de le dire dans l'article précédent, le propre de l'astuce est de laisser le droit chemin et de marcher par des chemins faux et trompeurs, vers une fin quelconque, n'importe qu'elle soit bonne ou mauvaise. Or, on peut considérer cet acte dans une double phase : ou bien dans la pensée qui médite de telles voies, ce qui appartient proprement à l'astuce, tout comme la pensée qui médite des voies droites et menant à une bonne fin appartient à la prudence; ou bien dans l'acte même qui consiste à s'engager dans ces mauvaises voies, et c'est ce qui appartient au dol. Le dol peut donc être considéré comme une réalisation de l'astuce, et c'est ainsi qu'il revient à ce vice.

Je réponds aux arguments : 1° Comme l'astuce s'applique proprement au mal et ne sauroit s'entendre du bien que par corruption; cela est également vrai du dol, qui diffère seulement de l'astuce comme l'acte diffère de la pensée.

2° L'astuce ayant pour but de tromper, c'est la parole qui lui sert avant tout et principalement d'instrument pour cela, par la raison que la parole tient évidemment le premier rang parmi les signes que l'homme emploie

---

« Linguis suis dolosè agebant. » Astutia autem, sicut et prudentia, est in ipso actu rationis. Ergo dolus non pertinet ad astutiam.

3. Præterea, *Prov.*, XII, dicitur : « Dolus in corde cogitantium mala. » Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam. Ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

Sed contra est, quòd astutia ad circumveniendum ordinatur, secundum illud Apostoli *ad Ephes.*, IV : « In astutia ad circumventionem erroris; » ad quod etiam dolus ordinatur. Ergo dolus pertinet ad astutiam.

(CONCLUSIO. — Dolus peccatum est, ad astutiæ executionem spectans.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 3) ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas et apparentes, ad aliquem finem prosequendum, vel bonum vel malum. Assumptio autem harum viarum potest duplicitter considerari : uno quidem modo, in ipsa excogitatione viarum hujusmodi, et hoc propriè pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam; alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis, et secundum hoc pertinet ad dolum : et ideo dolus importat quamdam executionem astutiæ, et secundum hoc ad astutiam pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut astutia propriè accipitur in malo, abusive autem in bono, ita etiam et dolus qui est astutiæ executio.

Ad secundum dicendum, quòd executio astutiæ ad decipiendum, primò quidem et principaliter fit per verba, quæ præcipuum locum tenent inter signa, quibus homo significat aliquid

pour transmettre sa pensée, comme le dit saint Augustin, *De doct. christ.*, I, 3. Aussi le dol est-il principalement attribué à la parole. Il peut néanmoins arriver qu'il y ait un dol de fait, selon cette parole, *Psalm.*, CV, 25 : « Ils ont fait le dol contre ces serviteurs. » Il y a encore un dol qui existe dans le cœur, selon cette autre parole, *Eccli.*, XIX, 23 : « Son intérieur est plein de dol; » ce qui s'entend de celui qui médite le dol contre son frère, ainsi qu'il est dit, *Psalm.*, XXXVII, 13 : « Ils méditoient le dol pendant tout le jour. »

3° Quiconque pense à faire un mal doit nécessairement penser aussi à la voie qu'il prendra pour arriver à son but; et le plus souvent c'est une voie fallacieuse qu'il choisit, comme celle qui rend plus facile l'accomplissement de son dessein. Il arrive néanmoins quelquefois qu'un homme fasse le mal ouvertement et par violence, sans recourir ni à l'astuce ni au dol; mais cette manière d'agir n'est pas la plus usitée, à raison des difficultés qu'elle présente.

ARTICLE V.

La fraude revient-elle à l'astuce?

Il paroît que la fraude ne revient pas à l'astuce. 1° Il n'y a rien de louable à ce qu'un homme se laisse tromper, et tromper est le but unique de l'astuce. Or, il est louable de souffrir patiemment la fraude, conformément à ces paroles de l'Apôtre, I *Cor.*, VI, 7 : « Pourquoi ne vous résignez-vous pas plutôt à la fraude? » Donc la fraude ne revient pas à l'astuce.

2° La fraude semble avoir pour objet la soustraction ou l'acquisition illicite des biens extérieurs; car il est rapporté dans les *Actes*, V, 1 : « Un homme appelé Ananie avec Sapphire sa femme, vendit un champ, et frauda sur le prix de cette vente. » Or, usurper ou retenir injustement

---

alteri, ut patet per Augustinum, in lib. *De Doct. Christ.*, (lib. I, cap. 3); et ideo dolus maximè attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum et in factis, secundum illud *Psalm.* CV : « Et dolum fecerunt in servos ejus. » Est etiam dolus in corde, secundum illud *Eccles.*, XIX : « Interiora ejus plena sunt dolo. » Sed hoc est secundum quod aliquis dolos excogitat, secundum illud *Psalm.* XXXVII : « Et dolos tota die meditabantur. »

Ad tertium dicendum, quòd quicumque cogitant aliquod malum facere, necesse est quòd excogitent aliquas vias ad hoc quod suum propositum impleant; et ut plurimum excogitant vias dolosas, quibus facilius propositum consequantur, quamvis contingat quandoque quòd absque astutia et dolo aliqui apertè et per violentiam malum operentur; sed hoc, quia difficilius fit, in paucioribus accidit.

ARTICULUS V.

Utrùm fraus ad astutiam pertineat.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd fraus ad astutiam non pertineat. Non enim est laudabile quòd aliquis decipi se patiatur, ad quod astutia tendit. Est autem laudabile quòd aliquis patiatur fraudem, secundum illud I *ad Cor.*, VI : « Quare non magis fraudem patimini. » Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

2. Præterea, fraus pertinere videtur ad illicitam exceptionem vel receptionem exteriorum rerum; dicitur enim *Act.*, V, quòd « vir quidam nomine Ananias cum Sapphira uxore sua vendidit agrum, et fraudavit de pretio agri. » Sed illicitè usurpare vel retinere res exteriores, pertinet ad injustitiam vel illiberalitatem.

les biens extérieurs, c'est le fait de l'injustice ou de l'avarice (1). Donc la fraude ne revient pas à l'astuce, laquelle est opposée à la prudence.

3° On n'use pas d'astuce envers soi-même. Or, il y a des fraudes dirigées contre leurs auteurs, puisqu'il est dit de certains hommes, *Prov.*, I, 18 : « Ils ourdissent des trames frauduleuses contre leurs propres ames. » Donc la fraude ne revient pas à l'astuce.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La fraude n'a pas d'autre but que de tromper, selon cette parole de *Job*, XIII, 9 : « Se laissera-t-il comme l'homme tromper par vos manœuvres frauduleuses? » Or, c'est également là le but de l'astuce. Donc la fraude appartient à ce dernier vice.

(CONCLUSION. — De même que le dol est la réalisation de l'astuce, en tant qu'elle se produit par les paroles ou par les actes; de même la fraude revient à l'astuce, en tant qu'elle réalise sa pensée par les faits seulement.)

La fraude, aussi bien que le dol, consiste dans la réalisation extérieure des pensées méditées par l'astuce. Ces deux choses semblent néanmoins différer en ceci, que le dol a pour objet indistinctement toute exécution d'une pensée astucieuse, n'importe qu'elle s'accomplisse par des paroles ou par des actes; tandis que la fraude proprement dite regarde d'une manière plus directe la réalisation qui a lieu par les actes.

Je réponds aux arguments. 1° L'Apôtre n'engage nullement les fidèles à se laisser tromper en réalité, c'est-à-dire dans leur connoissance, mais bien à supporter patiemment les effets de la fraude et les injures dont par là même ils sont l'objet.

2° Les pensées de l'astuce peuvent quelquefois être accomplies par un vice différent, tout comme celles de la prudence peuvent l'être par les autres vertus. Et de la sorte rien n'empêche qu'une fraude ne soit l'effet ou de l'injustice ou de l'avarice.

(1) L'observation que nous venons de faire sur le dol s'applique également à la fraude. Il

---

Ergo fraus non pertinet ad astutiam, quæ opponitur prudentiæ.

3. Præterea, nullus astutia utitur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsos; dicitur enim *Prov.*, I, de quibusdam, quòd « moliuntur fraudes contra animas suas. » Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

Sed contra, fraus ad deceptionem ordinatur, secundum illud *Job*, XIII : « Numquid decipietur, ut homo, vestris fraudulentiis? » Ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet.

(CONCLUSIO. — Sicut dolus astutiæ executio est, secundum quod per verba seu facta sit, ita fraus ad astutiam spectat, prout astutiæ opus expletur per facta.)

Respondeo dicendum, quòd sicut *dolus* consistit in executione astutiæ, ita etiam et *fraus*. Sed in hoc differre videntur, quod *dolus* pertinet universaliter ad executionem astutiæ, sive fiat per verba, sive per facta; *fraus* autem magis propriè pertinet ad executionem astutiæ, secundum quod fit per facta.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus non inducit fideles ad hoc quòd decipiantur in cognoscendo, sed ad hoc quòd effectum deceptionis patienter tolerent, in sustinendis injuriis fraudulenter illatis.

Ad secundum dicendum, quòd executio astutiæ potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut et executio prudentiæ fit per virtutes. Et hoc modo nihil prohibet defraudationem pertinere ad avaritiam, vel illiberalitatem.

3° Ceux qui s'abandonnent à des pensées frauduleuses ne veulent assurément pas tramer quelque chose contre eux-mêmes ou contre leurs ames; il arrive seulement par un juste jugement de Dieu que ce qu'ils ont médité contre les autres, retombe sur eux-mêmes, selon cette parole, *Psalm.* VII, 7 : « Il est tombé dans la fosse qu'il avoit creusée. »

ARTICLE VI.

Est-il permis d'avoir de la sollicitude pour les choses temporelles (1)?

Il paroît qu'il est permis d'avoir de la sollicitude pour les choses temporelles. 1° Celui qui préside à une chose doit s'en occuper avec sollicitude, comme le dit l'Apôtre, *Rom.*, XII, 8 : « Que celui qui commande soit en sollicitude. » Or, d'après l'ordre de Dieu, l'homme préside ou commande aux choses temporelles, comme il est dit, *Psalm.* VIII, 8 : « Vous avez tout mis à ses pieds, les brebis, les bœufs, etc..... » Donc l'homme doit avoir de la sollicitude pour les choses temporelles.

2° Chacun est en sollicitude touchant la fin pour laquelle il travaille. Or, il est permis à l'homme de se proposer pour fin de son travail, les choses temporelles dont il a besoin pour sustenter sa vie; ce qui fait dire à l'Apôtre, *Thessal.*, III, 10 : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas. » Il est donc permis d'être en sollicitude pour les choses temporelles.

3° La sollicitude touchant les œuvres de miséricorde est une chose

faut bien distinguer dans la fraude la tromperie qui en fait l'essence et la passion dont elle devient l'instrument.

(1) Le seul énoncé de la question rappelle le texte de l'Evangile que l'auteur va citer en posant sa thèse. Cet article a donc pour but, ainsi que l'article suivant, de montrer dans quel sens il faut entendre la sollicitude condamnée par notre divin Sauveur. Il est aisé de voir comment cette explication se rattache à la question principale traitée ici par saint Thomas, puisque la sollicitude dont il s'agit est une fausse imitation ou une corruption de la prudence.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui fraudes faciunt, ex eorum intentione non moliuntur aliquid contra seipsos vel contra animas suas; sed ex justo Dei judicio provenit, ut id quod contra alios moliuntur, contra eos retorqueatur, secundum illud *Psalm.* VII : « Incidit in foveam quam fecit.

ARTICULUS VI.

Utrùm licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus. Ad præsidentem enim pertinet, sollicitum esse de his quibus præest, secundum illud *Rom.*, XII : « Qui præest in sollicitudine. » Sed homo præest ex divina ordinatione temporalibus rebus, secundum illud *Psalm.* VIII : « Omnia subjecisti sub pedibus ejus, oves et boves, etc. » Ergo homo debet habere sollicitudinem de rebus temporalibus.

2. Præterea, unusquisque sollicitus est de fine propter quem operatur. Sed licitum est hominem operari propter temporalia quibus vitam sustentet : unde Apostolus dicit II *ad Thessal.*, III : « Si quis non vult operari, non manducet. » Ergo licitum est sollicitari de rebus temporalibus.

3. Præterea, sollicitudo de operibus misericordiæ laudabilis est, secundum illud II *ad Ti-*

(1) De his etiam infrà, qu. 118, art. 7; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 135; ut et *Quodlib.*, VII, art. 17, ad 7; et super *Epist. ad Philip.*, cap. IV, lect.

louable, selon cette parole de l'Apôtre, II *Tim.*, I, 16 : « Dès son arrivée à Rome, il me rechercha avec sollicitude (1). » Mais la sollicitude au sujet des choses temporelles rentre parfois dans les œuvres de miséricorde, quand un homme, par exemple, montre de la sollicitude pour procurer le bien des orphelins et des pauvres. Donc la sollicitude pour les choses temporelles n'est pas une chose défendue.

Mais le Seigneur dit expressément le contraire, *Matth.*, VI, 31 : « Ne dites pas avec sollicitude : qu'aurons-nous à manger, à boire, ou pour nous couvrir? » toutes choses qui sont néanmoins de la plus grande nécessité.

(Conclusion. — La sollicitude pour les choses temporelles est défendue quand on place dans ces choses sa dernière fin, ou bien quand on les recherche avec une ardeur excessive, ou bien encore quand on est dominé par la crainte qu'elles ne nous fassent défaut dans la nécessité.)

Par sollicitude, on entend le soin que l'on met à l'acquisition d'une chose. Or, il est évident que ce soin est d'autant plus grand que l'on craint davantage de ne pas réussir. Aussi la sécurité a-t-elle pour effet de détruire la sollicitude. Cela posé, la sollicitude pour les choses temporelles peut être défendue sous un triple rapport : premièrement, sous le rapport de la chose au sujet de laquelle nous sommes en sollicitude; ainsi quand nous recherchons les choses temporelles comme notre dernière fin; ce qui fait dire à saint Augustin dans son livre *Du travail des moines*, cap. 26 : « Quand le Seigneur dit : ne soyez pas en sollicitude.... cela signifie qu'il ne faut point se proposer les choses temporelles pour but, et que ce n'est pas pour les acquérir qu'on doit faire ce qui est commandé dans la prédication de l'Evangile. » Secondement, la sollicitude pour les choses temporelles peut devenir illicite à cause du soin excessif que l'on

(1) Après avoir souvent exercé l'hospitalité envers le grand Apôtre, Onésiphore étoit venu de l'Asie à Rome pour le voir de nouveau, bravant, comme le dit Théodoret, les fatigues d'un si long voyage et les fureurs du plus cruel de tous les tyrans. Voici comment saint Paul laisse

---

moth., I : « Cùm Romam venisset, sollicitè me quæsivit. » Sed sollicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordiæ; outa cum quis sollicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum et pauperum. Ergo sollicitudo temporalium rerum non est illicita.

Sed contra est, quòd Dominus dicit *Matth.*, VI : « Nolite solliciti esse, dicentes : quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur? » quæ tamen sunt maximè necessaria.

(Conclusio.— Temporalium sollicitudo illicita est, si ea ut ultimus finis quærantur, vel si ad ea procuranda superfluum studium adhibeatur, vel si nimium timeamus ne nobis in necessitate deficiant.)

Respondeo dicendum, quòd sollicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem, quòd majus studium adhibetur, ubi est timor deficiendi. Et ideo ubi est securitas consequendi, minor intervenit sollicitudo. Sic ergo sollicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita : uno quidem modo, ex parte ejus de quo sollicitamur, si scilicet temporalia tanquam finem quæramus. Unde et Augustinus dicit in lib. *De operibus Monachorum* (cap. 26) : « Cum Dominus dicit. » *Nolite solliciti esse, etc.* : « Hoc dicit, ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii prædicatione facere jubentur. » Alio modo potest esse temporalium sollicitudo illicita propter su-

met à se les procurer, l'homme étant ainsi détourné des choses spirituelles, qui cependant réclament avant tout son attention et ses efforts; et voilà pourquoi il est dit, *Matth.*, XIII, 22 : « La sollicitude du siècle étouffe la parole de Dieu. » Troisièmement enfin, cela peut venir d'une crainte exagérée ; ce qui a lieu quand on craint de manquer du nécessaire en faisant ce à quoi on est obligé. Le Seigneur condamne une semblable crainte pour un triple motif : d'abord, à cause des bienfaits divins qui dépassent et préviennent toute notre sollicitude, à savoir l'ame et le corps qu'il nous a donnés; en second lieu, à raison du soin que Dieu prend des animaux et des plantes, suivant leurs diverses natures, indépendamment de tout travail humain; en troisième lieu, par le respect que nous devons à la divine providence, laquelle étant peu connue des gentils, leurs pensées et leurs soins devaient principalement se porter vers les choses temporelles. Pour nous, au contraire, notre sollicitude doit avoir surtout pour objet les biens spirituels, et nous devons avoir l'espérance que le nécessaire ne nous manquera pas pour le temporel, si nous faisons ce que nous devons faire.

Je réponds aux arguments : 1° Les choses temporelles sont soumises au pouvoir de l'homme; il peut donc en user pour subvenir à ses nécessités, mais non pour y mettre sa fin et pour s'en préoccuper d'une manière excessive.

2° La sollicitude qui nous fait gagner notre pain par un travail corporel, est légitime et non superflue. C'est dans ce sens que saint Jérôme dit, au sujet du texte de l'Evangile rapporté plus haut : « Il faut se livrer au travail, il faut chasser la sollicitude, » la sollicitude superflue, sans nul doute, celle qui trouble et fatigue l'esprit (1).

parler sa reconnoissance : « Que le Seigneur fasse éclater sa miséricorde sur la maison d'Onésiphore ; car il m'a souvent consolé dans mes douleurs, il n'a pas rougi de mes chaînes; et s'étant même transporté à Rome, il m'a cherché et découvert dans cette ville. » Le commentateur que nous venons de nommer déclare ce pieux asiatique *trois fois heureux* d'avoir mérite et obtenu un si glorieux témoignage.

(1) Un des plus funestes effets de cette sollicitude, d'après le texte auquel se rapporte la réflexion de saint Jérôme, c'est d'étouffer et de détruire en nous les fruits de la parole sainte,

---

perfluum studium quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quòd homo à spiritualibus quibus principaliùs inservire debet, retrahitur : et ideo dicitur *Matth.*, XIII, quòd *sollicitudo sæculi suffocat verbum*. Tertiò modo, ex parte timoris superflui, quando scilicet aliquis timet ne faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant. Quod Dominus tripliciter excludit : primò, propter majora beneficia homini præstita divinitus præter suam sollicitudinem, scilicet corpus et animam; secundò propter subventionem qua Deus animalibus et plantis subvenit, absque opere humano secundum proportionem suæ naturæ; tertiò ex divina providentia, propter cujus ignorantiam Gentiles circa temporalia bona quærenda principalius sollicitantur. Et ideo concludit quòd principaliter nostra sollicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quòd etiam temporalia nobis provenient ad necessitatem, si fecerimus quod debemus.

Ad primum ergo dicendum, quòd temporalia bona subjecta sunt homini, ut eis utatur ad necessitatem, non ut in eis finem constituat, et superfluè circa ea sollicitetur.

Ad secundum dicendum, quòd sollicitudo ejus qui corporali labore panem acquirit, non est superflua, sed moderata. Et ideo Hieronymus (in illud « Nolite solliciti esse » *Matth.*, V), dicit quòd « labor exercendus est, sollicitudo tollenda, » superflua scilicet animum inquietans.

3° La sollicitude pour les choses temporelles quand il s'agit des œuvres de miséricorde, n'a d'autre fin que celle de la charité : elle n'est donc pas défendue, à moins qu'elle ne soit excessive.

ARTICLE VII.

Doit-on être en sollicitude pour les choses à venir?

Il paroît qu'on doit être en sollicitude pour les choses à venir. 1° Il est écrit, *Prov.*, VI, 6 : « Paresseux, allez à la fourmi, considérez ses voies et apprenez à devenir sage; elle n'a ni chef ni maître pour l'instruire, et cependant elle prépare dans l'été la nourriture dont elle aura besoin, elle amasse durant la moisson de quoi se nourrir. » Mais c'est là être en sollicitude pour l'avenir. Donc une telle sollicitude est louable.

2° La sollicitude revient à la prudence. Or, la prudence s'applique principalement aux choses à venir, puisque la prévoyance comme nous l'avons dit, est la partie principale de cette vertu. Donc la vertu nous oblige à être en sollicitude pour les choses à venir.

3° Quiconque réserve une chose pour la conserver, montre de la sollicitude pour l'avenir. Or, le Christ lui-même, comme le rapporte l'Evangile, *Joan.*, XII, avoit quelque argent en réserve, argent qui étoit confié

comme les épines étouffent la bonne semence. Et cet effet explique et résume tous les autres, puisque la divine parole a pour but de faire germer tous les bons sentiments dans notre cœur, et de produire dans notre vie l'abondante moisson de toutes les vertus. C'est ce qu'un autre grand docteur, saint Jean Chrysostôme, nous montre admirablement bien en commentant ce même texte, *Homil.* 81 :

« Remarquez en premier lieu que la sollicitude pour les richesses temporelles ne vous laisse plus fréquenter le temple du Seigneur, pour y nourrir cette parole que vous avez reçue? Et quand vous y venez de corps, vous n'y êtes pas présent d'esprit. Si votre oreille est frappée des accents de cette parole, votre cœur lui demeure fermé. Toute votre ame est absorbée par les choses qui sont l'objet de votre sollicitude. Si la parole de Dieu entraîne pour vous ou court elle-même quelque danger, craignant de perdre ce que vous avez, ou voulant à tout prix acquérir ce que vous n'avez pas encore, vous n'osez professer ouvertement la vérité de la foi. C'est ainsi que la sollicitude du siècle étouffe en nous la parole divine et l'empêche d'y fructifier. »

Ad tertium dicendum, quòd sollicitudo temporalium, in operibus misericordiæ, ordinatur ad finem charitatis : et ideo non est illicita, nisi sit superflua.

ARTICULUS VII.

Utrùm quis debeat esse sollicitus futurorum.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd aliquis debeat sollicitus esse futurorum. Dicitur enim *Proverb.*, VI : « Vade ad formicam, o piger, et considera vias ejus, et disce sapientiam; quæ cum non habeat ducem, nec præceptorem, parat in æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat. » Sed hoc est in futurum sollicitari. Ergo laudabilis est sollicitudo futurorum.

2. Præterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet (1). Sed prudentia præcipuè est futurorum; præcipua enim pars ejus est providentia futurorum, ut suprà dictum est. Ergo virtuosum est sollicitari de futuris.

3. Præterea, quicumque reponit aliquid in posterum conservandum, sollicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur *Joan.*, XII, lo-

(1) Ut ex professo propositum et probatum est, qu. 47, art. 9, sicut etiam quod sequitur, indicatum est qu. 49, art. 6.

à Judas. Les Apôtres à leur tour conservoient le prix des champs vendus par les premiers chrétiens et dont on mettoit le prix au pied des Apôtres, comme on le voit *Act.*, IV. Donc il est permis d'avoir de la sollicitude pour les choses à venir.

Mais le contraire est dit expressément par le Sauveur, *Matth.*, VI, 34 : « Ne soyez pas en sollicitude pour le lendemain. » Le lendemain est pris ici pour l'avenir, comme le remarque saint Jérôme.

(Conclusion. — L'homme doit bien dans un temps convenable et opportun avoir quelque sollicitude pour l'avenir, mais il ne le doit pas en dehors de ce temps.)

Aucune action ne sauroit être vertueuse, si elle n'est accompagnée des circonstances voulues; et le temps est une de ces circonstances, selon cette parole, *Eccli.*, VIII, 6 : « Pour toute affaire, il y a un temps et une opportunité. » Ce qui a lieu non-seulement dans les actions extérieures, mais encore dans la sollicitude intérieure. Chaque temps, en effet, porte avec lui une sollicitude qui lui est propre; durant l'été c'est la moisson, en automne c'est la vendange qui est l'objet de notre sollicitude. Si donc un homme se préoccupoit déjà pendant l'été du soin de la vendange, il anticiperoit à tort sur les sollicitudes d'un temps à venir. C'est ce genre de sollicitude que le Seigneur frappe de sa réprobation quand il dit : « Ne soyez pas en sollicitude pour le lendemain; » car, il ajoute : « le jour de demain se mettra assez en sollicitude pour lui-même, » c'est-à-dire que ce jour nous amènera la sollicitude qui lui est propre et qui suffit pour occuper et fatiguer notre esprit. Voilà comment il faut entendre ce qui suit : « A chaque jour suffit sa malice, » ou bien l'affliction qui résulte de sa sollicitude.

Je réponds aux arguments : 1° La fourmi montre une sollicitude conforme au temps où elle travaille; et c'est ce que l'Ecriture nous propose à imiter.

---

culos habuisse ad aliquid conservandum, quos Judas deferebat. Apostoli etiam conservabant pretia prædiorum, quæ ante pedes eorum ponebantur, ut legitur *Act.*, IV. Ergo licitum est in futurum sollicitari.

Sed contra est, quòd Dominus dicit *Matth.*, VI : « Nolite solliciti esse in crastinum. » Cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit Hieronymus.

(Conclusio. — Oportet hominem tempore congruenti atque opportuno, non autem extra illud tempus, de futuris esse sollicitum.)

Respondeo dicendum, quòd nullum opus potest esse virtuosum nisi debitis circumstantiis vestiatur : inter quas una est debitum tempus, secundum illud *Eccles.*, VIII : « Omni negotio tempus est et opportunitas; » quod non solum in exterioribus operibus, sed etiam in interiori sollicitudine locum habet. Unicuique enim tempori competit propria sollicitudo, sicut tempori æstatis competit sollicitudo metendi, tempori autem autumni competit sollicitudo vindemiæ. Si quis ergo tempore æstatis de vindemia jam esset sollicitus, superfluè præoccuparet futuri temporis sollicitudinem. Unde hujusmodi sollicitudinem tanquam superfluam Dominus prohibet, dicens : « Nolitè solliciti esse in crastinum. » Unde subdit : « Crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi, » id est, suam propriam sollicitudinem habebit, quæ sufficit ad animum affligendum. Et hoc est quod subdit : « Sufficit diei malitia sua, » id est, afflictio sollicitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd formica habet sollicitudinem congruam tempori. Et hoc nobis imitandum proponitur.

2° Une prévoyance convenable pour les choses à venir rentre en effet dans la prudence; mais une prévoyance ou une sollicitude déréglée seroit celle qui nous feroit mettre notre fin dans les chose temporelles, les seules où il s'agit de passé et d'avenir; on tomberoit encore dans ce défaut en cherchant des choses superflues et nullement nécessaires à la vie présente, ou bien en anticipant sur les sollicitudes de l'avenir.

5° Disons avec saint Augustin, *De Serm. Dom.*, II, 12 : « Quand nous voyons quelque serviteur de Dieu pourvoir à ce que le nécessaire ne vienne pas à lui manquer, ne jugeons pas qu'il montre une coupable sollicitude pour le lendemain; car le Seigneur lui-même a voulu, pour nous donner l'exemple, avoir quelque argent en réserve; et dans les actes des Apôtres, nous lisons que les fidèles se procuroient d'avance les choses nécessaires à leur subsistance pour se mettre à l'abri de la faim. Le Seigneur ne blâme donc pas une prévoyance si naturelle au cœur humain; ce qu'il blâme, c'est qu'on se laisse absorber au point de ne plus servir Dieu. »

ARTICLE VIII.

Les vices dont on vient de parler naissent-ils de l'avarice?

Il paroît que ces sortes de vices n'ont pas l'avarice pour principe. 1° C'est surtout par la luxure, comme nous l'avons dit, quest. LIII, art. VI, que la rectitude de notre raison est viciée. Or ces vices sont opposés à la droite raison, c'est-à-dire à la prudence. Donc ils proviennent surtout de la luxure; ce que confirme le Philosophe en disant, *Ethic.*, VII, 7 : « La volupté est trompeuse, ses liens sont multiples et déguisés; et l'incontinent agit d'une manière insidieuse. »

2° Les vices dont nous venons de parler ont une certaine similitude avec la prudence, comme nous l'avons déjà dit, quest. LVII, art. 13. Or,

---

Ad secundum dicendum, quòd ad prudentiam pertinet providentia debita futurorum. Esset tamen inordinata futurorum providentia vel sollicitudo, si quis temporalia (in quibus dicitur *præteritum* et *futurum*) tanquam fines quæreret; vel si superflua quæreret ultra præsentis vitæ necessitatem, vel si tempus sollicitudinis præoccuparet.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte*, (lib. II, cap. 12, vel 26) : « Cum viderimus aliquem servum Dei providere ne ista necessaria sibi desint, non judicemus eum de crastino sollicitum esse; nam et ipse Dominus propter exemplum loculos habere dignatus est; et in actibus Apostolorum scriptum est ea quæ ad victum sunt necessaria procurata esse in futurum propter imminentem famem. Non ergo Dominus improbat, si quis humano more ista procuret, sed si quis propter ista non militet Deo. »

ARTICULUS VIII.

Utrùm hujusmodi vitia oriantur ex avaritia.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd hujusmodi vitia non oriantur ex avaritia. Quia, sicut dictum est (qu. 53, art. 6), per luxuriam maximè ratio patitur defectum in sua rectitudine. Sed hujusmodi vitia opponuntur rationi rectæ, scilicet prudentiæ. Ergo hujusmodi vitia maximè ex luxuria oriuntur, præsertim cum Philosophus dicat in VII *Ethic.*, quòd « venus est dolosa, et ejus corrigia est varia; » et quòd « ex insidiis agit incontinens concupiscentiæ. »

2. Præterea, prædicta vitia habent quamdam similitudinem prudentiæ, ut dictum est (qu. 57, art. 13). Sed ad prudentiam, cùm sit

la prudence ayant son siége dans la raison, il semble que les vices qui tiennent le plus de l'esprit, tel que l'orgueil et la vaine gloire, doivent avoir avec elle une plus grande affinité. Donc les vices dont il s'agit semblent naître de l'orgueil et non de l'avarice.

3° L'homme tend des piéges non-seulement pour enlever le bien d'autrui, mais encore pour attenter à la vie du prochain; deux choses dont l'une est l'effet de l'avarice, et l'autre celui de la colère. Or, c'est à l'astuce, au dol et à la fraude qu'il appartient de tendre des piéges. Donc ces vices ne proviennent pas seulement de l'avarice, ils proviennent aussi de la colère.

Mais le contraire résulte de ce que saint Grégoire, *Moral.*, XXXI, 17, donne la fraude pour fille à l'avarice.

(Conclusion. — La prudence de la chair, l'astuce, le dol, la fraude et une sollicitude exagérée pour les choses temporelles, ont principalement leur source dans l'avarice.)

Comme nous l'avons déjà dit, quest. XLVII, art. 13, la prudence de la chair, l'astuce, le dol et la fraude, ont une certaine similitude avec la prudence par l'intervention de la raison. Mais parmi toutes les autres vertus morales, c'est la justice surtout qui fait éclater la lumière de la droite raison; car la justice réside dans l'appétit raisonnable. Voilà pourquoi l'abus de la raison se manifeste aussi d'une manière spéciale dans les vices opposés à la justice; et ce caractère d'opposition se montre principalement dans l'avarice, ce qui fait qu'elle est la source principale d'où ces vices émanent.

Je réponds aux arguments : 1° La luxure, à cause de la force des sensations et de la concupiscence, accable entièrement la raison et l'empêche d'agir; tandis que dans les vices dont nous venons de parler on peut voir encore un certain usage de la raison, bien que vicié par la cupidité. C'est pour cela que ces vices ne proviennent pas directement de la luxure.

---

in ratione, majorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia, ut superbia et inanis gloria. Ergo hujusmodi vitia magis videntur ex superbia oriri, quam ex avaritia.

3. Præterea, homo insidiis utitur non solùm in diripiendis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum cædes : quorum primum pertinet ad avaritiam, secundum ad iram. Sed insidiis uti pertinet ad astutiam, dolum et fraudem. Ergo prædicta vitia non solùm oriuntur ex avaritia, sed etiam ex ira.

Sed contra est, quòd Gregorius XXXI *Moral.*, ponit fraudem « filiam avaritiæ, » (cap. 31, sive 17).

(Conclusio. — Prudentia carnis, astutia, dolus, et fraus, ac nimia temporalium sollicitudo, maximè ex avaritiæ vitio originem habent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 47, art. 13), prudentia carnis et astutia, cum dolo et fraude, quamdam similitudinem habent cum prudentia in aliquali usu rationis. Præcipuè autem, inter alias virtutes morales, usus rationis rectæ apparet in justitia, quæ est in appetitu rationali. Et ideo usus rationis indebitus, etiam maximè apparet in vitiis oppositis justitiæ. Opponitur autem sibi maximè avaritia; et ideo prædicta vitia maximè ex avaritia oriuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd luxuria propter vehementiam delectationis et concupiscentiæ, totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum; in prædictis autem vitiis aliquis usus rationis est, licet inordinatus. Unde prædicta vitia non oriuntur directè ex luxuria.

Si le Philosophe, à la suite d'un grand poète, dit que la volupté est une déesse artificieuse, c'est par une sorte d'analogie et pour nous donner à entendre qu'elle surprend l'homme à l'improviste, ce qui a lieu dans toute sorte d'artifices; et toutefois ce n'est pas l'astuce qui caractérise principalement son action, c'est plutôt la force de la concupiscence et du plaisir. Aussi le même auteur ajoute-t-il que la volupté personnifiée par Vénus « fait perdre l'intelligence à l'homme le plus sage (1). »

2° Dresser des embûches est une action qui dénote une certaine pusillanimité; car l'homme magnanime agit toujours à découvert, comme l'observe le Philosophe (2), *Ethic.*, IV, 8. Aussi, comme l'orgueil possède ou affecte une sorte de ressemblance avec la magnanimité, les vices dont nous venons de parler, et qui procèdent par la ruse et la tromperie, n'émanent-ils pas directement de l'orgueil. De tels procédés sont plutôt le fait de l'avarice, qui cherche uniquement l'intérêt, peu soucieuse de la grandeur.

3° La colère se produit par un mouvement subit; aussi agit-elle avec précipitation, n'ayant jamais recours au conseil, comme le font les vices dont il s'agit, quoique d'une manière désordonnée. S'il est des hommes qui recourent aux embûches contre la vie de leurs semblables, cela ne provient pas de la colère, mais plutôt de la haine; car celui qui agit sous l'impulsion de la colère ne cherche pas à se déguiser dans le mal qu'il fait, comme le dit le Philosophe, *Rhetor.*, II, 4.

(1) Des philosophes et les théologiens eux-mêmes, comme nous l'avons vu quelquefois dans saint Thomas, ne dédaignent pas de faire quelques emprunts aux grands poëtes. Ce qui ne doit pas nous étonner; car la véritable poésie est une philosophie sublime; fidèle à sa mission, elle revêt de ses splendeurs les principes de la morale et les inspirations de la vertu, elle s'élève jusqu'à la vérité divine. *Mens divinior*, disoient les anciens en parlant de son génie. Aristote nous semble donc avoir tiré de l'*Iliade*, chap. XIV, v. 214 et suiv. la pensée reproduite ici par notre auteur.

(2) Un grand écrivain, qui fut en même temps un profond penseur, jetoit naguère au milieu d'une grave dissertation cette énergique parole : « La ruse, ce honteux supplément de la force. » C'est la pensée d'Aristote et de saint Thomas, mais condensée et rendue plus puissante par la vigueur de l'expression. De tels rapprochements nous montrent une fois de plus quelle mêle beauté l'étude et la réflexion peuvent donner au style. Ces livres austères dont notre paresse se détourne souvent avec tant de dégoût, sont comme des mines fécondes qui

---

Quod autem Philosophus : « Venerem dolosam » appellat, hoc dicit secundum quamdam similitudinem, in quantum scilicet hominem subitò surripit, sicut et in dolis agitur; non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiæ et delectationis. Unde et subdit, quòd « Venus furatur intellectum multum sapientis. »

Ad secundum dicendum, quòd ex insidiis agere, ad quamdam pusillanimitatem pertinere videtur; Magnanimus enim in omnibus vult manifestus esse, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* Et ideo, quia superbia quamdam similitudinem magnanimitatis habet vel fingit; inde est quòd non directè ex superbia hujusmodi vitia oriuntur, quæ utuntur fraude et dolo. Magis autem hoc pertinet ad avaritiam, quæ utilitatem quærit, parvi pendens excellentiam.

Ad tertium dicendum, quòd ira habet subitum motum : unde præcipitanter agit, et absque consilio, quo utuntur prædicta vitia, licet inordinatè. Quod autem aliqui insidiis utantur ad cædes aliorum, non provenit ex ira, sed magis ex odio; quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo, ut dicit Philosophus in II *Rhetor.*

QUESTION LVI.

Des préceptes qui regardent la prudence.

Nous avons enfin à dire quelque chose des préceptes qui regardent la prudence.

Deux points à considérer sur ce sujet : 1° Les préceptes qui regardent la prudence elle-même ; 2° les préceptes qui regardent les vices opposés à cette vertu.

ARTICLE I.

Etoit-il nécessaire qu'il fût donné dans le décalogue quelque précepte touchant la prudence ?

Il paroît qu'il auroit dû y avoir dans le décalogue quelque précepte touchant la prudence. 1° Plus une vertu est importante, plus sont importants aussi les préceptes qui la regardent. Mais les préceptes les plus importants ou les principaux préceptes sont ceux du décalogue. Donc, comme la prudence est la principale des vertus morales, il falloit que le décalogue comprît quelque précepte touchant cette vertu.

2° La doctrine évangélique embrasse toute la loi, et spécialement les préceptes du décalogue. Or, dans la doctrine évangélique nous voyons un précepte concernant la prudence, *Matth.*, X, 16 : « Soyez prudents comme les serpents. » Donc parmi les préceptes du décalogue devoit figurer un précepte concernant la prudence.

3° Tous les autres enseignements moraux de l'ancien Testament se rapportent au décalogue, d'où vient qu'il est dit, *Malach.* ult., 4 :

fournissent ces métaux utiles et précieux, ployés aux usages les plus nécessaires, façonnés pour toute sorte d'ornements par une main habile et savante.

QUÆSTIO LVI.

De præceptis ad prudentiam pertinentibus, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis ad prudentiam pertinentibus.

Et circa hoc quæruntur duo. 1° De præceptis pertinentibus ad prudentiam. 2° De præceptis pertinentibus ad vitia opposita.

ARTICULUS I.

Utrùm de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi. De principali enim virtute principaliora præcepta dari debent. Sed principaliora præcepta legis sunt præcepta decalogi. Cùm ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quòd de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi.

2. Præterea, in doctrina evangelica continetur lex, maxime quantum ad præcepta decalogi. Sed in doctrina evangelica datur præceptum de prudentia, ut *Matth.*, X : « Estote prudentes sicut serpentes. » Ergo inter præcepta decalogi debuit præcipi actus prudentiæ.

3. Præterea, alia documenta veteris Testamenti ad præcepta decalogi ordinantur. Unde et *Malach.*, ult. dicitur : « Mementote legis Moysi servi mei, quam mandavi ei in Oreb. »

« Souvenez-vous de la loi de Moïse, mon serviteur, loi que je lui ai donnée sur le mont Oreb. » Or, dans les autres enseignements de l'ancien Testament se trouvent des préceptes qui regardent la prudence; ainsi, *Prov.*, III, 5 : « Ne vous appuyez pas sur votre prudence; » et plus bas, IV, 15 : « Que vos yeux précèdent vos pas (1). » Donc la loi, et principalement le décalogue, devoit renfermer quelques préceptes touchant la prudence.

Mais le contraire résulte d'un examen attentif des préceptes du décalogue.

CONCLUSION. — Quoique tous les préceptes du décalogue aient un rapport avec la prudence, puisque à elle appartient la direction de tous les actes vertueux, il n'a pas fallu néanmoins un précepte spécial concernant cette vertu.)

Ainsi que nous l'avons dit quest. C, art. 1, en traitant des préceptes, le décalogue étant destiné à tout le peuple, les préceptes qui le composent doivent être à la portée de toutes les intelligences, puisqu'ils rentrent dans le domaine de la raison naturelle. Or, rien n'est du ressort de cette raison comme les fins mêmes de la vie humaine; et nous avons vu plusieurs fois, mais en particulier, quest. XLVII, art. 8, que ces fins sont dans les choses pratiques ce que les principes naturellement connus sont dans les choses spéculatives. Mais la prudence n'a pas la fin pour objet, elle s'applique uniquement aux moyens, comme nous l'avons dit au même endroit. Voilà pourquoi il n'a pas fallu que parmi les préceptes du décalogue il s'en trouvât un qui regarde directement la prudence. Du reste, tous les préceptes du décalogue, sans exception, ont un rapport avec cette vertu, puisqu'elle dirige tous les actes vertueux qu'ils prescrivent.

1) La métaphore sous laquelle nous est présentée cette leçon de prudence, a pour nous quelque chose d'insolite et de hardi, comme la plupart des images orientales; mais le sens en est néanmoins assez clair. Voici, du reste, comment l'exposent saint Grégoire et le vénérable Bède, à sa suite : « Nos yeux (l'hébreu et la Vulgate disent *paupières*) précèdent nos pas quand la droiture du conseil trace la marche de l'action. Celui qui ne songe pas d'avance à ce qu'il doit faire et ne le prévoit pas, est semblable à un homme qui marche en fermant

---

Sed in aliis documentis veteris testamenti dantur præcepta de prudentia; sicut *Proverb.*, III : « Ne innitaris prudentiæ tuæ : » et infrà IV, cap. : « Palpebræ tuæ præcedant gressus tuos. » Ergo et in lege debuit aliquod præceptum de prudentia dari, et præcipuè inter præcepta decalogi.

Sed contrarium patet enumeranti præcepta decalogi.

(CONCLUSIO. — Quanquam omnia decalogi præcepta ad prudentiam spectent, quia ipsa est omnium virtuosorum actuum directiva, de ea tamen non fuit aliquod speciale præceptum dandum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 100, art. 1), cùm de præceptis ageretur, præcepta decalogi sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in existimationem omnium, quasi ad naturalem rationem pertinentia. Præcipuè autem sunt de dictamine rationis naturalis, fines humanæ vitæ; qui se habent in agendis sicut principia naturaliter cognita in speculativis, ut ex suprà dictis patet (qu. 47, art. 6). Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut suprà dictum est (qu. 47, art. 6). Et ideo non fuit conveniens ut inter præcepta decalogi, aliquod præceptum poneretur ad prudentiam pertinens directè; ad quam tamen omnia præcepta decalogi pertinent, secundum quod ipsa est directiva omnium virtuosorum actuum.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique, absolument parlant, la prudence soit la première des vertus morales, la justice emporte néanmoins d'une manière plus essentielle l'idée de dette, idée qui rentre nécessairement dans tout précepte, comme nous l'avons dit quest. XLIV, art. 1. C'est pour cela que les principaux préceptes de la loi, c'est-à-dire ceux du décalogue, devoient plutôt regarder la justice que la prudence.

2° La doctrine évangélique est un enseignement de perfection. Il a donc fallu qu'elle instruisît parfaitement l'homme de tout ce qui tient à la rectitude de la vie, sans distinction de fins ou de moyens. Il étoit par conséquent nécessaire que cette doctrine renfermât quelque précepte touchant la prudence (1).

3° De même que les autres enseignements de l'ancien Testament se rapportent au décalogue comme à leur fin, de même il convenoit que l'homme y fût instruit de ce qui regarde la prudence, puisque cette vertu s'applique aux choses qui mènent à la fin (2).

les yeux. Il fait du chemin, mais ne sachant pas se conduire, il tombe d'autant plus vite qu'il marchoit avec plus de rapidité; et cela, parce que l'œil du conseil ne détermine pas chez lui la place où il doit poser les pas de l'action. » La prévoyance, comme nous l'avons appris de saint Thomas, est le point essentiel de la prudence.

(1) Dans ce même livre des *Proverbes* d'où sont tirés les textes cités dans l'argument, il s'en trouve d'autres non moins explicites; ainsi IV, 7, 8, 9 : « Achetez la prudence au prix de toutes vos possessions. Tâchez de la saisir, et elle vous élèvera ; elle deviendra votre gloire, quand vous l'aurez embrassée. Elle ornera votre tête d'un accroissement de grace; elle vous couronnera d'un brillant diadème. » « Marchez dans les voies de la prudence, » nous est-il dit plus loin, IX, 6 ; et plus loin encore, XVI, 16 : « Acquerez la prudence, parce qu'elle est plus précieuse que l'argent. »

(2) Au texte de l'Evangile que l'auteur a cité dans le corps de l'article on peut ajouter celui-ci de saint Paul, *Tit.*, II, 1, 2 : « Prêchez une parole conforme à la sainte doctrine; enseignez aux vieillards à être sobres, pudiques, prudents ; » et cet autre de saint Pierre, I *Epist.*, IV, 7 : « Soyez prudents, et veillez dans l'exercice de la prière. »

Ad primum ergo dicendum, quòd licet prudentia sit simpliciter principalior virtus aliis virtutibus moralibus, justitia tamen principaliùs respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum, ut suprà dictum est (qu. 44, art. 1). Et ideo principalia præcepta legis, quæ sunt præcepta decalogi, magis debuerunt ad justitiam, quàm ad prudentiam pertinere.

Ad secundum dicendum, quòd doctrina evangelica est doctrina perfectionis (1). Et ideo oportuit, quòd in ipsa perfectè institueretur homo de omnibus quæ pertinent ad rectitudinem vitæ, sive sint fines, sive sint ea quæ sunt ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrina evangelica etiam de prudentia præcepta dari.

Ad tertium dicendum, quòd sicut alia doctrina veteris Testamenti ordinatur ad præcepta decalogi, ut ad finem; ita etiam conveniens fuit ut in subsequentibus documentis veteris Testamenti, homines instruerentur de actu prudentiæ, qui est circa ea quæ sunt ad finem.

(1) Per quam hoc loco patet non intelligi perfectionem consiliorum, sed præceptorum; quia de illa perfectione intelligitur quæ omnibus necessaria est ad salutem, qualis utique non est consiliorum perfectio, ut infrà suo loco (scilicet qu. 184, art. 3), quoad utramque perfectionem expendetur.

ARTICLE II.

L'ancienne loi renferme-t-elle des préceptes prohibitifs convenables touchant les vices opposés à la prudence?

Il paroît que les préceptes prohibitifs touchant les vices opposés à la prudence n'ont pas été convenablement établis dans l'ancienne loi. 1° Il est évident que les vices qui ont une opposition directe avec la prudence, comme l'imprudence et les autres qui s'y rattachent, ne sont pas moins contraires à cette vertu que les vices qui ont une certaine ressemblance avec elle, comme l'astuce et les autres qui en découlent. Or ces derniers sont défendus dans la loi, puisqu'il est écrit, *Levit.*, XIX, 13 : « Vous ne ferez pas de calomnie contre votre prochain; » et *Deuter.*, XXV, 13 : « Vous ne garderez pas en secret divers poids, l'un petit et l'autre grand. » Donc il eût également fallu quelques préceptes prohibitifs touchant les vices directement opposés à la prudence.

2° Il est bien d'autres circonstances où l'on peut frauder, sans compter les achats et les ventes. C'est donc à tort que la loi a uniquement défendu la fraude dans ces dernières transactions.

3° C'est en vertu du même principe que l'on commande un acte de vertu et que l'on défend l'acte du vice opposé. Or les actes de la prudence ne sont point commandés dans la loi. Donc il ne falloit pas non plus que les vices opposés y fussent défendus.

Mais les préceptes de la loi que nous venons de citer établissent suffisamment le contraire.

(Conclusion. — Les préceptes prohibitifs donnés par l'ancienne loi touchant les vices opposés à la prudence, ayant pour but de détruire l'astuce comme une chose funeste à la justice, ces préceptes ont été sans nul doute convenablement établis.)

ARTICULUS II.

Utrùm in veteri lege fuerint convenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in veteri lege fuerint inconvenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ. Opponuntur enim prudentiæ non minus illa quæ habent directam oppositionem ad ipsam, sicut imprudentia et partes ejus, quàm illa quæ cum ipsa similitudinem habent, sicut astutia et quæ ad ipsam pertinent. Sed hæc vitia prohibentur in lege; dicitur enim *Levit.*, XIX : « Non facies calumniam proximo tuo; » et *Deut.*, XV : « Non habebis in sacculo tuo diversa pondera, minus et majus. » Ergo de illis vitiis quæ directè opponuntur prudentiæ, aliqua præcepta prohibitiva dari debuerunt.

2. Præterea, in multis aliis rebus potest fieri fraus quàm in emptione et venditione. Inconvenienter ergo fraudem in sola emptione et venditione lex prohibuit.

3. Præterea, eadem ratio est præcipiendi actum virtutis, et prohibendi actum vitii oppositi. Sed actus prudentiæ non inveniuntur in lege præcepti. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

Sed contrarium patet per præcepta legis inducta.

(Conclusio. — Cùm prohibitiva præcepta de vitiis prudentiæ oppositis in lege veteri data, ad astutiæ, quatenus ipsa astutia justitiæ adversatur, extirpationem spectent, convenienter procul dubio tradita sunt.)

La justice, ainsi que nous l'avons dit I, II, quest. LX, art. 3, implique essentiellement l'idée de dette et l'envisage avant tout, idée qui se trouve du reste au fond de tout précepte, puisque la justice a pour objet de rendre à chacun ce qui lui est dû, comme nous le verrons plus bas, quest. LVIII, art. 1. L'astuce, au contraire, prise dans l'exécution, a surtout pour objet l'objet même de la justice, comme nous l'avons dit, quest. XXXIII, art. 5. Il a donc fallu qu'il y eût dans la loi des préceptes prohibitifs touchant l'astuce considérée dans ses actes et dans son opposition avec la justice. C'est ce qui a lieu quand la loi frappe celui qui use de fraude et de dol pour calomnier les autres ou leur ravir leur bien.

Je réponds aux arguments : 1° Les vices directement et ouvertement opposés à la prudence ne touchent pas à l'injustice d'aussi près que ceux dont l'astuce est le principe et le mobile (1) : cela nous explique qu'ils ne soient pas défendus dans la loi, comme le sont la fraude et le dol à raison de l'injustice qu'ils réalisent.

2° Toute fraude ou tout dol ayant pour but de commettre une injustice, on peut les considérer comme étant défendus par la loi du Lévitique qui prohibe la calomnie. Mais c'est principalement dans les achats et les ventes que la fraude et le dol trouvent leur exercice, selon cette parole, *Eccli.*, XXVI, 28 : « Celui qui vend du vin ne se justifiera pas des péchés de la langue. » Et c'est pour cela que la loi prohibe spécialement la fraude dans les achats et les ventes.

3° Tous les préceptes donnés dans la loi touchant les actes de la justice, ont pour effet de réaliser les inspirations de la prudence; et de même tous les préceptes prohibitifs concernant le vol, la calomnie et les ventes frauduleuses, ont pour résultat de frapper l'astuce dans ses actes extérieurs.

(1) De plus, on peut dire que les péchés ouvertement et directement opposés à la prudence, se trouvent défendus dans la loi, par cela même qu'elle commande les actes de cette vertu. Un

---

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 60, art. 3, ad 1), justitia maximè respicit rationem debiti; quod requiritur ad præceptum, quia justitia est ad reddendum debitum alteri, ut infrà dicetur (qu. 58, art. 1). Astutia autem, quantum ad executionem, maximè committitur in his circa quæ est justitia, ut dictum est (qu 33, art. 5). Et ideo conveniens fuit ut præcepta prohibitiva darentur in lege de executione astutiæ, in quantum ad injustitiam pertinet: sicut aliquis cùm dolo et fraude alicui calumniam ingerit, vel ejus bona surripit.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa vitia quæ directè opponuntur prudentiæ manifesta contrarietate, non ita pertinent ad injustitiam, sicut executio astutiæ : et ideo non ita prohibentur in lege sicut fraus et dolus, quæ ad injustitiam pertinent.

Ad secundum dicendum, quòd omnis fraus vel dolus commissa in his quæ ad injustitiam pertinent, potest intelligi esse prohibita, *Levit.*, XIX, in prohibitione calumniæ. Præcipuè autem solet fraus exerceri et dolus in emptione et venditione, secundum illud *Eccles.*, XXVI : « Non justificabitur caupo à peccato labiorum. » Propter hoc specialiter præceptum prohibitivum datur in lege de fraude circa emptiones et venditiones commissa.

Ad tertium dicendum, quòd omnia præcepta de actibus justitiæ in lege data, pertinent ad executionem prudentiæ; sicut et præcepta prohibitiva data de furto, calumnia et fraudulenta venditione, pertinent ad executionem astutiæ.

QUESTION LVII.

Du droit.

Après avoir traité de la prudence, nous avons à nous occuper de la justice (1).

Cette étude se divise en quatre considérations principales : la première, sur la justice elle-même; la seconde, sur les diverses parties de cette vertu; la troisième, sur le don qui s'y rapporte; la quatrième, sur les préceptes qui regardent la justice.

Concernant la justice elle-même, encore quatre considérations : du droit; de la justice proprement dite; de l'injustice; du jugement.

Sur ce premier point, quatre questions se présentent : 1° Le droit est-il l'objet de la justice? 2° Convient-il de le diviser en droit naturel et en droit positif? 3° Le droit des gens est-il la même chose que le droit naturel? 4° Le droit du maître et le droit paternel doivent-ils être spécialement distingués?

ARTICLE I.

Le droit est-il l'objet de la justice?

Il paroît que le droit n'est pas l'objet de la justice. 1° Le jurisconsulte Celse dit que « le droit est la science du bon et du juste. » Or une science n'est pas l'objet de la justice, puisqu'elle est par elle-même une vertu intellectuelle. Donc le droit non plus n'est pas l'objet de la justice.

précepte affirmatif renferme toujours, dans un cas semblable, un précepte négatif ou prohibitif; car cela même qu'il prescrit certains actes, il défend les actes opposés.

(1) Rappelons-nous ce que l'auteur a dit dans le préambule de cette partie de la *Somme*. Son plan est de ramener toutes les prescriptions de la morale chrétienne aux sept vertus fon-

---

QUÆSTIO LVII.

De jure, in quatuor articulos divisa.

Consequenter post prudentiam considerandum est de justitia.

Circa quam quadruplex consideratio occurrit : prima est, de justitia; secunda, de partibus ejus; tertia, de dono ad hoc pertinente; quarta, de præceptis ad justitiam pertinentibus.

Circa justitiam verò consideranda sunt quatuor : primò quidem, de jure; secundò, de ipsa justitia; tertiò, de injustitia; quartò, de judicio.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm jus sit objectum justitiæ. 2° Utrùm jus convenienter dividatur in jus naturale et positivum. 3° Utrùm jus gentium sit idem quod jus naturale. 4° Utrùm jus dominativum et paternum, debeant specialiter distingui.

ARTICULUS I.

Utrùm jus sit objectum justitiæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd jus non sit objectum justitiæ. Dicit enim Celsus jurisconsultus (1), quòd « jus est ars boni et æqui. » Ars autem non est objectum justitiæ, sed est per se virtus intellectualis. Ergo jus non est objectum justitiæ.

(1) Ut Ulpianus refert in *Digesto veteri*, lege I.

2° La loi, comme le dit saint Isidore, *Etym.*, V, 3, est une espèce dont le genre est le droit. Or la loi n'est pas l'objet de la justice, mais plutôt de la prudence; ce qui fait que le Philosophe fait de la législation une partie de cette dernière vertu. Donc le droit n'est pas l'objet de la justice.

3° La justice a surtout pour objet de soumettre l'homme à Dieu; car saint Augustin dit, *De mor. Eccl.*, 15 : « La justice est une sorte d'amour qui n'a d'autre but que de servir Dieu, et qui par cela même exerce un empire bien ordonné sur toutes les choses soumises à l'homme. » Or le droit ne touche pas aux choses divines, il ne regarde que les choses humaines; car saint Isidore dit dans le livre que nous venons de citer : « La loi divine est une sorte d'enseignement (fas), la loi humaine c'est le droit (jus). » Donc le droit n'est pas l'objet de la justice.

Mais saint Isidore dit lui-même le contraire : « Le droit est ainsi nommé, *jus*, parce qu'il exprime le *juste*. » Or le juste est évidemment l'objet de la justice; car le Philosophe dit, *Ethic.*, V, 1 : « Tous les hommes appellent justice la disposition ou l'habitude qui les porte à opérer des choses justes. » Donc le droit est l'objet de la justice.

(Conclusion. — Le droit, ou le juste, est attribué comme objet à la vertu de justice.)

Le propre de la justice parmi toutes les vertus, c'est de bien ordonner l'homme par rapport aux autres. La justice implique, en effet, une sorte d'égalité, comme le mot même le donne à entendre; car on dit communément de deux choses bien égalisées ensemble qu'elles sont ajustées (1).

dimentales de la Religion, comme à autant de chefs principaux. Il est bon de revenir parfois à l'idée-mère, à mesure que ce plan se déroule devant nous. La manière dont il a exposé les trois vertus théologales, tous les devoirs qui s'y rattachent et les vices qui leur sont opposés; l'extension en particulier qu'a pris sous sa plume le traité de la prudence, peuvent bien nous expliquer l'étendue qu'il va donner à celui de la justice, mais ne pourroient que difficilement nous en faire soupçonner l'importance et la beauté.

(1) Cette expression reparoît, et avec la même signification, dans toutes les langues modernes qui dérivent immédiatement du latin, dans l'italien en particulier et dans l'espagnol.

---

2. Præterea, lex sicut Isidorus dicit in lib. *Etymol.*, « juris est species. » Lex autem non est objectum justitiæ, sed magis prudentiæ. Unde et Philosophus *legispositivam*, partem prudentiæ ponit. Ergo jus non est objectum justitiæ.

3. Præterea, justitia principaliter subjicit hominem Deo; dicit enim Augustinus in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 15), quòd « justitia est amor Deo tantum serviens, et ob hoc bene imperans cæteris quæ homini subjecta sunt. » Sed jus non pertinet ad divina, sed solum ad humana; dicit enim Isidorus in lib. *Etymol.* (ubi suprà), quòd « fas lex divina est, jus autem lex humana. » Ergo jus non est objectum justitiæ.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in eodem, quòd « jus dictum est, quia est justum. » Sed justum est objectum justitiæ; dicit enim Philosophus in V *Ethic.*, quòd « omnes talem habitum volunt dicere *justitiam*, à quo operativi justorum sunt. » Ergo jus est objectum justitiæ.

(Conclusio. — Jus, sive quod justum est, ut speciale objectum, virtuti justitiæ attribuitur.)

Respondeo dicendum, quòd justitiæ proprium est inter alias virtutes, ut ordinet hominem in his quæ sunt ad alterum. Importat enim æqualitatem quamdam, ut ipsum nomen demonstrat; dicuntur enim vulgariter, ea quæ adæquantur, justari. Æqualitas autem ad alterum est; alius

Or toute égalité marque un rapport d'un être avec un autre; tandis que les vertus autres que la justice perfectionnent uniquement l'homme dans ce qui le regarde lui-même. Ainsi donc, dans les actes des autres vertus, la rectitude que chacune de ces vertus se propose comme son propre objet, ne se prend que du côté de l'agent; tandis que la rectitude propre aux actes de la justice, se prend, non du côté de l'agent, mais du côté d'un autre. En effet, ce qu'on appelle juste dans nos actions, c'est qu'elles répondent par une sorte d'égalité au droit d'un autre, comme quand on donne la récompense due pour un travail accompli. De là vient encore qu'une chose est appelée juste parce qu'elle offre cette rectitude propre à la justice et qui est le but de cette vertu, sans tenir compte même de la conduite de l'agent (1). Dans les autres vertus, au contraire, on n'admet la rectitude d'une chose qu'en appréciant la manière dont elle a été faite par l'agent. Voilà pourquoi la justice, de préférence à toutes les autres vertus, a dû avoir pour objet le juste, c'est-à-dire le droit. Il résulte clairement de là que le droit est l'objet de la justice.

Je réponds aux arguments : 1° Il arrive presque toujours que les mots sont détournés de leur signification primitive pour arriver à signifier autre chose : ainsi le mot *médecine* exprima d'abord le remède que l'on donne au malade pour lui rendre la santé; dans la suite il vint à exprimer l'art qui s'applique à cette guérison. Pareillement, le mot *jus* dut représenter en premier lieu la chose juste elle-même, puis il exprima aussi la science qui a le juste pour objet, et ultérieurement, le lieu même où l'on rend la justice, comme quand on dit *comparaître en justice*, les latins disoient, *en droit*. Ils disoient aussi *rendre le droit*,

(1) Un acte est juste, dans le sens propre et rigoureux du mot, quand il satisfait exactement au droit du prochain, quand il atteint à l'égalité de la chose due, qu'il soit volontaire ou involontaire, peu importe; alors même que la volonté seroit directement opposée à ce devoir. La justice, telle que nous l'entendons ici, est indépendante des dispositions intérieures, tandis que les autres vertus morales portent essentiellement sur ces dispositions.

---

autem virtutes perficiunt hominem solùm in his quæ ei conveniunt secundum seipsum. Sic ergo illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium objectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem; rectum verò quod est in opere justitiæ, etiam præter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad aliud. Illud enim in opere nostro dicitur esse justum, quod respondet secundum aliquam æqualitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitæ pro servitio impenso. Sic ergo justum dicitur aliquid quasi habens rectitudinem justitiæ, ad quod terminatur actio justitiæ, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum, nisi secundum quod aliqualiter fit ab agente. Et propter hoc specialiter justitiæ præ aliis virtutibus determinatur secundum se objectum, quod vocatur *justum*; et hoc quidem est jus. Unde manifestum est quòd jus est objectum justitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd consuetum est, quòd nomina à sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda : sicut nomen *medicinæ* impositum est primò ad significandum remedium quod præstatur infirmo ad sanandum; deinde tractum est ad significandum artem qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen, *jus*, primò impositum est ad significandum ipsam rem justam; postmodum autem est derivatum ad artem qua cognoscitur quid sit justum; et ulterius ad significandum locum in quo jus redditur, sicut dicitur aliquis *comparere in jure*.

comme nous disons rendre la justice, alors même que la sentence du juge est inique (1).

2° De même que pour les choses extérieurement accomplies par un art, il existe dans l'esprit de l'artiste une sorte de type qu'on appelle règle de l'art; de même dans les œuvres de justice déterminées par la raison, il y a en nous un prototype intellectuel, qui est comme la règle même de la prudence. Et si ce modèle intérieur est rédigé par écrit, on l'appelle loi; car la loi, selon saint Isidore, est une constitution écrite. D'où il suit que la loi n'est pas le droit proprement dit, mais une sorte de règle qui fixe le droit.

3° Comme la justice emporte l'idée d'égalité, et que nous ne pouvons pas rendre à Dieu l'équivalent de ses bienfaits, il s'ensuit que nous ne pouvons pas non plus pratiquer envers Dieu les devoirs d'une rigoureuse justice. Aussi la loi divine n'est-elle pas proprement appelée droit, *jus*, mais *fas*, par la raison que Dieu se contente de ce que nous pouvons faire pour lui. Et toutefois la justice tend sans cesse à nous faire acquitter pleinement envers Dieu, autant qu'il est en notre pouvoir, c'est-à-dire en lui soumettant entièrement notre ame.

ARTICLE II.

Convient-il de diviser le droit en droit naturel et en droit positif?

Il paroît qu'il ne convient pas de diviser le droit en droit naturel et en droit positif. 1° Ce qui est naturel est immuable et le même chez tous les hommes. Or dans les choses humaines on ne trouve rien de pareil; car

(1) Quoique la notion exacte du droit doive résulter en définitive de tout ce que l'auteur dira sur cet important sujet, il n'est peut-être pas inutile, pour fixer d'avance les idées, de résumer ici en peu de mots ce qu'en disent les théologiens et les jurisconsultes. Le mot *Droit* s'entend de diverses manières : pour ce qui est juste, d'abord ; et le juste peut encore s'en-

---

Et ulterius dicitur etiam quòd jus redditur ab eo ad cujus officium pertinet justitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut eorum quæ per artem exterius fiunt, quædam ratio in mente artificis præexistit, quæ dicitur regula artis : ita etiam illius operis justi quod ratio determinat, quædam ratio præexistit in mente, quasi quædam prudentiæ regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex ; est enim lex secundum Isidorum *constitutio scripta*. Et ideo lex non est ipsum jus propriè loquendo, sed aliqualis ratio juris.

Ad tertium dicendum, quòd quia justitia æqualitatem importat, Deo autem non possumus æquivalens recompensare, inde est quòd *justum* secundum perfectam rationem non possumus reddere Deo. Et propter hoc, non dicitur propriè *jus* lex divina, sed *fas;* quia videlicet sufficit Deo, ut impleamus quod possumus. Justitia tamen ad hoc tendit, ut homo quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subjiciens.

ARTICULUS II.

Utrùm jus convenienter dividatur in jus naturale et jus positivum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd jus non convenienter dividatur in jus naturale et jus positivum. Illud enim quod est naturale, est immutabile, et idem est apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale;

(1) De his etiam infrà, qu. 60, art. 5 ; ut et 1, 2, qu. 95, art. 4 ; et V *Ethic.*, lect. 12.

toutes les règles du droit humain souffrent quelque exception, elles ne règnent pas également partout. Donc il n'y a pas de droit naturel.

2° On appelle droit positif celui qui procède de la volonté humaine. Or une chose n'est pas juste précisément, parce qu'elle procède de la volonté humaine; car, autrement, la volonté humaine ne pourroit pas être injuste. Donc le juste n'étant autre chose que le droit, on ne doit pas admettre de droit positif.

3° Le droit divin n'est pas un droit naturel, puisqu'il dépasse la portée de la nature humaine; il n'est pas un droit positif, puisqu'il repose sur l'autorité divine et non sur l'autorité humaine. Donc c'est à tort que le droit est divisé en droit naturel et en droit positif.

Mais le Philosophe indique ainsi le contraire, *Ethic.*, V, 7 : « Dans la justice politique une chose est naturelle et une autre est légale, ou bien établie par une loi positive. »

(CONCLUSION. — La division du droit en droit naturel et en droit positif, est juste et rationnelle.)

Comme nous venons de le dire dans l'article précédent, le droit ou le juste est une œuvre adéquate ou égale à une autre sous un rapport quel-

tendre dans un double sens : généralement parlant, on appelle juste ce qui est conforme à la loi; rigoureusement parlant, on appelle juste ce qui est égal à la chose due; et c'est ce juste ou ce droit qui est l'objet de la justice. Par droit, on entend, en second lieu, le pouvoir ou la faculté de faire, d'acquérir, de posséder, d'aliéner une chose quelconque, et la violation de ce droit constitue l'injustice et entraîne la restitution. Cette seconde sorte de droit est évidemment supposée par la première, puisque une chose ne peut être due à quelqu'un si celui-ci n'avoit un droit sur cette chose. Le droit s'entend encore de la loi elle-même qui le règle et le définit. On peut voir dans la réponse au second argument, la belle et profonde explication que saint Thomas donne du rapport qui existe entre le droit et la loi.

Le droit entendu de la seconde manière, droit qui se confond à peu près avec celui de propriété, se distingue en droit à la chose (*jus ad rem*) et droit sur la chose (*jus in re*). Le premier est celui que nous avons d'acquérir la possession d'une chose; il nous donne action pour la revendiquer, non sur la chose elle-même, mais sur la personne qui la retient. Le second est celui que nous exerçons sur la chose dont nous sommes déjà les maîtres, ou que nous avons en notre possession. Une chose vendue et non encore livrée ne rentroit pas autrefois sous l'action immédiate de l'acheteur; mais le Code civil, art. 1583 déclare une vente parfaite et opère dès-lors la translation du domaine par le fait seul du consentement des contractants; il reconnoît à l'acheteur le droit d'agir, non-seulement sur la personne du vendeur pour la forcer à livrer la chose vendue, mais encore sur la chose elle-même.

---

quia omnes regulæ juris humani, in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique. Ergo non est aliquod jus naturale.

2. Præterea, illud dicitur esse *positivum*, quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est justum, quia à voluntate humana procedit; alioquin voluntas hominis injusta esse non posset. Ergo cum *justum* sit idem quod *jus*, videtur quòd nullum sit jus positivum.

3. Præterea, jus divinum non est jus naturale, cùm excedat naturam humanam; similiter etiam non est jus positivum, quia non innititur auctoritati humanæ, sed auctoritati divinæ. Ergo inconvenienter dividitur jus, per naturale et positivum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V. *Ethic.*, quòd « politici justi hoc quidem naturale est, hoc autem legale, *id est*, lege positum. »

(CONCLUSIO. — Jus convenienter dividitur in naturale et positivum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), *jus* sive *justum*, est aliquod opus

conque. Or une chose peut être adéquate, aux yeux d'un homme, de deux manières : d'abord, par la nature même de la chose, quand un homme, par exemple, donne une chose pour recevoir exactement la même valeur; et c'est ce qu'on appelle droit naturel. Une chose, en second lieu, est adéquate à une autre par suite d'une mesure établie ou d'une convention faite, quand un homme, par exemple, se tient pour satisfait si on lui donne telle chose. Et ceci encore peut arriver de deux manières : ou bien en vertu d'une convention particulière, comme cela a lieu dans tout pacte entre personnes privées, ou bien en vertu d'une convention publique, comme quand tout le peuple consent à ce qu'une chose soit tenue pour adéquate ou égale à une autre, ce qui peut également être sanctionné par le prince qui gouverne ce peuple et le représente; c'est là ce qu'on appelle le droit positif (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui est naturel à un être ayant une nature immuable, doit, à la vérité, être toujours et partout le même; mais la nature de l'homme est changeante : ce qui est naturel à l'homme doit par là même être sujet à des défectuosités et à des exceptions. Ainsi il est de droit naturel assurément que le dépôt soit rendu à celui qui vous l'a confié, et, si la nature humaine étoit toujours droite et juste, cela seroit invariablement observé; mais comme il arrive parfois que la volonté humaine est dépravée, il arrive aussi que le dépôt ne doive pas être rendu, de peur qu'un homme dont la volonté est ainsi dépravée, n'en fasse un mauvais usage, comme, par exemple, si un homme qui a perdu la raison ou un ennemi de l'Etat redemandoit les armes qu'il a remises en dépôt.

(1) Assignons les principales différences qui existent entre le droit naturel et le droit positif : d'abord, comme le dit si bien saint Thomas, les choses de droit naturel sont commandées parce qu'elles sont bonnes, et défendues parce qu'elles sont mauvaises; les choses de droit positif, au contraire, sont bonnes parce qu'elles sont commandées, et mauvaises parce qu'elles sont défendues. Ce qui ne sauroit s'entendre néanmoins d'une manière absolue; car il y a bien toujours quelque raison naturelle pour qu'une chose soit commandée ou défendue. En

---

adæquatum alteri secundum aliquem æqualitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adæquatum. Uno quidem modo, ex ipsa natura rei, putà cum aliquis tantum dat, ut tantumdem recipiat; et hoc vocatur *jus naturale*. Alio modo aliquid est adæquatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum, si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter : uno modo, per aliquod privatum condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas; alio modo, ex condicto publico, putà cùm totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adæquatum et commensuratum alteri, vel cùm hoc ordinat princeps, qui curam populi habet, et ejus personam gerit; et hoc dicitur *jus positivum*.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud quod est naturale habenti naturam immutabilem oportet quòd sit semper et ubique tale; natura autem hominis est mutabilis : et ideo id quod naturale est homini, potest aliquando deficere. Sicut naturalem æqualitatem habet, ut deponenti depositum reddatur; et si ita esset, quòd natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum. Sed quia quandoque contingit quòd voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens, malè eo utatur, ut puta si furiosus vel hostis reipublicæ arma deposita reposcat.

2° La volonté humaine, en vertu d'un consentement commun, peut déterminer le juste ou le droit dans des choses qui ne répugnent pas à la justice naturelle; et c'est à cela que s'applique le droit positif. Voilà pourquoi ces paroles du Philosophe, *Ethic.*, V, 7 : « On appelle légalement juste ce qui peut d'abord être indifféremment d'une manière ou d'une autre, mais qui une fois établi doit demeurer tel. » Quand une chose répugne de soi au droit naturel, il n'appartient pas à la volonté humaine de la rendre juste, comme si l'on vouloit établir, par exemple, que le vol ou l'adultère sont des choses permises; ce qui fait dire au prophète, *Isa.*, X, 1 : « Malheur à ceux qui font des lois iniques. »

3° On appelle droit divin celui qui est promulgué par l'autorité même de Dieu. Il comprend en partie des choses naturellement justes, mais dont la justice échappe à la pensée humaine; et en partie des choses qui deviennent justes en vertu de l'institution divine. De telle sorte que la division établie s'applique au droit divin, tout comme au droit humain. Dans la loi divine, en effet, il y a des choses commandées parce qu'elles sont bonnes, et des choses défendues parce qu'elles sont mauvaises; et il y a aussi des choses bonnes parce qu'elles sont commandées, et des choses mauvaises parce qu'elles sont défendues.

second lieu, Dieu seul est l'auteur du droit naturel, puisqu'il est l'auteur de la nature; l'homme est l'auteur du droit positif, civil ou politique, car il y a un droit positif divin ou fondé par Dieu, comme nous aurons à le voir plus tard. Troisièmement, le droit naturel oblige tous les hommes sans exception; le droit positif n'oblige que ceux à qui il est imposé. Enfin, l'un est uniforme et immuable, comme les lois constitutives de la nature elle-même; l'autre change suivant les temps, les lieux, les événements et les races.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere justum in his quæ secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem justitiam; et in his habet locum *jus positivum*. Unde Philosophus dicit in V *Ethic.* (ut suprà), quòd « legale justum est, quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter, quando autem ponitur, differt. » Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad jus naturale, non potest voluntate humana fieri justum : puta si statuatur, quòd liceat furari, vel adulterium committere. Unde dicitur *Isai.*, X : « Væ qui condunt leges iniquas. »

Ad tertium dicendum, quòd jus divinum dicitur, quod divinitus promulgatur. Et hoc quidem partim est de his quæ sunt naturaliter justa, sed tamen eorum justitia homines latet; partim autem est de his quæ fiunt justa institutione divina. Unde etiam jus divinum per hæc duo distingui potest, sicut et jus humanum. Sunt enim in lege divina quædam præcepta, quia bona; et prohibita, quia mala : quædam verò bona, quia præcepta; et mala, quia prohibita.

ARTICLE III.

Le droit des gens est-il la même chose que le droit naturel?

Il paroît que le droit des gens est la même chose que le droit naturel. 1° Les hommes n'ont de commun que ce qui est dans leur nature. Or le droit des gens est une chose commune à tous les hommes; car le Jurisconsulte dit : « Le droit des gens est celui qui se trouve en usage chez toutes les nations, » *Gentes* (1). Donc le droit des gens n'est pas autre chose que le droit naturel.

2° La servitude est une chose naturelle parmi les hommes; car il en est qui sont naturellement destinés à servir, suivant l'opinion du Philosophe, *Polit.*, I, 3. Or « la servitude rentre dans le droit des gens, » comme le dit saint Isidore, *Etym.*, V, 6. Donc le droit des gens est la même chose que le droit naturel.

3° Le droit, ainsi que nous l'avons dit, se divise en droit naturel et en droit positif. Or le droit des gens n'est pas un droit positif; on n'a jamais vu toutes les nations s'assembler pour établir quelque chose d'un commun accord. Donc le droit des gens est un droit naturel.

Mais le contraire résulte de ce que dit saint Isidore, *Ibid.* : « Le droit se divise en droit naturel, droit civil et droit des gens. » Ainsi donc le droit des gens se distingue du droit naturel (2).

(1) Le jurisconsulte dont parle ici l'auteur est Ulpien (Domitius Ulpianus). Il écrivoit et enseignoit dans les premières années du troisième siècle. Natif ou originaire de Tyr, il eut le triste honneur d'être préfet du prétoire sous Héliogabale; mais il le fut également sous Alexandre Sévère, et sous ce règne il tâcha de faire passer dans les faits les principes de justice qu'il avait si longtemps étudiés. C'étoit là un véritable anachronisme; il ne réussit qu'à mécontenter les prétoriens, qui le massacrèrent sous les yeux d'Alexandre. La plupart des ouvrages d'Ulpien ont péri; mais nous savons que les *Pandectes* doivent plus à ce jurisconsulte seul qu'à tous les autres ensemble.

(2) On ne peut pas dire néanmoins que le droit des gens soit précisément un droit positif. Il est vrai qu'en démontrant ici, surtout après la division générale établie dans l'article précédent, que le droit des gens ne doit pas être confondu avec le droit naturel, notre auteur semble en faire par voie de conséquence un droit positif. Il le dit même d'une manière

---

ARTICULUS III.

Utrùm jus gentium sit idem cum jure naturali.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd jus gentium sit idem cum jure naturali. Non enim omnes conveniunt nisi in eo quod est eis naturale. Sed in jure gentium omnes homines conveniunt; dicit enim jurisconsultus, quòd « Jus gentium est, quo gentes omnes utuntur. » Ergo jus gentium est jus naturale.

2. Præterea, servitus inter homines est naturalis; quidam enim sunt naturaliter servi, ut Philosophus probat in I *Polit.* (cap. 3 et 4). Sed « servitutes pertinent ad jus gentium, » ut Isidorus dicit (ubi suprà). Ergo jus gentium est jus naturale.

3. Præterea, jus, ut dictum est, dividitur per jus naturale et positivum. Sed jus gentium non est jus positivum; non enim omnes gentes unquam convenerunt, ut ex communi condicto aliquid statuerent. Ergo jus gentium est jus naturale.

Sed contra est, quòd Isidorus dicit (ubi suprà), quòd « jus aut naturale est, aut civile, aut gentium. » Et ita jus gentium distinguitur à jure naturali.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 95, art. 4, ad 1; et V *Ethic.*, lect. 12.

(CONCLUSION. — Comme le droit naturel est commun à tous les êtres animés, tandis que le droit des gens ne regarde que les hommes, il est évident qu'il existe une différence entre ces deux sortes de droit.)

Ainsi que nous venons de le dire dans l'article précédent, le juste ou le droit naturel est celui qui, de sa nature, se trouve en parfait rapport d'égalité et forme une sorte d'équation avec une autre chose. Or cela peut avoir lieu de deux manières : d'une manière absolue, comme quand on dit, par exemple, que l'homme et la femme, le père et l'enfant sont dans un parfait rapport pour les fins du Créateur; cette égalité peut exister, en second lieu, non d'une manière absolue, mais en vertu d'une conséquence qui ressort de la nature de l'être. La propriété, par exemple, est un de ces derniers rapports : tel champ considéré dans sa nature absolue n'a rien qui le détermine à être la propriété d'un homme plutôt que d'un autre; mais si on le considère sous un rapport particulier, dans sa culture, par exemple, ou dans l'usage assuré qu'on en a, il présente alors des caractères qui en font la propriété de l'un plutôt que celle de l'autre, comme le dit le Philosophe, *Polit.*, II, 4. Or le rapport absolu et fondé sur la nature même de l'être est une chose qui nous est commune avec les animaux : aussi le droit naturel entendu de la première manière nous est-il commun avec eux. Mais le droit des gens se distingue de ce premier droit naturel, selon la remarque du Jurisconsulte, en ce que l'un ne regarde que les rapports des hommes entre eux, tandis que l'autre s'étend à tous les animaux. Considérer, en effet, une chose pour

formelle, I, II, quest. XCV, art. 4 : « Le droit positif se divise en droit des gens et en droit civil. » Enfin un de ses plus habiles commentateurs fait de cette proposition l'objet d'une démonstration spéciale. Nous croyons pouvoir dire néanmoins, et selon la doctrine du maître, que le droit des gens ne peut pas d'une manière absolue et sans restriction être appelé un droit positif, pas plus qu'un droit naturel. La vérité est, qu'il tient de l'un et de l'autre. Par ses premiers principes, il tient immédiatement à la raison naturelle; et voilà pourquoi il est le même chez tous les peuples civilisés, on en découvre même des traces chez les nations les plus sauvages. Par ses principes secondaires et certaines règles moins généralement acceptées, il tient aux institutions positives, politiques ou religieuses, mais plus spécialement à celles-ci, à raison de leur influence et de leur étendue.

(CONCLUSIO. — Cùm jus naturale omnium animalium sit commune, jus autem gentium ad solos homines spectet, liquet hinc aliquam esse juris naturalis et juris gentium differentiam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), *jus* sive *justum* naturale est quod ex sui natura est adæquatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter : uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex ea generet, et parens ad filium, ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, putà proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolutè, non habet unde magis sit hujus, quàm illius; sed si consideretur ad opportunitatem colendi, et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quamdam commensurationem ad hoc quòd sit unius, et non alterius, ut patet per Philosophum in II *Polit.* (cap. 4). Absolutè autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus; et ideo jus quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A jure autem naturali sic dicto recedit jus gentium, ut jurisconsultus dicit, quia illud omnibus animalibus, hoc solùm hominibus inter se commune est. Considerare

saisir les conséquences de sa nature, c'est le propre de la raison; ce qui fait que ceci appartient exclusivement à l'homme, dont la raison est le trait distinctif. Voilà pourquoi le jurisconsulte Caïus dit : « Ce que la raison naturelle a établi chez tous les hommes, est également observé par toutes les nations, et c'est ce qu'on appelle droit des gens (1). »

De là résulte clairement la réponse à la première objection.

2° Absolument parlant, il n'y a pas de raison naturelle pour que tel homme plutôt que tel autre soit dans un état de servitude; cela ne s'explique que par l'utilité qui résulte d'un tel état, dans ce sens qu'il est avantageux à tel homme d'être gouverné par un autre qui lui est supérieur en sagesse, et à celui-ci d'être aidé par celui-là, selon la doctrine du Philosophe à l'endroit cité dans l'argument. Par conséquent, la servitude qui rentre dans le droit des gens n'est pas naturelle dans le premier sens que nous venons de déterminer, mais uniquement dans le second.

3° Comme la raison naturelle nous dicte les choses qui sont du droit des gens, parce qu'on en voit l'équité d'une manière immédiate, il n'a pas été nécessaire de les établir par une institution spéciale, la raison naturelle a suffi pour cela, comme le disoit le Jurisconsulte que nous avons cité.

ARTICLE IV.

Faut-il distinguer en deux espèces le droit paternel et le droit du maître?

Il paroît qu'on ne doit pas distinguer en deux espèces le droit paternel et le droit du maître. 1° Le propre de la justice est de rendre à chacun ce qui lui appartient, comme le dit saint Ambroise. *De offi.*, I, 24. Or, le

(1) Caïus ou Gaïus, célèbre jurisconsulte romain. Il n'est pas aisé de déterminer l'époque précise de son existence; il semble néanmoins avoir vécu sous Adrien et Marc-Aurèle. Il avoit composé des *Institutes* qui ont beaucoup servi à la composition de celles qui furent rédigées quelques siècles plus tard sous le règne de Justinien et qui portent le nom de cet empereur, quoique le jurisconsulte Tribonien en soit l'auteur. Les *Institutes* de Caïus avoient disparu depuis environ cette époque. Longtemps on n'en a possédé qu'un abrégé qui se trouve

---

autem aliquid, comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis : et ideo, hoc idem est naturale homini, secundum rationem naturalem quæ hoc dictat. Et ideo dicit Cajus jurisconsultus : « Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes perœquè custoditur, vocaturque jus gentium. »

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd hunc hominem esse servum (absolutè considerando) magis quàm alium, non habet rationem naturalem; sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, in quantum utile est huic quòd regatur à sapientiori, et illi quod ab hoc juvetur, ut dicitur in I *Polit.* Et ideo servitus pertinens ad jus gentium est naturalis secundo modo, sed non primo modo.

Ad tertium dicendum, quòd quia ea quæ sunt juris gentium, naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia æquitatem; inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inducta.

ARTICULUS IV.

Utrum debeat specialiter distingui jus paternum et dominativum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non debeat specialiter distingui jus *paternum* et *dominativum*. Ad justitiam enim pertinet reddere unicuique quod suum est, ut dicit Am

droit est l'objet de la justice, comme nous l'avons dit. Donc le droit appartient également à chacun; et l'on ne sauroit distinguer d'une manière spéciale le droit du père et celui du maître.

2° La règle du juste ou du droit, c'est la loi, comme il a été dit, art. 1. Or, la loi regarde le bien commun du royaume ou de la cité, comme nous l'avons établi I, II, quest. XC, art. 1; et elle n'a pas précisément en vue le bien des personnes privées ni même celui de chaque famille. On ne sauroit donc distinguer, comme formant deux espèces, le droit du maître et celui du père, puisque l'un et l'autre rentrent dans la constitution de la famille, *Polit.* I.

3° Il existe bien d'autres genres de conditions dans la société; on y voit des soldats, des prêtres, des princes. Il faudroit donc distinguer autant d'espèces de droits.

Mais le Philosophe distingue, au contraire, *Ethic.*, V, 10, du droit politique, le droit du maître, celui du père et autres droits spéciaux du même genre.

(CONCLUSION. — C'est avec raison que le droit, dont l'objet n'est pas simplement de régler les rapports des hommes entre eux, se distingue en droit du maître et en droit paternel, chacun de ces deux derniers droits ayant dans la famille un objet spécial et distinct.)

Le juste ou le droit est ainsi nommé, avons-nous dit, à raison du rapport d'égalité qu'il implique d'une chose avec une autre. Or, cette expression, *autre chose*, peut être entendue de deux manières: d'une manière simple et absolue d'abord, ce qui établit seulement une distinction numérique; ainsi deux hommes dont l'un ne dépend point de l'autre et qui tous deux

dans le Breviarium Alaricianum, et que l'on croit avoir été fait par Anien, chancelier d'Alaric; mais en 1816, M. Niebuhr a découvert l'ouvrage même dans un palimpseste de Vérone.

---

brosius in I *De Officiis* (cap. 24). Sed jus est objectum justitiæ, sicut dictum est (art. 1). Ergo jus ad unumquemque æqualiter pertinet; et sic non debet distingui specialiter jus patris et domini.

2. Præterea, ratio *justi* est lex, ut dictum est (art. 1, ad 2). Sed lex respicit commune bonum civitatis et regni, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 90, art. 1); non autem respicit bonum privatum unius personæ, aut etiam unius familiæ (1). Non ergo debet esse aliquod speciale *jus* vel *justum dominativum* vel *paternum*, cum dominus et pater pertineant ad domum, ut dicitur I *Polit.*

3. Præterea, multæ aliæ sunt differentiæ graduum in hominibus, ut putà, quòd quidam sunt *milites*, quidam *sacerdotes*, quidam *principes*. Ergo ad eos debet aliquod speciale jus vel *justum* determinari.

Sed contra est, quòd Philosophus in V *Ethic.*, specialiter à justo politico distinguit *dominativum* et *paternum*, et alia hujusmodi.

(CONCLUSIO. — Convenienter distinguitur jus, quod non alterum simpliciter est, in *jus paternum* et *jus dominativum*, quorum paternum inter patrem et filium, dominativum inter dominum et servum est.)

Respondeo dicendum, quòd *jus* sive *justum* dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter. Uno modo, quod simpliciter est alterum, sicut quod est omnino distinctum: sicut apparet in duobus hominibus, quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis. Et inter

(1) Juxta illud ex Isidoro, ubi suprà; *Lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta*, ut cap. 21, prope finem habetur, ac ex eodem in *Decretis*, dist. 4, cap. *Erit autem lex, etc.*

sont soumis au chef de la cité. Entre de tels individus, comme le remarque le Philosophe, existe le droit proprement dit. Quand on dit *un autre*, on peut ensuite vouloir parler de quelqu'un qui dépend et fait pour ainsi dire partie de celui qui est en première ligne; ainsi, dans les choses humaines, le fils rentre en quelque sorte dans l'existence du père, puisque l'un suppose l'autre, *Ethic.*, VIII, 14; le serviteur fait en quelque sorte partie du maître, puisqu'il en est l'instrument, *Polit.*, I, 4. Quand on parle donc du père et du fils, on ne désigne pas simplement deux individualités distinctes; entre eux, par conséquent, ce n'est pas simplement le droit qui doit exister, mais bien un certain droit, le droit paternel; et de même entre le maître et le serviteur il existe un droit spécial désigné par le nom du maître. Quant à la femme, bien qu'elle soit quelque chose de l'homme, puisqu'elle est comme son corps, suivant l'expression de l'Apôtre, *Ephes.*, V, elle forme néanmoins une individualité plus distincte du mari que celle de l'enfant ne l'est du père, ou que celle du serviteur ne l'est du maître; car par le mariage elle entre avec l'homme dans une sorte de société. Aussi, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, VIII, entre le mari et la femme le droit proprement dit trouve plus à s'exercer qu'entre le père et l'enfant, le maître et le serviteur; car, le mari et la femme étant unis par les liens que ces noms désignent en vue de la communauté domestique, ce n'est pas précisément le droit politique qui règle leurs rapports, c'est le droit économique.

Je réponds aux arguments : 1° Il appartient sans doute à la justice de rendre à chacun son droit, mais en supposant évidemment plusieurs individualités; car si un homme se donne à lui-même ce qui lui appartient, ce n'est pas là à proprement parler remplir un droit. Or ce qui est au fils est également au père, et de même ce qui est au serviteur appartient au maître (1);

(1) C'est peut-être le mot *esclave*, ou même celui de *serf*, qu'il eût fallu substituer ici à celui de serviteur. Le sens de ce dernier mot a été tellement modifié par la marche naturelle

---

tales, secundum Philosophum in V *Ethic.*, (ut suprà), est simpliciter *justum*. Alio modo dicitur aliquid *alterum* non simpliciter, sed quasi aliquid ejus existens; et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars ejus, ut dicitur in VIII *Ethic.*, et servus est aliquid domini, quia est instrumentum ejus, ut dicitur in I *Polit.* Et ideo patris ad filium non est comparatio, sicut ad *simpliciter alterum*. Et propter hoc non est sibi simpliciter justum, sed *quoddam justum*, scilicet *paternum* : et eadem ratione, nec inter dominum et servum, sed est inter eos *dominativum justum*. Uxor autem, quamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad eum sicut ad proprium corpus, ut patet per Apostolum *ad Ephes.*, V, tamen magis distinguitur à viro quàm filius à patre, vel servus à domino; assumitur enim in quamdam socialem vitam matrimonii. Et ideo, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, (ut suprà), inter virum et uxorem plus est de ratione justi, quàm inter patrem et filium, vel dominum et servum; quia cùm vir et uxor habeant immediatam relationem ad domesticam communitatem (ut patet in I *Polit.*) ideo inter eos non est etiam simpliciter *politicum justum*, sed magis *justum œconomicum*.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad justitiam pertinet reddere jus suum unicuique, supposita tamen diversitate unius ad alterum; si quis enim sibi det quod sibi debetur, non propriè vocatur hoc *justum*. Et quia quod est filii, est patris, et quod est servi, est domini, ideo non

ce n'est donc pas précisément la justice qui règle ces deux sortes de rapports.

2° L'enfant considéré comme tel est quelque chose du père, il est vrai, et de même le serviteur comme serviteur est quelque chose du maître; mais l'un et l'autre néanmoins, considérés comme hommes, forment une individualité subsistante et distincte des autres : aussi, considérés sous ce dernier rapport, sont-ils l'un et l'autre soumis à la justice. Voilà pourquoi il a été fait des lois qui règlent la conduite du père à l'égard de l'enfant, du maître à l'égard du serviteur. Ce n'est qu'autant que l'enfant et le serviteur dépendent d'une autre personne, en font pour ainsi dire partie, qu'on ne sauroit leur appliquer les principes absolus du juste ou du droit.

3° Toutes les autres conditions qui distinguent les divers membres de la société ont une relation immédiate avec la communauté civile et celui qui en est le chef; ces diverses catégories de personnes sont donc soumises aux principes absolus de la justice. Il y a néanmoins une certaine distinction à établir par rapport aux divers états : ainsi nous disons le droit militaire, le droit de la magistrature, le droit sacerdotal; non qu'il soit retranché quelque chose du droit commun et absolu, comme quand il s'agit du droit paternel ou de celui du maître, mais au contraire parce qu'il est ajouté quelque chose au droit commun suivant les diverses conditions des personnes.

des idées et des mœurs chrétiennes, qu'il ne sauroit plus exprimer pour nous l'état de l'homme réduit à servir dans les temps antiques. Et toutefois, c'est le seul que nous avons cru devoir employer dans l'ensemble de l'article; et l'on verra la raison de ce choix dans la réponse au second argument; car saint Thomas y reconnoît que la condition de serviteur dont il parle ne répousse pas, comme le faisoit celle de l'esclave au sein du paganisme, l'idée d'une personnalité subsistante et distincte, d'une personnalité qui a droit à ce que les principes généraux de la justice lui soient appliqués. Si donc notre saint auteur dit ici que tout ce qui est au serviteur appartient au maître, cela doit être entendu par abstraction, comme nous l'avons vu en d'autres circonstances semblables : tout ce qui est au serviteur considéré comme tel, considéré comme l'instrument du maître, abstraction faite de ses droits personnels.

---

est propriè justitia patris ad filium, vel domini ad servum.

Ad secundum dicendum, quòd filius in quantum filius, est aliquid patris, et similiter servus in quantum servus, est aliquid domini; uterque tamen, prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum : et ideo in quantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est justitia. Et propter hoc etiam aliquæ leges dantur de his quæ sunt patris ad filium, vel domini ad servum. Sed in quantum uterque est aliquid alterius, secundum hoc deficit ibi perfecta ratio *justi* vel *juris*.

Ad tertium dicendum, quòd omnes aliæ diversitates personarum, quæ sunt in civitate, habent immediatam relationem ad communitatem civitatis et ad principem ipsius : et ideo ad eos est *justum* secundum perfectam rationem justitiæ. Distinguitur tamen istud *justum* secundum diversa officia : unde dicitur *jus militare*, vel *jus magistratuum*, aut *sacerdotum*, non propter defectum à *simpliciter justo*, sicut dicitur *jus paternum* et *dominativum*, sed propter hoc quod unicuique conditioni personæ, secundum proprium officium aliquid proprium debetur.

QUESTION LVIII.

De la justice.

Après avoir établi ce que c'est que le droit, nous avons immédiatement à traiter de la justice.

Touchant la justice proprement dite, douze questions se présentent : 1° Qu'est la justice? 2° La justice n'a-t-elle pour objet que de régler nos rapports avec autrui? 3° Est-elle une vertu? 4° Réside-t-elle dans la volonté comme dans son sujet? 5° Est-elle une vertu générale? 6° En tant que vertu générale, est-elle essentiellement la même chose que toute vertu? 7° Y a-t-il une vertu particulière appelée justice? 8° La justice particulière a-t-elle ses matières propres? 9° S'exerce-t-elle sur les passions, ou sur les opérations seulement? 10° Le moyen terme de la justice est-il le moyen terme réel? 11° L'acte de la justice consiste-t-il à rendre à chacun ce qui lui appartient? 12° La justice occupe-t-elle le premier rang parmi les vertus morales?

ARTICLE I.

La justice est-elle convenablement définie : « Une volonté perpétuelle et constante de rendre à chacun son droit ? »

Il paroît que la définition donnée par les Jurisconsultes et que nous venons de reproduire, ne convient pas à l'objet défini. 1° La justice, suivant le Philosophe, *Ethic.*, V, 1 : « Est une habitude qui nous porte à faire des choses justes, nous les fait vouloir et accomplir. » Or, la volonté désigne la puissance ou l'acte. C'est donc à tort que la justice est prise pour la volonté.

QUÆSTIO LVIII.

De justitia, in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de justitia.

Circa quam quæruntur duodecim. 1° Quid sit justitia. 2° Utrùm justitia semper sit ad alterum. 3° Utrùm sit virtus. 4° Utrùm sit in voluntate sicut in subjecto. 5° Utrùm sit virtus generalis. 6° Utrùm secundum quod est generalis, sit idem in essentia cum omni virtute. 7° Utrùm sit aliqua justitia particularis. 8° Utrùm justitia particularis habeat propriam materiam. 9° Utrùm sit circa passiones, vel circa operationes tantùm. 10° Utrùm medium justitiæ sit medium rei. 11° Utrùm actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est. 12° Utrùm justitia sit præcipua inter alias virtutes morales.

ARTICULUS I.

Utrùm convenienter diffiniatur justitia, quòd est perpetua et constans voluntas, jus suum unicuique tribuendi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter diffiniatur justitia à (1) jurisperitis, quòd « justitia est perpetua et constans voluntas, jus suum unicuique tribuendi. » Justitia enim secundum Philosophum in V *Ethic.*, est « habitus à quo sunt aliqui operativi justorum, et quo operantur, et volunt justa. » Sed voluntas nominat potentiam, vel etiam actum. Ergo inconvenienter justitia dicitur esse *voluntas.*

(1) Sicut eam definit Ulpianus loco jam superiùs indicato, scilicet lege I *Digesti*, paragr. 10.

2° La droiture de la volonté n'est pas la volonté même; car si la volonté étoit sa propre droiture, il s'ensuivroit qu'il n'y auroit plus de volonté viciée. Or, selon saint Anselme, *De verit.*, 13 : « La justice est une rectitude. » Donc la justice n'est pas la volonté.

3° Seule la volonté de Dieu est perpétuelle. Si donc la justice est une volonté perpétuelle, elle ne pourra se trouver qu'en Dieu.

4° Tout ce qui est perpétuel est par-là même constant, puisque c'est immuable. Il y a donc quelque chose de superflu dans ces mots, de la définition, *perpétuelle et constante*.

5° C'est au prince qu'il appartient de rendre à chacun son droit. Si donc la justice a pour objet de rendre à chacun son droit, il s'ensuit qu'elle n'existe que dans le prince : ce qui est évidemment faux.

6° Saint Augustin dit, *De mor. Eccl.*, 15 : « La justice est un amour qui ne sert que Dieu. » Elle n'a donc pas pour objet de rendre à chacun son droit (1).

(Conclusion. — On peut définir la justice : une volonté perpétuelle et constante de rendre à chacun son droit; ou bien, une habitude en vertu de laquelle on rend à chacun son droit par une volonté perpétuelle et constante; ou bien encore, une habitude qui incline l'homme à agir conformément à l'équité, objet de son élection.)

(1) Dans notre langue, le mot *justice* a plusieurs acceptions, dérivant toutes, à la vérité, du sens étymologique et primitif de ce mot, tel qu'il a été déterminé plus haut par notre saint auteur, mais présentant néanmoins des nuances très-distinctes et qu'il importe de bien observer pour pouvoir suivre avec fruit le développement de cette thèse et des thèses suivantes. La justice n'est entendue ici ni pour les tribunaux humains, comme nous l'entendons quelquefois, quand nous disons, par exemple : paroître en justice, les hommes de la justice.....; ni pour la sentence prononcée par les juges, comme nous l'entendons en disant : rendre la justice; ni même pour la rectitude ou l'équité de cette sentence. C'est là, à proprement parler, l'un des objets que la justice se propose. Mais nous la considérons ici d'une manière subjective, et non pas précisément objective. C'est l'habitude de la justice en nous que saint Thomas veut ici définir.

Ainsi comprise, la justice présente encore une double signification : ce mot exprime quel-

---

2. Præterea, rectitudo voluntatis non est voluntas; alioquin si voluntas esset sua rectitudo, sequeretur quòd nulla voluntas esset perversa. Sed, secundum Anselmum in lib. *De veritate* (cap. 13), « justitia est rectitudo. » Ergo justitia non est voluntas.

3. Præterea, sola Dei voluntas est perpetua. Si ergo justitia est perpetua voluntas, in solo Deo erit justitia.

4. Præterea, omne perpetuum est constans, quia est immutabile. Superfluè ergo utrumque ponitur in diffinitione justitiæ, et *perpetuum* et *constans*.

5. Præterea, reddere jus unicuique, pertinet ad principem. Si ergo justitia sit unicuique jus suum tribuens, sequitur quòd justitia non sit nisi in principe; quod est inconveniens.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De moribus Ecclesiæ* (cap. 15), quòd « justitia est amor Deo tantum serviens. » Non ergo reddit unicuique quod suum est.

(Conclusio. — Justitia perpetua et constans voluntas est, jus suum unicuique tribuendi; vel est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit; vel est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem justi.)

non ut priùs hic minùs plenè *jus suum unicuique tribuens*, quia plus est voluntatem habere tribuendi quàm simpliciter tribuere.

La définition de la justice que nous avons donnée plus haut est parfaitement admissible, pourvu qu'elle soit bien comprise. En effet, toute vertu étant une habitude qui produit des actes bons, il faut nécessairement qu'une vertu soit définie au moyen de l'acte bon qu'elle produit et qui a pour objet l'objet même de la vertu. Or, la justice a principalement pour objet ou pour matière propre, comme nous allons le voir dans l'article suivant, ce qui regarde notre prochain. Aussi détermine-t-on l'acte propre de la justice, par rapport à la matière ou à l'objet propre de la vertu, par ces paroles, *de rendre à chacun son droit;* ce qui fait dire à saint Isidore, *Etym.*, X, 9 : « Le juste est ainsi nommé parce qu'il observe le droit, *Jus.* » Mais pour qu'un acte touchant une matière quelconque soit réellement vertueux, il faut d'abord qu'il soit volontaire, puis stable et constant. Le Philosophe, en effet, *Ethic.*, II, 3, exige trois conditions pour qu'un acte soit vertueux : d'abord, qu'il soit fait sciemment; ensuite qu'il soit l'objet de l'élection et qu'il se rapporte à la fin voulue; enfin, qu'il soit immuable. Or, la première de ces conditions est renfermée dans la seconde; car, ce qui se fait par ignorance est involontaire, comme le dit encore le Philosophe. Et voilà pourquoi, dans la définition de la justice, on fait d'abord figurer la volonté, afin de bien montrer que l'acte de cette vertu doit être volontaire; et l'on ajoute que cette volonté doit être perpétuelle et constante, pour désigner la fermeté de l'acte. Ainsi donc, la définition que nous avons donnée de la justice, est une définition complète; et si l'on y substitue l'acte à l'habitude, c'est que l'habitude est

quefois la pureté ou la purification de l'ame, l'état de grace, l'ensemble des vertus qui constituent la sainteté; c'est ainsi que nous disons : la justice originelle, l'ame est justifiée par la pénitence, les justes de la terre et les justes du ciel. C'est dans ce sens que le Sauveur a dit, *Matth.*, V, 6 : « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice; » et plus loin : « S votre justice n'est pas plus abondante que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » La justice se prend en second lieu, d'une manière plus rigoureuse et plus restreinte, pour une vertu spéciale, devant imprimer à nos actes un genre particulier de bonté, qui est de les rendre équitables envers le prochain, la seconde enfin des vertus cardinales. C'est de la justice ainsi comprise qu'il est ici question.

Respondeo dicendum, quòd prædicta justitiæ diffinitio conveniens est, si rectè intelligatur. Cùm enim omnis virtus sit habitus qui est principium boni actus, necesse est quòd virtus diffiniatur per actum bonum, qui est circa propriam materiam virtutis. Est autem justitia præcipuè circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam, ut infrà patebit (art. 2). Et ideo actus justitiæ per comparationem ad propriam materiam virtutis et objectum tangitur, cum dicitur : « Jus suum unicuique tribuens; » quia, ut Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* : « Justus dicitur, quia jus custodit. » Ad hoc autem, quòd aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quòd sit voluntarius, et quòd sit stabilis et firmus; quia Philosophus dicit in II *Ethic.*, quòd ad virtutis actum requiritur : primo quidem, quòd « operetur sciens; » secundo autem, quòd « eligens, et propter debitum finem; » tertio, quòd « immobiliter operetur. » Primum autem horum includitur in secundo; quia « quod per ignorantiam agitur est involuntarium, » ut dicitur in III *Ethic.* Et ideo in diffinitione justitiæ, primo ponitur *voluntas*, ad ostendendum quòd actus justitiæ debet esse voluntarius. Additur autem de constantia et perpetuitate, ad designandam actus firmitatem. Et ideo prædicta diffinitio est completa diffinitio justitiæ, nisi quòd actus ponitur

spécifiée par l'acte, qui la détermine comme étant son objet. Si l'on vouloit maintenant réduire cette définition à la forme ordinaire de l'école, on diroit : « La justice est une habitude par laquelle nous rendons à chacun son droit, d'une volonté constante et perpétuelle. » Cette définition est en quelque sorte identique avec celle du Philosophe, *Ethic.*, V : « La justice est une habitude selon laquelle on agit quand la volonté se trouve fixée dans le juste. »

Je réponds aux arguments : 1° Dans le texte cité, le mot volonté exprime l'acte et non la puissance. Or, il est reçu que les auteurs définissent les habitudes par les actes ; et c'est ce que fait saint Augustin dans son traité sur saint Jean, quand il dit : « La foi, c'est croire ce qu'on ne voit pas. »

2° La justice elle-même n'est pas la rectitude proprement dite, la rectitude prise dans son essence; elle en est seulement la cause; on ne saurait donc nier qu'elle ne soit une habitude qui nous fait agir et vouloir avec rectitude.

3° Quand on parle d'une volonté perpétuelle, cela peut s'entendre de deux manières : d'abord, on peut l'entendre de l'acte même de la volonté, et dans ce sens, seule la volonté de Dieu est perpétuelle; cela peut s'appliquer ensuite à l'objet de cette puissance, dans ce sens que nous voulons toujours garder la même conduite. C'est là ce que réclame de nous la vertu de justice. Il ne suffit pas, en effet, pour la constituer, qu'un homme veuille pour un instant et dans une affaire observer la justice; à ce prix tout le monde à peu près seroit juste, il ne seroit guère possible de trouver un homme ayant l'intention d'agir en tout et toujours d'une manière injuste; pour posséder cette vertu, il faut avoir la ferme volonté de la respecter constamment et en toutes choses.

4° Comme le mot *perpétuelle* qui rentre dans la définition, ne doit pas s'entendre ici d'une durée non interrompue dans l'acte de la volonté, ce

---

pro habitu, qui per actum specificatur, habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet eam in debitam formam diffinitionis reducere, posset sic dicere, quòd « justitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit. » Et quasi est eadem diffinitio cum ea quam Philosophus ponit in V *Ethic.*, dicens, quòd « justitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem justi. »

Ad primum ergo dicendum, quòd *voluntas* hic nominat actum, non potentiam. Est autem consuetum, quòd apud auctores habitus per actus diffiniantur : sicut Augustinus dicit super *Joan.*, (Tract. 79), quòd « fides est credere quod non vides. »

Ad secundum dicendum, quòd neque etiam justitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum. Est tamen habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas potest dici perpetua dupliciter : uno modo, ex parte ipsius actus, quia perpetuo durat, et sic solius Dei voluntas est perpetua; alio modo, ex parte objecti, quia scilicet aliquis vult perpetuo facere aliquid. Et hoc requiritur ad rationem justitiæ. Non enim sufficit ad rationem justitiæ, quòd aliquis velit ad horam in aliquo negotio servare justitiam, quia vix invenitur aliquis qui velit in omnibus injustè agere; sed requiritur quòd homo habeat voluntatem perpetuo et in omnibus j stitiam conservandi.

Ad quartum dicendum, quòd quia *perpetuum* non accipitur secundum durationem perpetuam

n'est pas inutilement qu'on ajoute, et *constante*; car en disant *une volonté perpétuelle*, on exprime l'intention où nous devons être de ne jamais nous écarter de la justice, et quand on ajoute que cette volonté doit être constante, cela signifie la fermeté avec laquelle nous devons y persévérer.

5° Le juge rend à chacun son droit en vertu de l'autorité et de la charge dont il est investi, car le juge est comme la personnification de la justice, de même que le prince en est le gardien et le protecteur. *Ethic.*, V, 7 et 10. Mais les sujets rendent à chacun son droit, comme des êtres qui obéissent à un ordre supérieur.

6° De même que dans l'amour de Dieu se trouve compris l'amour du prochain, comme nous l'avons dit quest. XXV, art. 1; de même en disant qu'un homme sert Dieu, on dit implicitement qu'il rend à chacun son droit.

ARTICLE II.

La justice implique-t-elle toujours un rapport entre deux êtres?

Il paroît que la justice n'implique pas toujours un rapport d'un être à l'autre. 1° L'Apôtre dit, *Rom.*, III, 22: « La justice de Dieu se réalise par la foi de Jésus-Christ. » Or, la foi ne dit pas comparaison ou rapport entre deux êtres. Donc, ni la justice non plus.

2° Saint Augustin dit, *De mor. Eccl.*, 18: « Il appartient à la justice, par là même qu'elle sert Dieu, de bien commander à toutes les choses soumises au pouvoir de l'homme. » Or l'appétit sensitif est au nombre de ces choses qui doivent obéir à l'homme, comme on le voit par ces mots de la *Genèse*, IV, 7: « L'appétit du mal sera placé au-dessous de vous, et vous le dominerez. » Il appartient donc à la justice de nous faire dominer sur

---

actus voluntatis, non superfluè additur, *constans*: ut, sicut per hoc quod dicitur, *perpetua voluntas*, designatur quòd aliquis gerat in proposito perpetuo justitiam conservandi; ita etiam per hoc quod dicitur, *constans*, designetur quòd in hoc proposito firmiter perseveret.

Ad quintum dicendum, quòd judex reddit quod suum est per modum imperantis et dirigentis; quia judex est *justum animatum*, et princeps est *custos justi*, ut dicitur in V *Ethic.* Sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modum executionis.

Ad sextum dicendum, quòd sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, ut suprà dictum est (qu. 25, art. 1), ita etiam in hoc quod homo servit Deo, includitur quòd unicuique reddat quod debet.

ARTICULUS II.

Utrùm justitia semper sit ad alterum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd justitia non semper sit ad alterum. Dicit enim Apostolus *ad Rom.*, III, quòd « justitia Dei est per fidem Jesu Christi. » Sed fides non dicitur per comparationem unius hominis ad alterum. Ergo neque justitia.

2. Præterea, secundum Augustinum in libro *De moribus Ecclesiæ* (cap. 18), « ad justitiam pertinet, ob hoc quod servit Deo, bene imperare cæteris quæ homini sunt subjecta. » Sed appetitus sensitivus est homini subjectus, ut patet *Genes.*, IV, ubi dicitur: « Subter te erit appetitus ejus, (scilicet peccati), et tu dominaberis illius. » Ergo ad justitiam pertinet domi-

(1) De his etiam suprà, qu. 57, art. 4; et in hac ipsa quæst., art. 6, infrà; et qu. 2, de virtut., art. 7, ad 12.

nos propres appétits, et partant on pratique la justice envers soi-même.

3° La justice de Dieu est éternelle. Or, il n'y a rien qui soit coéternel à Dieu. Donc il n'est pas de l'essence de la justice d'exister entre deux êtres.

4° Tout comme les actions qui regardent les autres, celles qui nous regardent nous-mêmes doivent être soumises à une règle. Or, c'est par la justice que les actions sont rectifiées ou régularisées, d'après cette parole, *Prov.*, XI, 5 : « La justice de l'homme simple et pur rend sa voie droite. » Donc la justice n'embrasse pas seulement nos rapports avec les autres, mais elle s'applique aussi à ce qui nous regarde nous-mêmes.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, conformément à cette pensée de Cicéron, *De offi.*, I : « L'essence de la justice, c'est de maintenir les rapports qui forment la société humaine et de rendre ainsi possible la vie commune. » Or cela implique évidemment la pluralité des individus. Donc la justice s'applique uniquement à nos rapports avec les autres.

(Conclusion. — Comme la justice est une sorte d'égalité, il faut nécessairement qu'elle s'établisse d'un être à l'autre; et ce n'est qu'en distinguant dans un même individu deux êtres dont on fait la comparaison, qu'on peut exercer la justice envers soi-même.)

Comme nous l'avons dit plusieurs fois, et notamment dans l'article qui précède, la justice exprime une égalité; et dès lors il est dans son essence de marquer un rapport entre deux êtres, puisque un homme n'est pas égal à lui-même. Comme en outre il appartient à la justice de rectifier les actes humains, ainsi que nous l'avons encore dit, il faut nécessairement que l'égalité dont elle est le principe s'établisse entre des êtres capables d'agir. Or les actions appartiennent au suppôt, à l'être total; et non, à proprement parler, aux diverses parties, aux formes, ou bien aux puissances; car on ne dit pas précisément que la main frappe, mais bien que

---

nari proprio appetitui : et sic erit justitia ad seipsum.

3. Præterea, justitia Dei est æterna. Sed nihil aliud est Deo coæternum. Ergo de ratione justitiæ non est quòd sit ad alterum.

4. Præterea, sicut operationes quæ sunt ad alterum, indigent rectificari, ita etiam operationes quæ sunt ad seipsum. Sed per justitiam rectificantur operationes, secundum illud *Proverb.*, XI : « Justitia simplicis diriget viam ejus. » Ergo justitia non est solum circa ea quæ sunt ad alterum, sed etiam circa ea quæ sunt ad seipsum.

Sed contra est, quòd Tullius dicit in I *De Offic.*, quòd « justitiæ ea ratio est, qua societas hominum inter ipsos et vitæ communitas continetur. » Sed hoc importat respectum ad alterum. Ergo justitia est solum circa ea quæ sunt ad alterum.

(Conclusio. — Cum justitia æqualitatem importet, semper ad alterum est; ex translatione autem alicujus ad seipsum, justitia esse potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1), cum nomen justitiæ æqualitatem importet, ex sua ratione justitia habet quòd sit ad alterum; nihil enim est sibi æquale, sed alteri. Et quia ad justitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est, necesse est quod æqualitas ista quam requirit justitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, propriè loquendo, partium et formarum seu potentiarum; non enim propriè dicitur quòd

(1) Tum articulo immediatè præcedenti; tum qu. 57, art. 1, 2 et 3; tum etiam 1, 2, qu. 113, art. 1.

l'homme frappe avec la main; on ne sauroit dire non plus que la chaleur échauffe, mais bien que le feu échauffe par sa chaleur. Cela se dit néanmoins quelquefois par une sorte d'analogie. Ainsi donc la justice proprement dite exige la diversité des suppôts, et ne sauroit exister que d'un homme à l'autre (1). Mais, par une sorte d'analogie, comme nous venons de le dire, on peut distinguer dans un seul et même homme divers principes d'actions; ainsi par exemple, la raison, l'irascible, le concupiscible. Voilà pourquoi on peut d'une manière métaphorique admettre dans un homme la justice par rapport à lui-même, en tant que la raison commande à l'irascible et au concupiscible, et que ces deux appétits obéissent à cette puissance; en général, on peut dire qu'il y a une sorte de justice quand on attribue à chaque faculté humaine ce qui lui appartient. Le Philosophe appelle cette justice, comme nous venons de l'indiquer, une justice métaphorique, *Ethic.*, V.

Je réponds aux arguments : 1° La justice que la foi produit en nous est celle par laquelle l'impie est justifié, et elle consiste dans la légitime coordination des diverses parties de l'ame, comme nous l'avons dit I, II, quest. CXIII, art. 1, en traitant de la justification de l'impie. Mais cette justification n'est appelée justice que par une sorte d'analogie; et l'on conçoit qu'elle se trouve dans une ame isolée.

Cela suffit pour la réponse au second argument.

3° La justice de Dieu est éternelle dans la volonté même de Dieu ou dans son éternelle pensée; et c'est en cela que consiste principalement la justice. Mais elle n'est pas éternelle dans son effet, puisqu'il n'y a rien de coéternel a Dieu.

(1) Cela se déduit rigoureusement de ce qui a été déjà dit touchant le droit et la justice, ou, pour mieux dire, cela se trouve clairement renfermé dans les définitions données et développées plus haut. Le principe sur lequel l'auteur appuie son raisonnement, à savoir, que les actions appartiennent à l'être total, et non à ses diverses parties, a été également exposé avec les développements convenables, soit dans le traité de l'homme, soit dans celui des actes humains. Il est admis par tout le monde, c'est un axiome de philosophie. Mais l'espèce de

---

manus percutiat, sed homo per manum; neque propriè dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem. Secundum tamen similitudinem quamdam hæc dicuntur. Justitia ergo propriè dicta requirit diversitatem suppositorum et ideo non est nisi unius hominis ad alium. Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno, et eodem homine diversa principia actionum, quasi diversa agentia, sicut *ratio, irascibilis* et *concupiscibilis* : et ideo metaphoricè in uno et eodem homine dicitur esse justitia, secundum quòd *ratio* imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quòd hæc obediunt rationi; et universaliter secundum quòd unicuique parti hominis attribuitur quod ei convenit. Unde et Philosophus in V *Ethic.*, hanc justitiam appellat, *secundum metaphoram* dictam.

Ad primum ergo dicendum, quòd justitia quæ fit per fidem in nobis, est per quam justificatur impius, quæ quidem in ipsa debita ordinatione partium animæ consistit, sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 113, art. 1) cum de justificatione impii ageretur. Hoc autem pertinet ad justitiam metaphoricè dictam, quæ potest inveniri etiam in aliquo solitariam vitam agente.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd justitia Dei est æterna secundum voluntatem et propositum æternum. Et in hoc præcipuè justitia consistit; quamvis secundum effectum non sit ab æterno, quia nihil est Deo coæternum.

4° Les actions de l'homme vis-à-vis de lui-même se trouvent suffisamment rectifiées quand les passions le sont elles-mêmes par les autres vertus morales. Mais nos actions, à l'égard du prochain, ont besoin d'être spécialement rectifiées, non-seulement par rapport à l'agent, mais encore par rapport à celui qui en est l'objet. C'est pour cela qu'elles ressortent d'une vertu spéciale, qui est la justice.

ARTICLE III.

La justice est-elle une vertu?

Il paroît que la justice n'est pas une vertu. 1° Il est écrit, *Luc*, XVII, 10 : « Quand vous aurez fait tout ce qui vous est prescrit, dites : nous sommes des serviteurs inutiles; nous n'avons fait que ce que nous avons dû faire. » Or, il n'est pas inutile de faire des actes de vertu; car saint Ambroise dit, *De offi.*, II, 6 : « Nous ne regardons pas comme utile le gain d'une somme d'argent, mais plutôt l'acquisition de la piété (1). » Donc, faire ce à quoi l'on est obligé n'est pas un acte de vertu. C'est néanmoins un acte de justice. La justice, par conséquent, n'est pas une vertu.

2° Ce qui est de nécessité ne sauroit être méritoire. Or, rendre à chacun ce qui lui est dû, et c'est là l'objet propre de la justice, est une chose de nécessité. Donc ce n'est pas méritoire. Nous méritons néanmoins par les actes de vertu. La justice n'est donc pas une vertu.

3° Toute vertu morale s'applique à nos actions. Or, ce qui n'existe que dans les choses extérieures n'est pas une action proprement dite, mais

restriction que saint Thomas y apporte, en reconnoissant dans l'homme une sorte de justice par rapport à lui-même, et la manière dont il entend cette justice, ne sont pas moins acceptées par les théologiens, et rentrent dans l'enseignement commun de la morale évangélique.

(1) Le saint évêque de Milan s'inspire ici de cette belle parole de saint Paul, I *Tim.*, VI, 6 : « A la vérité, c'est une grande richesse que la piété, avec ce qui suffit pour vivre ; » parole que le même apôtre avoit justifiée d'avance en disant, *ibid.*, IV, 2 : « La piété est utile à tout; elle a les promesses de la vie présente et celles de la vie future. »

Ad quartum dicendum, quòd actiones quæ sunt hominis ad seipsum, sufficienter rectificantur, rectificatis passionibus per alias virtutes morales. Sed actiones quæ sunt ad alterum, indigent speciali rectificatione, non solum per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum ad quem sunt. Et ideo circa eas est specialis virtus, quæ est justitia.

ARTICULUS III.

Utrùm justitia sit virtus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd justitia non sit virtus. Dicitur enim *Lucæ* XVII : « Cùm feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite : servi inutiles sumus; quod debuimus facere fecimus. » Sed non est inutile facere opus virtutis; dicit enim Ambrosius in II *De Officiis* (cap. 6) : « Utilitatem non pecuniarii lucri æstimationem dicimus, sed acquisitionem pietatis. » Ergo facere quod quis debet facere, non est opus virtutis. Est autem opus justitiæ. Ergo justitia non est virtus.

2. Præterea, quod fit ex necessitate, non est meritorium. Sed reddere alicui quod suum est, quod pertinet ad justitiam, est necessitatis. Ergo non est meritorius. Actibus autem virtutum meremur. Ergo justitia non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus moralis est circa agibilia. Ea autem quæ exterius constituuntur, non sunt agibilia, sed factibilia, ut patet per

(1) De his etiam in V *Ethic.*, lect. 2 et 3.

bien une sorte d'ouvrage (1), comme nous le voyons dans le Philosophe, *Métaph.*, IX, 16. Par conséquent, comme le propre de la justice n'est que de produire extérieurement une chose juste en elle-même, il paroît que la justice n'est pas une vertu morale.

Mais saint Grégoire exprime ainsi le contraire, *Moral.*, II, 27 : « Sur ces quatre vertus (à savoir la tempérance, la prudence, la force et la justice) s'élève tout l'édifice de nos bonnes œuvres. »

(CONCLUSION. — La justice ayant pour effet de rendre bonnes et droites les opérations humaines, il faut nécessairement qu'elle soit une vertu.)

Une vertu humaine est celle, comme nous l'avons dit si souvent, qui rend bons les actes humains et l'homme lui-même. Or, cela convient parfaitement à la justice. La bonté des actes humains consiste, en effet, à ce que ces actes atteignent la régle posée par la raison, puisque c'est d'après elle que les actes humains doivent être rectifiés. Ainsi donc, comme la justice rectifie les opérations humaines, il est évident qu'elle rend bons les actes de l'homme et l'homme lui-même; car, comme dit Cicéron, *De offi.*, I, « c'est surtout de la justice que les hommes de bien tirent leur nom (2); et le même auteur ajoute : « C'est en elle que brille la plus grande splendeur de la vertu. »

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute, l'homme qui fait ce qu'il doit ne procure pas un avantage proprement dit à celui envers qui il s'acquitte, il ne fait que lui éviter une perte; mais il acquiert lui-même un avantage réel en faisant d'une volonté libre et prompte ce à quoi il est

(1) Il faut distinguer, en effet, dans une action extérieure, le principe dont elle émane, c'est-à-dire le but moral où elle tend, puisque la fin tient lieu de principe dans les choses pratiques, comme nous l'avons appris de notre saint auteur, et de plus l'objet matériel de cette même action, objet par lequel elle rentre dans tel art ou telle science. Il y a ce qui en fait la moralité; il y a ce qui en fait la régularité sous le rapport purement intellectuel. Considérée en elle-même, et abstraction faite de l'intention ou du principe intérieur, cette action n'a pas même d'autre règle que celle de la science ou de l'art. Tel est le sens dans lequel il faut entendre la mineure de cet argument.

(2) L'homme vertueux, l'homme de bien est appelé « le juste. » Cette expression étoit connue chez les païens; elle a été adoptée et transfigurée par le christianisme.

Philosophum in IX *Metaphys.* (text. 16). Cum ergo ad justitiam pertineat exteriùs facere aliquod opus secundum se justum, videtur quòd justitia non sit virtus moralis.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit in II *Moral.*, (cap. 27, vel 36), quòd « in quatuor virtutibus (scilicet temperantia, prudentia, fortitudine, et justitia), tota bona operis structura consurgit. »

(CONCLUSIO. — Cùm justitia humanas operationes bonas et rectas efficiat, ipsa necessariò est virtus.)

Respondeo dicendum, quòd virtus humana est, quæ bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit · quod quidem convenit justitiæ. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quòd attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur. Unde cùm justitia operationes humanas rectificet, manifestum est quòd opus hominis bonum reddit; et, ut Tullius dicit in I *De Officiis*, « ex justitia præcipuè viri boni nominantur. » Unde, sicut ibidem dicit, « in ea virtutis splendor est maximus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm aliquis facit quod debet, non affert utilitatem lucri ei cui facit quod debet, sed solum abstinet à damno ejus; sibi tamen facit utilitatem, in quantum spontanea et prompta voluntate facit illud quod debet; quod est virtuosè agere. Unde

obligé; et c'est là agir d'une manière vertueuse. D'où vient qu'il est écrit, *Sapient.*, VIII, 7 : « La sagesse divine enseigne la tempérance et la justice, la prudence et la force, choses les plus utiles à l'homme dans le cours de cette vie. »

2° Il y a deux sortes de nécessité : la nécessité de coaction, laquelle détruit la volonté et par là même le mérite; la nécessité qui résulte de l'obligation imposée par le précepte, ou de celle où l'on est d'attendre sa fin, nécessité qui nous impose tels actes à produire si nous voulons atteindre la fin de telle vertu; et celle-là ne détruit pas le mérite, puisque un homme agissant ainsi, obéit encore à sa propre volonté. On peut dire seulement qu'elle détruit le mérite de surérogation, selon cette parole de l'Apôtre, I *Cor.*, IX, 16 : « Si je prêche l'Evangile, ce n'est pas une gloire pour moi; car la nécessité m'y pousse. »

3° La justice ne consiste pas dans les choses extérieures, si l'on considère le faire même, puisque cela est l'objet de l'art; mais il faut dire le contraire si l'on y voit l'usage qu'elle en fait pour arriver à autre chose.

ARTICLE IV.

La justice réside-t-elle dans la volonté comme dans son sujet?

Il paroît que la justice ne réside pas dans la volonté comme dans son sujet. 1° La justice est quelquefois appelée la vérité. Or, la vérité réside dans l'intellect et non dans la volonté. Donc, la justice ne réside pas dans la volonté comme dans son sujet.

2° La justice implique un rapport avec autrui. Or, régler nos rapports avec les autres est une chose qui est du ressort de la raison. Donc la justice ne réside pas dans la volonté comme dans son sujet, elle réside plutôt dans la raison.

---

dicitur *Sap.*, VIII, quòd « sapientia Dei sobrietatem et justitiam docet, et prudentiam, et virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus, » (scilicet virtuosis).

Ad secundum dicendum, quòd duplex est necessitas : una *coactionis;* et hæc, quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. Alia autem est necessitas ex obligatione præcepti, sive ex necessitate finis, quando scilicet aliquis non potest consequi finem virtutis, nisi hoc faciat; et talis necessitas non excludit rationem meriti, in quantum aliquis hoc quod sic est necessarium, voluntariè agit; excludit tamen gloriam supererogationis, secundum illud I *ad Cor.*, IX : « Si evangelizavero, non est mihi gloria; necessitas enim mihi incumbit. »

Ad tertium dicendum, quòd justitia non consistit circa exteriores res, quantum ad hoc quod est *facere*, quod pertinet ad artem, sed quantum ad hoc quòd utitur eis ad alterum.

ARTICULUS IV.

Utrùm justitia sit in voluntate sicut in subjecto.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd justitia non sit in voluntate sicut in subjecto. Justitia enim quandoque veritas dicitur. Sed veritas non est voluntatis, sed intellectus. Ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto.

2. Præterea, justitia est circa quæ sunt ad alterum. Sed ordinare aliquid ad alterum est rationis. Justitia ergo non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in ratione.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 33, qu. 6, art. 4, quæstiunc. 3; et qu. 1, de virtut., art. 5; et lib. V *Ethic.*, lect. 1.

3° La justice n'est pas une vertu intellectuelle, puisqu'elle ne se rapporte pas précisément à la connoissance; d'où il suit qu'elle est une vertu morale. Or, le sujet de la vertu morale c'est la partie de l'ame qui n'est raisonnable que par participation, celle où nous avons distingué l'irascible et le concupiscible, comme on le voit *Ethic.*, I. Donc la justice ne réside pas dans la volonté comme dans son sujet, elle réside plutôt dans l'irascible et le concupiscible.

Mais saint Anselme dit ainsi le contraire dans son dialogue sur la vérité, cap. 13 : « La justice est la rectitude de la volonté, rectitude observée pour elle-même. »

(Conclusion. — La justice n'ayant pas pour objet de nous diriger dans nos actes intellectuels, mais bien dans les œuvres qui ressortent de l'appétit supérieur, il faut dire qu'elle réside dans la volonté comme dans son propre sujet, et non dans l'intellect ni dans une partie quelconque des sens.)

Une vertu a pour sujet la puissance dont elle doit rectifier les actes. Or, la justice n'est pas destinée à rectifier un acte cognitif quelconque; car un homme n'est pas appelé juste parce qu'il a de la rectitude dans sa connoissance ou sa pensée (1). Le sujet de la justice ne peut donc être ni l'intellect ni la raison elle-même, qui est aussi une puissance cognitive. Mais, comme nous sommes appelés justes à cause de la rectitude de nos actions, et comme en outre le principe immédiat de nos actions est la puissance appétitive, il faut nécessairement que la justice réside dans une puissance de cette nature comme dans son sujet. Or, il y a deux sortes d'appétits, l'appétit intellectif ou la volonté, qui appartient à l'ame raisonnable, et l'appétit sensitif, qui résulte de la perception des sens et

1 On dit bien dans ce cas qu'un homme a l'esprit juste; mais, quoique ce soit là une heureuse disposition pour pratiquer la justice proprement dite, on ne doit en aucune façon les confondre l'une avec l'autre. La vérité est qu'elles sont trop souvent séparées; bien plus, que l'homme met parfois la rectitude ou la justesse de son esprit dans les moyens qu'il emploie pour accomplir une injustice.

---

3. Præterea, justitia non est virtus intellectualis, cùm non ordinetur ad cognitionem : unde relinquitur quod sit virtus moralis. Sed subjectum virtutis moralis est « rationale per participationem, » quod est irascibilis et concupiscibilis, ut patet per Philosophum in I *Ethicor.* Ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in irascibili et concupiscibili.

Sed contra est, quòd Anselmus dicit (*In dialogo de veritate*, cap. 13), quòd « justitia est rectitudo voluntatis, propter se servata. »

(Conclusio. — Justitia, cùm non ad actum cognoscitivum dirigendum ordinetur, sed sit operis appetitus intellectivi directiva, ipsa non in intellectu, neque in parte aliqua sensus, sed in voluntate est tanquam in proprio subjecto.)

Respondeo dicendum, quòd illa potentia est subjectum virtutis, ad cujus potentiæ actum rectificandum virtus ordinatur. Justitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum; non enim dicimur justi ex hoc quod rectè aliquid cognoscimus : et ideo subjectum justitiæ non est intellectus, vel ratio, quæ est potentia cognoscitiva. Sed, quia justi in hoc dicimur quod aliquid rectè agimus, proximum autem principium actus est vis appetitiva, necesse est quòd justitia sit in aliqua vi appetitiva sicut in subjecto. Est autem duplex appetitus, scilicet voluntas, quæ est in ratione, et

qui se divise lui-même en irascible et concupiscible; tout cela a été expliqué dans la première partie, quest. LXXXI, art. 1. Mais rendre à chacun ce qui lui est dû est une chose qui ne sauroit procéder de l'appétit sensitif, puisque la perception des sens ne va pas jusqu'à pouvoir saisir un rapport entre deux êtres; c'est là le propre de la raison. Il suit de là que la justice ne sauroit résider ni dans l'irascible ni dans le concupiscible comme dans son sujet. Il reste donc qu'elle doit résider dans la volonté (1). C'est pour cela que le Philosophe définit la justice par l'acte de la volonté, comme nous venons de le voir, art. 1 de cette même question.

Je réponds aux arguments : 1° Comme la volonté est l'appétit raisonnable, la rectitude de la raison, qui porte à bon droit le nom de vérité, s'appliquant à notre volonté à cause de l'union de celle-ci avec la raison, cette rectitude garde encore là le nom de vérité. De là vient que la justice reçoit aussi parfois le même nom.

2° La volonté se porte vers son objet suivant la manière dont cet objet est perçu par la raison. Ainsi donc, comme il appartient à la raison de voir et de régler nos rapports avec les autres, la volonté peut également s'appliquer à ces sortes de rapports; et c'est là le propre de la justice.

3° Ce n'est pas seulement l'irascible et le concupiscible qui forment la partie de l'ame appelée raisonnable par participation, c'est tout appétit sans distinction, comme il est dit, *Ethic.*, I, puisque tout appétit doit obéir à la raison. Or, sous ce nom d'appétit nous comprenons aussi la volonté. La volonté peut donc être le sujet d'une vertu morale.

(1) C'est même là, d'après les Thomistes, le propre de la justice. La prudence réside dans la raison, comme tous les théologiens le reconnoissent; la force et la tempérance résident dans l'appétit sensitif, que nous avons distingué en irascible et concupiscible; tandis que la justice seule réside dans la volonté, que nous avons appelée appétit intellectif. C'est ce que ne veulent pas les scotistes; ils prétendent que la force et la tempérance résident dans ce dernier

---

appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut in I habitum est (seu 1 part. qu. 81, art. 1). Reddere autem unicuique quod suum est non potest procedere ex appetitu sensitivo; quia apprehensio sensitiva non se extendit ad hoc quod considerare possit proportionem unius ad alterum, sed hoc est proprium rationis. Unde justitia non potest esse sicut in subjecto in irascibili vel concupiscibili, sed solum in voluntate. Et ideo Philosophus diffinit justitiam per actum voluntatis, ut ex suprà dictis patet (art. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quòd quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis quæ *veritas* dicitur, voluntati impressa propter propinquitatem ad rationem, nomen retinet veritatis. Et inde est quòd quandoque justitia *veritas* vocatur.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas fertur in suum objectum consequenter ad apprehensionem rationis (1). Et ideo, quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum : quod pertinet ad justitiam.

Ad tertium dicendum, quòd « rationale per participationem » non solum est irascibile et concupiscibile, sed omnino *appetitivum*, ut dicitur in I *Ethic.*, (cap. ult.), quia « omnis appetitus obedit rationi. » Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas : et ideo voluntas potest esse subjectum virtutis moralis.

(1) Quando fertur in indifferens quod eligere potest vel non; ad apprehensionem autem intellectûs, quando in aliquid necessarium vel appetitu necessario fertur, ut I. part., qu. 82, art. 1, ad 2, explicat S. Thomas.

ARTICLE V.

La justice est-elle une vertu générale?

Il paroît que la justice n'est pas une vertu générale. 1° La justice figure dans une même division avec les autres vertus, comme on le voit, *Sapient.*, VIII, 7 : « La sagesse nous enseigne la tempérance et la justice, la prudence et la force. » Or, ce qui est général ne sauroit rentrer dans la division ou dans l'énumération des espèces qu'il renferme lui-même. Donc la justice n'est pas une vertu générale.

2° La tempérance et la force sont des vertus cardinales, aussi bien que la justice. Or, ni la tempérance ni la force ne sont considérées comme une vertu générale. Donc la justice ne doit pas l'être non plus en aucune manière.

3° La justice implique toujours un rapport entre deux êtres, a-t-il été dit plus haut. Or, le péché que l'on commet à l'égard d'un autre ne sauroit jamais être considéré comme géneral; il se distingue de celui que l'on commet envers soi-même. Donc la justice non plus ne sauroit être une vertu générale.

Mais le Philosophe dit expressément le contraire, *Éthiq. Nicom.*, V, 2 : « La justice est toute vertu. »

(Conclusion. — La justice ayant pour effet de coordonner vers le bien commun les actes de toutes les vertus, nous devons dire qu'elle est une vertu générale.)

La justice, avons-nous dit, règle les rapports de l'homme avec son semblable. Or, cela peut avoir lieu de deux manières : ou bien, à l'égard d'un

appétit, aussi bien que la justice. Il nous sera plus aisé d'apprécier les raisons données par les disciples de saint Thomas en faveur de leur opinion, quand nous aurons vu dans notre saint auteur la théorie complète des vertus morales.

ARTICULUS V.

Utrùm justitia sit virtus generalis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd justitia non sit virtus generalis. Justitia enim condividitur aliis virtutibus, ut patet, *Sap.*, VIII : « Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem. » Sed *generale* non condivitur, seu connumeratur speciebus sub illo *generali* contentis. Ergo justitia non est virtus generalis.

1. Præterea, sicut justitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia et fortitudo. Sed temperantia vel fortitudo non ponitur virtus generalis. Ergo neque justitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

3. Præterea, justitia est semper ad alterum, ut suprà dictum est (art. 2). Sed peccatum quod est in proximum, non potest esse peccatum generale; sed dividitur contra peccatum quo peccat homo contra seipsum. Ergo etiam neque justitia est virtus generalis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V *Ethicor.*, quòd « justitia est omnis virtus. »

(Conclusio. — Cùm per justitiam omnium virtutum actus ad bonum commune ordinentur, ipsa est virtus generalis.)

Respondeo dicendum, quòd justitia, sicut dictum est (art. 2), ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter : uno modo, ad alium singulariter

(1) De his etiam infrà, qu. 59, art. 1 ; ut et 1, 2, qu. 60, art. 3 ; et lib. V *Ethic.*, lect. 1, 2 et 3.

homme individuellement considéré; ou bien, à l'égard du prochain en général, dans ce sens qu'un homme qui se rend utile à toute une société, se rend par là même utile à tous les individus qui la composent. Et la justice peut, sans sortir de sa nature, s'appliquer à ces deux sortes de rapports. Mais il est évident que tous ceux qui forment une société sont par rapport à cette même société comme les diverses parties par rapport au tout. Or, tout ce qui est dans la partie appartient au tout; et par suite tout bien de la partie peut se rapporter au bien du tout; d'après cela, le bien d'une vertu quelconque, soit qu'elle ait pour objet d'ordonner l'homme par rapport à lui-même, soit qu'elle l'ordonne par rapport à quelques personnes en particulier, peut toujours se rapporter au bien commun, qui est l'objet de la justice. Et de cette manière, les actes de toutes les vertus peuvent rentrer en quelque sorte dans la justice, en tant que celle-ci ordonne l'homme par rapport au bien commun. Voilà comment s'explique le nom de vertu générale donné à la justice. Mais, comme c'est à la loi qu'il appartient de tout ordonner par rapport au bien commun, ainsi que nous l'avons démontré I, II, quest. XC, art. 2, de là vient que cette justice, appelée générale dans le sens que nous venons de déterminer, est encore appelée justice légale, par la raison qu'en la pratiquant l'homme se conforme à la loi qui dirige vers le bien commun les actes de toutes les vertus (1).

Je réponds aux arguments : 1° Si la justice figure dans la même division ou dans la même énumération avec les autres vertus, ce n'est pas en tant qu'elle est une vertu générale, mais bien en tant qu'elle est une vertu spéciale, comme nous aurons à le dire art. 7 et 12.

(1) En distinguant la justice générale de la justice particulière, saint Thomas n'entend pas précisément donner ici la division de la justice; cette division, il la donnera plus tard. Il présente uniquement deux aspects de la même vertu, l'un plus étendu et en même temps plus élevé que l'autre, mais envisageant au fond le même genre de bien, ou un bien de même genre. Il est vrai que le bien commun diffère, sous certains rapports, du bien particulier; et de là la distinction établie par notre saint auteur dans cet article et les articles suivants. Mais la différence entre ces deux biens, objets de la justice, va-t-elle jusqu'à constituer deux espèces

---

consideratum; alio modo, ad alium in communi, secundum scilicet quòd ille qui servit alicui communitati, servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque ergo se potest habere justitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quòd omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est, totius est: unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo, bonum cujuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat justitia. Et secundum hoc, actus omnium virtutum possunt ad justitiam pertinere secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc, justitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 90, art. 2), inde est quòd talis justitia, prædicto modo generalis, dicitur *justitia legalis*, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

Ad primum ergo dicendum, quòd justitia condivitur seu connumeratur aliis virtutibus, non in quantum est generalis, sed in quantum est specialis virtus, ut infrà dicetur (art. 7 et art. 12).

2° La tempérance et la force résident dans l'appétit sensitif, c'est-à-dire dans le concupiscible et l'irascible. Or, de telles puissances appètent seulement certains biens particuliers, le sens ne percevant que les choses particulières; tandis que la justice réside dans l'appétit intellectif comme dans son sujet, et cet appétit peut envisager le bien universel que l'intellect perçoit. Voilà pourquoi la justice peut être une vertu générale, plutôt que la tempérance et la force.

3° Les choses qui nous regardent nous-mêmes peuvent également se rapporter aux autres, quand il s'agit surtout du bien commun. C'est pour cela que la justice légale, ayant pour but le bien commun, peut aussi être appelée une vertu générale : et pour la même raison l'injustice peut être prise pour un péché commun; de là cette parole, I, *Joan*, III, 4 : « Tout péché est une iniquité, » ou une injustice.

ARTICLE VI.

La justice, considérée comme vertu générale, est-elle essentiellement la même chose que toute vertu?

Il paroît que la justice, considérée considérée comme vertu générale, est essentiellement la même chose que toute vertu. 1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, V, 2 : « La vertu et la justice légale sont la même chose en un sens que toute vertu, mais leur être n'est pas le même. » Or, les choses ne différant que par leur être ou d'une manière purement rationnelle, ne diffèrent pas par leur essence. Donc, quant à l'essence, la justice est la même chose que toute vertu.

2° Une vertu quelconque qui n'est pas essentiellement la même chose que

différentes dans cette vertu? C'est ce qu'on pourroit refuser d'admettre comme conséquence, sans repousser aucun des principes posés jusqu'ici, ou à poser dans la suite.

Ad secundum dicendum, quòd temperantia et fortitudo sunt in appetitu sensitivo, id est, in concupiscibili et irascibili. Hujusmodi autem vires sunt appetitivæ quorumdam bonorum particularium, sicut et sensus est particularium cognoscitivus. Sed justitia est sicut in subjecto, in appetitu intellectivo, qui potest esse universalis boni, cujus intellectus est apprehensivus. Et ideo justitia magis potest esse virtus generalis, quam temperantia vel fortitudo.

Ad tertium dicendum, quòd illa quæ sunt ad seipsum, sunt ordinabilia ad alterum, præcipuè quantum ad bonum commune. Unde et justitia legalis secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis : et eadem ratione injustitia potest dici peccatum commune. Unde dicitur I *Joan.*, III, quòd « omne peccatum est iniquitas. »

ARTICULUS VI.

Utrùm justitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd justitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute. Dicit enim Philosophus in V *Ethic.*, (cap. 2, vel 8, ut suprà), quòd « virtus et justitia legalis est eadem omni virtuti; *esse* autem non est idem. » Sed illa quæ differunt solum secundum *esse*, vel secundum rationem, non differunt secundum essentiam. Ergo justitia est idem secundum essentiam cum omni virtute.

2. Præterea, omnis virtus quæ non est idem

(1) De his etiam qu. 60, art. 3, ad 2, et art. 7, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 9, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2; et V *Ethic.*, lect. 2.

toute vertu, doit au moins en être une partie. Or la justice dont nous parlons « n'est pas une partie de la vertu, mais toute vertu, » comme le dit encore le Philosophe au même endroit. Donc la justice, telle qu'on vient de l'entendre, est essentiellement la même chose que toute vertu.

3° Quand une vertu ordonne son acte vers une fin qui lui est supérieure; l'habitude d'où cet acte procède ne change pas d'essence; l'habitude de la tempérance, par exemple, ne change pas dans son essence, alors même qu'elle dirige son acte vers le bien divin. Or, il appartient à la justice légale de rapporter les actes de toutes les vertus à une fin supérieure, c'est-à-dire au bien commun de la société, bien qui l'emporte, comme nous l'avons dit à la suite du Philosophe, sur le bien de l'individu. Donc il paroît que la justice légale est essentiellement la même chose que toute vertu.

4° Tout bien de la partie, a-t-il été dit encore, peut se rapporter au bien du tout; et s'il ne se rapporte pas à cette dernière fin, il semble vain et inutile. Or, ce qui est conforme à la vertu ne sauroit jamais être tel. Donc il paroît qu'il n'est aucun acte de vertu qui ne ressorte de la justice générale, celle-ci ayant toujours pour objet le bien commun. D'où il suit ultérieurement que la justice générale est essentiellement la même chose que toute vertu.

Mais le contraire résulte de ce que dit le Philosophe, *Ethic.*, V, 2: « Beaucoup pratiquent la vertu en ce qui les concerne eux-mêmes, et ne la pratiquent pas en ce qui concerne les autres; » et *Polit.*, III, 4 : « La vertu de l'homme de bien n'est pas absolument la même que celle du bon citoyen. » Or la vertu de ce dernier, c'est la justice générale, laquelle nous ordonne par rapport au bien commun. Donc la justice générale n'est pas la même chose que la vertu commune, et l'une peut exister sans l'autre.

(Conclusion. — Cette justice légale qui par elle-même et à proprement

---

per essentiam cum omni virtute, est pars virtutis. Sed justitia prædicta, ut ibidem Philosophus dicit, « non est pars virtutis, sed tota virtus. » Ergo prædicta justitia est idem essentialiter cum omni virtute.

3. Præterea, per hoc quod aliqua virtus ordinat actum suum ad altiorem finem, non diversificatur secundum essentiam habitus : sicut idem est essentialiter habitus temperantiæ, etiam si actus ejus ordinetur ad bonum divinum. Sed ad justitiam legalem pertinet, quòd actus omnium virtutum ordinentur ad altiorem finem, id est ad bonum commune multitudinis, quod præeminet bono unius singularis personæ (ut dicitur *Ethic.*, I). Ergo videtur quòd justitia legalis essentialiter sit omnis virtus.

4. Præterea, omne bonum partis ordinabile est ad bonum totius. Unde si non ordinetur in illud, videtur esse vanum et frustra. Sed illud quod est secundum virtutem, non potest esse hujusmodi. Ergo videtur quòd nullus actus possit esse alicujus virtutis, qui non pertineat ad justitiam generalem, quæ ordinat in bonum commune. Et sic videtur quòd justitia generalis sit idem in essentia cum omni virtute.

Sed contra est, quòd dicit Philosophus in V *Ethic.*, quòd « multi in propriis quidem possunt virtute uti; in his autem quæ ad alterum sunt, non possunt. » Et in III *Polit.*, dicit, quòd « non est simpliciter eadem virtus boni viri, et boni civis. » Sed virtus boni civis est justitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune. Ergo non est eadem justitia generalis cum virtute communi, sed una potest sine alia haberi.

(Conclusio. — Ea legalis justitia quæ pro

parler envisage le bien commun, est une vertu spéciale, essentiellement distincte des autres vertus, c'est comme cause seulement qu'elle est appelée justice générale; mais si nous appelons justice légale celle dont l'acte peut, d'une certaine façon, se rapporter au bien commun, on pourra dire dans ce sens que la justice légale est, même quant à son essence, la même chose que toute vertu.)

Une chose peut être appelée générale sous un double rapport: par manière de prédicament d'abord, comme quand on dit que le genre animal est commun à l'homme et au cheval, etc. (1); et ce qui est général de cette manière doit essentiellement être la même chose que ce qui est compris dans le genre, puisque le genre constitue l'essence même de l'espèce et rentre dans sa définition. Une chose est encore appelée générale à raison de sa puissance et de sa vertu; ainsi l'est une cause universelle par rapport à tous les effets qu'elle produit, le soleil, par exemple, par rapport à tous les corps sur lesquels il répand sa lumière ou qu'il modifie par sa chaleur; et ce qui est général dans ce sens n'a pas nécessairement la même essence que la chose comprise dans le genre, puisque la cause et l'effet ne sont pas essentiellement la même chose. C'est de cette manière, selon l'explication donnée, que la justice légale est appelée une vertu générale; nous entendons par là qu'elle rapporte à sa propre fin les actes des autres vertus, c'est-à-dire qu'elle leur donne l'impulsion en leur commandant. De même, en effet, que la charité peut être appelée une vertu générale, en tant qu'elle rapporte au bien divin les actes et toutes les vertus; de même ce nom convient-il à la justice légale, en tant que par elle les actes de toutes les vertus se rapportent au bien commun. De même encore que la charité, ayant le bien divin pour objet propre,

(1) Quoique cet exemple donne assez bien à connoître le sens qu'il faut attacher au mot *prédicament*, on peut, si l'on désire en avoir une plus précise, recourir au premier volume de cet ouvrage, où se trouvent expliqués les termes, maintenant inusités, de la philosophie péripatéticienne.

---

priè et per se bonum commune respicit, essentia specialis virtus est à cæteris virtutibus distincta, et causaliter tantum generalis appellatur. Si verò dicamus justitiam legalem virtutem esse cujus actus aliquo modo ad bonum commune ordinatur, secundum eam justitiæ legalis acceptionem, poterit justitia legalis, etiam essentiâ, eadem esse cum qualibet virtute.)

Respondeo dicendum, quòd *generale* dicitur aliquid dupliciter: uno modo, per prædicationem, sicut *animal* est generale ad hominem et equum et ad alia hujusmodi; et hoc modo *generale* oportet quòd sit idem essentialiter cum his ad quæ est *generale*, quia genus pertinet ad essentiam speciei, et cadit in diffinitione ejus. Alio modo dicitur aliquid *generale* secundum virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes suos effectus, ut sol ad omnia corpora quæ illuminantur vel immutantur per virtutem ipsius; et hoc modo *generale* non oportet quòd sit idem in essentia cum his ad quæ est generale, quia non est eadem essentia causæ et effectus. Hoc autem modo, secundum prædicta, justitia legalis dicitur esse virtus generalis, in quantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem; quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim charitas potest dici virtus generalis, in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum: ita etiam justitia legalis, in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo charitas, quæ res-

est une vertu spéciale dans son essence; de même aussi la justice légale, dont l'objet propre est le bien commun, est par là même une vertu spéciale dans son essence. Elle doit principalement résider dans le chef de l'Etat, comme principe architectonique de l'édifice social; elle doit secondairement résider dans les sujets, comme principe d'ordre et d'harmonie (1). Mais on peut donner ce nom de justice légale à une vertu quelconque, en tant qu'elle est rapportée au bien commun par cette même justice, spéciale dans son essence, générale dans son action. Et de cette manière on peut dire que la justice légale est essentiellement la même chose que toute vertu et qu'elle n'en diffère que rationnellement. C'est dans ce sens qu'en parle le Philosophe.

C'est là notre réponse au premier et au second argument.

3° Ainsi interprété, ce raisonnement peut être admis touchant la justice légale, en tant que toute vertu commandée par elle peut recevoir son nom, comme nous venons de le dire.

4° Une vertu quelconque, renfermée dans sa propre essence, ne sauroit rapporter son acte qu'à sa propre fin; et si elle a un rapport avec une fin ultérieure, soit d'une manière permanente, soit dans telle occasion donnée, cela ne vient pas d'elle-même ou de sa nature; il y faut l'action d'une vertu supérieure, pour l'élever à une telle fin. Il est donc nécessaire qu'il y ait une vertu supérieure pouvant coordonner toutes les autres vertus par rapport au bien commun; et c'est là ce que fait la justice légale, ce qui n'empêche pas que dans son essence elle ne diffère de toute vertu.

(1) On doit se souvenir que la même chose a été dite, avec la même image et les mêmes expressions, concernant la vertu de prudence. Saint Thomas admet donc une justice générale, dans le même sens à peu près et pour les mêmes motifs qui lui ont fait admettre une prudence politique. Cette observation, rapprochée de ce qui a été prouvé dans cet article et même dans l'article précédent, achève de distinguer cette justice générale, ou qui a rapport à la communauté, de la justice improprement dite par laquelle on désigne la justification du pécheur, l'état de graces, ou la réunion de toutes les vertus, justice dont il a été question dans une note antérieure.

---

picit bonum divinum ut proprium objectum, justitia est quædam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum. Et sic est in principe principaliter et quasi architectonicè; in subditis autem secundariò, et quasi administrativè. Potest tamen quælibet virtus secundum quod à prædicta virtute, speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici justitia legalis. Et hoc modo loquendi justitia legalis est idem in essentia cum omni virtute, differt autem ratione. Et hoc modo loquitur Philosophus.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quòd etiam illa ratio secundum hunc modum procedit de justitia legali, secundum quòd virtus imperata à justitia legalis dicitur.

Ad quartum dicendum, quòd quælibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis. Quòd autem ordinetur ad ulteriorem finem, sive semper, sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione; sed oportet esse aliam superiorem virtutem à qua in illum finem ordinetur. Et sic oportet esse unam virtutem superiorem quæ ordinet omnes virtutes in bonum commune, quæ est justitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute.

ARTICLE VII.

Outre la justice générale, y a-t-il une justice particulière?

Il paroît qu'il n'y a pas de justice particulière, indépendamment de la justice générale. 1° Dans le domaine de la vertu, tout comme dans celui de la nature, il n'y a rien de superflu. Or, la justice générale règle suffisamment tous les rapports de l'homme avec son prochain. Donc une justice particulière est sans nécessité.

2° L'unité et la pluralité ne diversifient que les espèces des vertus. Or la justice légale règle les rapports mutuels des hommes dans ce qui regarde la société, comme cela résulte clairement de ce que l'on vient de dire. Donc il ne faut pas admettre une autre espèce de justice ayant pour objet de régler les rapports mutuels des hommes, en ce qui regarde les individus.

3° Entre l'individu et la société civile, il y a la société domestique. Si donc, outre la justice générale, il faut admettre une justice particulière, à cause des rapports des individus entre eux, il faudra également admettre une sorte de justice domestique qui coordonne l'homme par rapport au bien de la famille; et c'est ce qui n'a pas lieu. Par conséquent, il n'y a pas de justice particulière en dehors de la justice légale.

Mais saint Jean Chrysostôme expliquant ces paroles, *Matth.* V : « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, » s'exprime ainsi, *Hom.* XV: « Par justice, il faut entendre ici ou bien une vertu universelle ou bien une vertu spéciale opposée à l'avarice. »

ARTICULUS VII.

Utrùm sit aliqua justitia particularis præter justitiam generalem.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit aliqua justitia particularis præter justitiam generalem. In virtutibus enim nihil est superfluum, sicut nec in natura. Sed justitia generalis sufficienter ordinat hominem circa omnia quæ ad alterum sunt. Ergo non est necessaria aliqua justitia particularis.

2. Præterea, *unum* et *multa* non diversificant speciem virtutis. Sed justitia legalis ordinat hominem ad alterum secundum ea quæ ad multitudinem pertinent, ut ex prædictis patet (art. 5 et 6). Ergo non est alia species justitiæ quæ ordinet hominem ad alterum in his quæ pertinent ad unam singularem personam.

3. Præterea, inter unam singularem personam et multitudinem civitatis, media est multitudo domestica. Si ergo est justitia alia particularis per comparationem ad unam personam, præter justitiam generalem; pari ratione debet esse alia justitia œconomica, quæ ordinet hominem ad bonum commune unius familiæ; quod quidem non dicitur. Ergo nec aliqua particularis justitia est præter justitiam legalem.

Sed contra est, quod Chrysostomus, super illud *Matth.*, V : « Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, » dicit (*Homil.*, XV) : « Justitiam autem dicit, vel universalem virtutem, vel particularem, avaritiæ contrariam (2). »

(1) De his etiam infrà, qu. 59, art. 1; ut et 1, 2, qu. 60, art. 3; et V *Ethic.*, lect. 1, 2, et 3.

(2) Vel interrogativè ac majori emphasi : *Quam verò justitiam? An generalem virtutem* (τὴν καθόλου). *An particularem illam* (τὴν μερικὴν), *quæ velut ex adverso avaritiæ collocatur* (τὴν ἀπεναντίας τῇ πλεονεξίᾳ κειμένην), sive *avaritiæ opponitur?*

2° D'après saint Augustin, *Quæst.* LXXXIII, 61, il est quatre vertus de l'ame à l'aide desquelles nous vivons ici-bas d'une vie spirituelle; et ces vertus sont la tempérance, la prudence, la force et la justice; et le saint docteur ajoute que cette quatrième, la justice, se retrouve dans toutes les autres. Donc la justice particulière, l'une des quatre vertus cardinales, n'a pas de matière spéciale.

3° La justice dirige suffisamment l'homme en tout ce qui regarde le prochain. Or, il n'est pas une chose en cette vie qui ne puisse être l'objet d'un rapport semblable. Donc la matière de la justice est générale et non spéciale.

Mais le Philosophe dit, au contraire, *Ethic.*, V, 3, que la justice particulière porte spécialement sur les rapports qui s'établissent dans la vie.

(CONCLUSION. — La justice particulière ayant pour objet de régler les rapports d'un homme avec un autre, il n'y a que les actions extérieures et les choses par lesquelles ces rapports s'établissent, qui soient la matière propre de cette justice.)

Tout ce qui peut être réglé ou rectifié par les lumières de la raison est la matière d'une vertu morale, puisque celle-ci se définit et se caractérise par la droite raison, comme nous le voyons dans le Philosophe, *Ethic.*, II, 6. Or, la raison peut appliquer sa rectitude aux passions intérieures de l'ame, à nos actions extérieures et même aux choses matérielles et sensibles qui sont à l'usage de l'homme. Ici nous considérons dans les actions extérieures et les choses sensibles qui sont l'objet des rapports mutuels des hommes, l'ordre même qui doit régner dans ces rapports (1); et dans les passions intérieures nous voyons la rectitude que l'homme doit

considérés comme tels, rentrent en quelque sorte dans la personnalité du père et du maître. Mais il en est autrement de la femme, dont les droits offrent plus d'égalité avec ceux de l'homme dans la société domestique.

(1) Les choses matérielles, considérées comme objet des rapports mutuels des hommes,

---

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII, quæst. (qu. 61), quòd quatuor sunt animæ virtutes, quibus in hac vita spiritualiter vivitur, scilicet temperantia, prudentia, fortitudo, et justitia; et dicit quòd « quarta est justitia, quæ per omnes diffunditur. » Ergo justitia particularis, quæ est una de quatuor virtutibus cardinalibus, non habet materiam specialem.

3. Præterea, justitia dirigit hominem sufficientur in his quæ sunt ad alterum. Sed per omnia quæ sunt hujus vitæ, homo potest ordinari ad alterum. Ergo materia justitiæ est generalis, et non specialis.

Sed contra est, quòd Philosophus, in V *Ethic.*, (cap. 3, vel 4), ponit justitiam particularem circa ea specialiter quæ pertinent ad communicationem vitæ.

(CONCLUSIO. — Cùm per justitiam particularem homo ad alterum ordinetur, non nisi circa exteriores hominis actiones, et res quibus unus homo alteri coordinatur, ut circa propriam materiam, versatur.)

Respondeo dicendum, quòd omnia quæcumque rectificari possunt per rationem, sunt materia virtutis moralis, quæ diffinitur per rationem rectam, ut patet per Philosophum, in II *Ethic.*, (cap. 6). Possunt autem per rationem rectificari et interiores animæ passiones, et exteriores actiones, et res exteriores quæ in usum hominis veniunt. Sed tamen per exteriores actiones et per res exteriores, quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alterum; secundum autem interiores passiones consideratur

avoir en lui-même. Ainsi donc, comme la justice n'a trait qu'à nos rapports avec le prochain, elle n'embrasse pas tout ce qui fait la matière des vertus morales, elle ne s'applique qu'aux actions et aux choses extérieures, et encore en les envisageant sous un aspect spécial, dans les rapports qu'elles servent à établir d'un homme avec un autre.

Je réponds aux arguments : 1° La justice appartient essentiellement à l'une des puissances de l'ame, où elle réside comme dans son sujet; c'est à la volonté, qui meut par son commandement toutes les autres puissances de l'ame. Ce n'est donc pas d'une manière directe, mais bien par une sorte de participation, qu'elle appartient à ces autres puissances (1).

2° Comme nous l'avons déjà dit I, II, quest. LXI, art. 3 et 4, les vertus cardinales peuvent être envisagées sous un double aspect: d'abord, comme étant des vertus spéciales qui ont leur matière déterminée; puis, comme exprimant certains modes généraux de la vertu. C'est ainsi que l'entend saint Augustin à l'endroit indiqué : «La prudence, dit-il, est la connoissance des choses qu'il faut rechercher ou fuir; la tempérance est la répression des appétits qui nous entraînent vers les plaisirs passagers; la force rend notre ame ferme à l'endroit des peines temporelles; la justice, qui se répand sur les autres, est l'amour de Dieu et du prochain.» Et il faut avouer que cet amour est le principe et la racine de tout ordre entre les hommes.

3° Les passions intérieures, qui forment néanmoins en partie la ma-

sont la matière éloignée de la justice, disent les théologiens thomistiques, et les actions extérieures qui tombent sur ces sortes de choses, sont la matière prochaine de cette même vertu.

(1) Cette réponse peut être complétée par le développement même du sens analogique ou mystique sur lequel repose l'objection. Cette glose paroît avoir été tirée de saint Augustin; elle se trouve dans son commentaire de la *Genèse* dirigé contre les Manichéens, lib. II. On lit quelque chose de semblable dans saint Isidore et dans Raban Maur, qui n'ont probablement fait que reproduire la pensée du grand évêque d'Hippone. Nous la voyons également dans saint Ambroise, traitant du paradis terrestre, cap. III.

Voici comment s'exprime ce Père : « L'Euphrate représente la fécondité et l'abondance de tous les fruits; et en cela, il est comme le symbole de la justice, puisque cette vertu donne à toute ame son aliment. Nulle vertu, en effet, n'a des fruits plus heureux que ceux de la

---

rectificatio hominis in seipso. Et ideo, cùm justitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res, secundum quamdam rationem objecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd justitia pertinet quidem essentialiter ad unam partem animæ, in qua est sicut in subjecto; scilicet ad voluntatem, quæ quidem movet per suum imperium omnes alias animæ partes. Et sic justitia non directè, sed quasi per quamdam redundantiam, ad omnes alias animæ partes pertinet.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 61, art. 3 et 4), virtutes cardinales dupliciter accipiuntur : uno modo, secundùm quòd sunt speciales virtutes habentes determinatas materias; alio modo, secundum quòd significant quosdam generales modos virtutis : et hoc modo loquitur ibi Augustinus, dicit enim quòd « prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum; temperantia est refrænatio cupiditatis ab his quæ temporaliter delectant; fortitudo est firmitas animi adversus ea quæ temporaliter molesta sunt; justitia est quæ per cæteras diffunditur, dilectio Dei et proximi; » quæ scilicet est communis radix totius ordinis ad alterum.

Ad tertium dicendum, quòd passiones inte-

tière de la vertu, ne peuvent pas en elles-mêmes se rapporter au prochain, ceci rentre dans l'essence même de la justice; mais leurs effets consistant dans des actions extérieures, peuvent devenir l'objet de tels rapports; d'où il ne résulte nullement que la matière de la justice soit générale.

ARTICLE IX.

La justice s'applique-t-elle aux passions?

Il paroît que la justice s'applique aux passions. 1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 3 : « La vertu morale porte sur le plaisir et la tristesse. » Or, le plaisir et la tristesse sont des passions, comme nous l'avons établi, en traitant spécialement ce sujet, I, II, quest. XXXI, art. 2, et quest. XXXV, art. 1. Donc la justice, qui est une vertu morale, s'applique aux passions.

2° Par la justice, a-t-il été dit, sont rectifiées les actions qui se rapportent au prochain. Or, les actions de ce genre ne peuvent pas être rectifiées, à moins que les passions ne le soient elles-mêmes; car le désordre des passions rejaillit dans les actes extérieurs : les appétits honteux conduisent l'homme à l'adultère, l'amour excessif de l'argent le précipite dans le vol. Donc, il faut que la justice s'applique aussi aux passions.

3° La justice légale regarde le prochain tout comme la justice particu-

justice; car celle-ci fait que l'on se propose le bien des autres et non le sien; elle fait que l'on néglige ses propres avantages afin de procurer le bien commun.... La raison pour laquelle le parcours des autres fleuves est décrit, tandis qu'on garde le silence sur les lieux arrosés par l'Euphrate, c'est d'abord, à mon avis, parce que son onde est un principe de vie, d'accroissement et de multiplication; c'est ensuite, parce que la prudence est trop souvent accompagnée de la malice, la force, de la colère, la tempérance elle-même, de plusieurs vices conformes ou contraires à cette vertu. Mais là où la justice se trouve, règne l'heureux accord des autres vertus; elle les engendre en quelque sorte et les dirige vers un but plus élevé. » C'est précisément là ce que saint Thomas a dit en parlant de la justice générale; mais cela, comme on vient de le voir, n'empêche ni l'existence, ni le caractère spécial de la justice particulière.

---

riores, quæ sunt pars materiæ moralis, secundum se non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad specialem rationem justitiæ; sed earum effectus sunt ad alterum ordinabiles, scilicet operationes exteriores. Unde non sequitur quòd materia justitiæ sit generalis.

ARTICULUS IX.

Utrùm justitia sit circa passiones.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd justitia sit circa passiones. Dicit enim Philosophus in II *Ethic.*, (cap. 2, vel 3), quòd « circa voluptates et tristitias est moralis virtus. » Voluptas autem, id est, delectatio, et tristitia sunt passiones quædam, ut suprà habitum est, cum de passionibus ageretur (2). Ergo justitia, cum sit virtus moralis, erit circa passiones.

2. Præterea, per justitiam rectificantur operationes quæ sunt ad alterum. Sed operationes hujusmodi rectificari non possunt nisi passiones sint rectificatæ; quia ex inordinatione passionum provenit inordinatio in prædictis operationibus; propter concupiscentiam enim venereorum proceditur ad adulterium; et propter superfluum amorem pecuniæ proceditur ad furtum. Ergo oportet quòd justitia sit circa passiones.

3. Præterea, sicut justitia particularis est ad

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2, ad 2.

(2) Ut ex 1, 2, quantum ad voluptatem vel delectationem nominatim habetur, qu. 31, art. 2; quantum ad tristitiam verò vel dolorem, qu. 35, art. etiam 1.

lière. Or, la justice légale s'applique aux passions; sans cela elle ne s'étendroit pas à toutes les vertus, dont quelques-unes ont évidemment les passions pour objet. Donc la justice s'applique aux passions.

Mais nous avons au contraire vu dans le Philosophe, qu'elle s'applique uniquement aux opérations.

(CONCLUSION. — Les passions intérieures de l'homme n'ayant pas un rapport immédiat avec le prochain, elles ne peuvent être du ressort de la justice, puisque cette vertu a pour objet de régler les rapports mutuels des hommes.)

La vérité de cette thèse éclate de deux côtés : du côté du sujet même de la justice, d'abord, qui est la volonté, dont les passions ne forment pas les mouvements et les actes, les passions étant exclusivement les impressions de l'appétit sensitif. C'est pour cela que la justice ne porte pas sur les passions, comme le font la tempérance et la force, vertus qui résident dans l'irascible et le concupiscible. Cette vérité éclate, en second lieu, du côté de la matière ou de l'objet de la justice; car cette vertu envisage nos rapports avec le prochain, et ces rapports ne s'établissent pas d'une manière immédiate par nos passions intérieures. La justice ne porte donc pas sur les passions.

Je réponds aux arguments : 1° Toute vertu morale n'a pas pour objet et comme pour matière le plaisir ou la tristesse, puisque la force a pour objet la crainte ou l'audace; mais toute vertu morale se rapporte au plaisir ou à la tristesse comme à une conséquence plus ou moins éloignée. Le Philosophe dit, en effet, *Ethic.*, VII, 12 : « Le plaisir ou la tristesse est la fin principale que nous envisageons quand nous prononçons que telle chose est bonne et telle autre mauvaise. » Et de la sorte ces deux sentiments se

---

alterum, ita et justitia legalis. Sed justitia legalis est circa passiones, alioquin non se extenderet ad omnes virtutes, quarum quædam sunt manifestè circa passiones. Ergo justitia est circa passiones.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in V *Ethicor.*, (ut suprà), quòd est circa operationes.

(CONCLUSIO. — Cùm homo per passiones interiores non ordinetur immediate ad alterum, non potest circa eas esse justitia, qua homo ordinatur ad alterum.)

Respondeo dicendum, quòd hujus quæstionis veritas ex duobus apparet : primò quidem, ex ipso subjecto justitiæ, quod est voluntas, cujus motus vel actus non sunt passiones, ut suprà habitum est (1), sed solum motus appetitus sensitivi, *passiones* dicuntur. Et ideo justitia non est circa passiones, sicut temperantia et fortitudo, quæ sunt irascibilis et concupiscibilis, sunt circa passiones. Alio modo, ex parte materiæ; quia justitia est circa ea quæ sunt ad alterum, non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinamur : et ideo justitia circa passiones non est.

Ad primum ergo dicendum, quòd non quilibet virtus moralis est circa voluptates et tristitias, sicut circa materiam, nam fortitudo est circa timores et audacias; sed omnis virtus moralis ordinatur ad delectationem et tristitiam, sicut ad quosdam fines consequentes; quia ut Philosophus dicit in VII *Ethic.* : « Delectatio et tristitia est finis principalis, ad quem respicientes, unumquodque, hoc quidem *malum*, hoc autem *bonum*, dicimus. » Et hoc modo pertinent etiam ad justitiam, « quia non est

(1) Nempe 1, 2, qu. 2, art. 3, quòd passiones ad appetitum sensitivum potiùs quàm ad intellectivum pertineant; et qu. 59, art. 4, quòd non virtus moralis qualiscumque sit circa passiones, et probatur exemplo justitiæ.

retrouvent même dans la justice ; « car celui-là n'est pas juste, qui ne se réjouit pas dans les œuvres de la justice, » est-il dit, *Ethic.*, I, 13 (1).

2° Les opérations extérieures tiennent en quelque sorte le milieu entre les choses placées hors de nous, qui sont la matière de ces opérations, et les passions intérieures, qui en sont comme les principes. Or il arrive parfois qu'il y a défaut sous l'un de ces rapports sans qu'il y en ait sous l'autre ; ainsi, quand on prend le bien d'autrui, non par sentiment de cupidité, mais par le seul désir de nuire ; ou bien encore quand on convoite le bien d'autrui, mais sans avoir la volonté de le ravir. Ainsi donc, rectifier les opérations par rapport aux choses extérieures qui en sont le terme, c'est le devoir de la justice ; et les rectifier par rapport aux passions dont elles tirent leur origine, est une chose qui appartient aux autres vertus morales, puisqu'elles ont les passions pour objet. Il suit de là que la justice nous empêche d'enlever le bien d'autrui, par la raison que c'est là détruire l'égalité ou porter atteinte à l'équité qui doit régner dans les choses extérieures ; la libéralité empêche ce délit en tant qu'il procède d'un amour immodéré des richesses. Mais, comme les opérations extérieures ne sont pas spécifiées par les passions intérieures, et le sont plutôt par les choses placées hors de nous, puisque c'est de l'objet que l'acte tire son espèce, il s'ensuit, rigoureusement parlant, que les opérations extérieures sont plutôt la matière de la justice que des autres vertus morales (2).

3° Le bien commun est la fin de chacune des personnes qui composent la communauté, comme le bien du tout est la fin de chacune des parties. Mais le bien d'un individu n'est pas la fin d'un autre. Voilà pourquoi la

(1) On ne possède pas la justice, dit ailleurs Aristote, parce qu'on aura fait une ou plusieurs actions justes ; mais il faut les faire de la manière que font les hommes justes. Cela veut dire qu'on doit y être poussé par une inclination ou une habitude qui implique toujours une sorte de plaisir.

(2) Sans doute, les dispositions intérieures, soit celles de l'entendement, soit celles de l'appétit, aident beaucoup à la pratique de la justice ; mais elles ne sont pas réglées par cette vertu, elles ne sont pas son objet.

---

justus qui non gaudet justis operationibus, » ut dicitur in I *Ethic.*

Ad secundum dicendum, quòd operationes exteriores mediæ sunt quodammodo inter res exteriores, quæ sunt earum materia, et inter passiones interiores, quæ sunt earum principia. Contingit autem quandoque esse defectum in uno eorum sine hoc quod sit defectus in alio : sicut si aliquis surripiat rem alterius non cupiditate habendi, sed voluntate nocendi ; vel è conversò, si aliquis alterius rem concupiscat, quam tamen surripere non velit. Rectificatio ergo operationum, secundum quòd ad exteriora terminatur, pertinet ad justitiam ; sed rectificatio earum secundum quòd à passionibus oriuntur, pertinet ad alias virtutes morales, quæ sunt circa passiones. Unde surreptionem alienæ rei justitia impedit, in quantum est contra æqualitatem in exterioribus constituendam ; liberalitas verò, in quantum procedit ab immoderata concupiscentia divitiarum. Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis à rebus exterioribus, sicut objectis ; ideo per se loquendo, operationes exteriores magis sunt materia justitiæ, quam aliarum virtutum moralium.

Ad tertium dicendum, quòd bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cujuslibet partium. Bonum autem unius per-

justice légale, ayant pour but le bien commun, peut remonter aux passions intérieures, qui forment à certains égards les dispositions personnelles de l'homme, plutôt que la justice particulière, dont le but, avons-nous dit, est de nous faire respecter le bien de l'individu; et cependant la justice légale agit plus spécialement sur les opérations extérieures des autres vertus, dans ce sens que la loi nous prescrit « d'accomplir des œuvres fortes, des œuvres de tempérance et de douceur, » comme il est dit *Ethic.*, V, 2.

ARTICLE X.

Le milieu qui doit atteindre la justice est-il le milieu réel?

Il paroît que le milieu de la justice n'est pas le milieu de la chose elle-même. 1° La nature du genre doit se retrouver dans toutes les espèces. Or la vertu morale est définie, *Ethic.*, II, 6: « Une habitude élective consistant dans un milieu que la raison détermine par rapport à nous. » Donc la justice consiste dans le milieu de la raison, et non dans celui de la chose.

2° Dans les choses absolument bonnes on ne sauroit concevoir ni excès ni défaut, ni milieu par conséquent, comme on le voit dans les vertus. Or la justice regarde ce qui est absolument un bien, comme il est dit, *Ethic.*, V, 1. Donc le milieu réel ne se rencontre pas dans la justice.

3° Dans les autres vertus on admet le milieu déterminé par la raison, et non celui de la chose elle-même, parce que ce milieu est diversement déterminé suivant la diversité des personnes, « ce qui est beaucoup pour l'une étant quelquefois peu pour l'autre, » *Ethic.*, II. Or ce principe est également observé dans la justice; car on ne punit pas du même châti-

---

sonæ singularis non est finis alterius. Et ideo justitia legalis, quæ ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aliqualiter disponitur in seipso, quam justitia particularis quæ ordinatur ad bonum alterius singularis personæ; quamvis justitia legalis principalius se extendat ad alias virtutes quantum ad exteriores operationes earum, in quantum scilicet præcipit lex « fortia opera facere, et quæ temperati, et quæ mansueti, » ut dicitur in V *Ethic.*, (cap. 2, vel 3, ut suprà).

ARTICULUS X.

Utrùm medium justitiæ sit medium rei.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd medium justitiæ non sit medium rei. Ratio enim generis salvatur in omnibus speciebus. Sed virtus moralis in II *Ethic.*, (cap. 6, vel 7), diffinitur esse « habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos. » Ergo et justitia est medium *rationis*, et non *rei*.

2. Præterea, in his quæ simpliciter sunt bona, non est accipere *superfluum* et *diminutum*, et per consequens nec medium, sicut patet de virtutibus, ut dicitur in II *Ethic.*, (cap. 6, vel 7). Sed justitia est circa simpliciter bona, ut dicitur in V *Ethic.*, (cap. 1). Ergo in justitia non est medium rei.

3. Præterea, in aliis virtutibus ideo dicitur esse medium *rationis* et non *rei*, quia diversimode accipitur per comparationem ad diversas personas; quia « quod uni est multum, alteri est parum, » ut dicitur in II *Ethic.* Sed hoc etiam observatur in justitia; non enim eadem pœna punitur qui percutit principem, et qui

(1) De his etiam 1, 2, qu. 64, art. 2 et 3; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 25, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2; et qu. 1, de virtut., art. 13, ad 7, 12, 13, 17.

ment celui qui frappe le prince et celui qui frappe le particulier. Donc la justice, tout comme les autres vertus, n'observe pas le milieu réel, elle observe le milieu de raison.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Le Philosophe, *Ethic.*, II, 6, assigne le milieu propre à la justice d'après une proportion arithmétique, ce qui est bien le milieu de la chose ou le milieu réel (1).

(CONCLUSION. — Comme la justice porte essentiellement sur les opérations et les choses extérieures, le milieu de cette vertu est celui de la chose elle-même, milieu qui consiste dans une sorte d'égalité proportionnelle entre la chose extérieure et la personne.)

Ainsi que nous l'avons dit ailleurs, I, II, quest. LIX, art. 4, et quest. LX, art. 2, toutes les vertus morales autres que la justice ont principalement pour objet de régler les passions; et l'on ne considère en cela que le bien personnel du sujet même de ces passions, de telle sorte que sa colère et ses désirs se trouvent toujours dans des conditions légitimes. Le milieu de ces vertus n'est donc pas déterminé d'après le rapport d'une chose avec une autre, mais uniquement par rapport à l'homme vertueux. Et c'est pour cela qu'on trouve seulement dans ces vertus le milieu que la raison détermine, et par rapport à nous. Mais la matière de la justice consiste dans l'opération extérieure, en tant que cette opération, ou la chose même qui en est l'objet, se trouve dans un rapport équitable avec une autre personne. Par conséquent, le milieu de la justice consiste dans une sorte d'égalité proportionnelle entre la chose extérieure et notre prochain. Or l'égalité est le milieu réel entre l'excès et le défaut, comme le dit le Philosophe, *Métaph.*, X, 18 et 19. Donc le milieu de la justice est celui de la chose ou le milieu réel.

(1) On verra plus loin, quest. LXI, que cette règle n'est pas sans exception, ou plutôt que ce principe doit être modifié quand il s'agit de la justice distributive. Mais en thèse générale rien n'est plus vrai. Souvenons-nous d'abord, pour bien comprendre l'objet de la démonstra-

---

percutit privatam personam. Ergo etiam justitia non habet medium rei, sed medium *rationis*.

Sed contra est, quòd Philosophus in II *Ethic.*, (cap. 6, vel 7), assignat medium justitiæ secundum proportionalitatem *arithmeticam*, quod est medium *rei*.

(CONCLUSIO. — Cùm justitia versetur circa exteriores operationes et res, medium in ea est medium rei, consistens in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad exteriorem personam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 59, art. 4 et qu. 60, art. 2), aliæ virtutes morales principaliter consistunt circa passiones; quarum rectificatio non attenditur nisi secundum comparationem ad ipsum hominem, cujus sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur et concupiscit prout debet secundum diversas circumstantias. Et ideo medium talium virtutum non accipitur secundum proportionem unius rei ad alteram, sed solum secundum comparationem ad ipsum virtuosum. Et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem quoad nos. Sed materia justitiæ est exterior operatio, secundùm quòd ipsa vel res cujus est usus debitam proportionem habet ad aliam personam. Et ideo medium justitiæ consistit in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad personam exteriorem. Æquale autem est realiter medium inter majus et minus, ut dicitur in X *Metaph.*, (art. 18 et 19). Unde justitia habet medium *rei*.

Je réponds aux arguments : 1° Le milieu dont parle Aristote est en même temps celui de la chose et celui de la raison ; ce qui fait que dans la justice on retrouve la nature de la vertu morale.

2° Quand on dit une chose bonne sans restriction, cela s'entend de deux manières : on peut l'entendre d'abord d'une chose bonne sous tous les rapports, comme le sont les vertus ; et dans les choses qui méritent cette qualification, il n'y a ni milieu ni extrêmes. On peut encore appeler bonne sans restriction une chose qui est bonne de soi ou de sa nature, bien qu'elle puisse devenir mauvaise par l'abus qu'on en fait, comme par exemple, les richesses et les honneurs ; et dans ces sortes de choses on peut distinguer l'excès, le défaut et le milieu, tout cela par rapport aux hommes et suivant l'usage bon ou mauvais qu'ils peuvent en faire. C'est là le bien que la justice envisage.

3° Une injure prend différentes proportions suivant qu'elle s'adresse au prince ou à une personne privée. Aussi faut-il que le châtiment soit lui-même proportionné à ces deux sortes d'injures ; et la diversité qu'elles présentent existe dans la réalité des choses et non pas seulement dans la raison.

ARTICLE XI.

L'acte propre de la justice est-il de rendre à chacun son droit ?

Il paroît que l'acte propre de la justice ne consiste pas à rendre à chacun ce qui lui appartient. 1° Saint Augustin, *De trinit.*, XIV, 9, attribue à la justice l'action de secourir les malheureux. Mais quand nous secourons

tion actuelle, qu'il est un milieu dans lequel la vertu consiste, suivant l'aphorisme des anciens. Ce milieu varie, dans les autres vertus morales, d'après les personnes ou les circonstances. Ce qui seroit de la force chez l'un, ne mériteroit plus ce nom chez un autre ; un homme ne dépasseroit pas les bornes de la tempérance dans tel cas où un autre se rendroit coupable du vice opposé. Il n'en est pas ainsi de la justice : elle atteint le milieu qui lui est propre en rendant exactement ce qui est dû, ni plus ni moins, n'importe les personnes ou les circonstances. Ce milieu est donc déterminé par la chose elle-même. C'est ce que l'auteur va démontrer.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc medium rei est etiam medium *rationis* : et ideo in justitia salvatur ratio virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quòd *bonum simpliciter*, dupliciter dicitur : uno modo, quod est omnibus modis bonum, sicut virtutes sunt bonæ ; et sic in his quæ sunt *bona simpliciter*, non est accipere medium et extrema. Alio modo dicitur aliquid *simpliciter bonum* quia est absolute bonum, scilicet secundum suam naturam consideratum, quamvis per abusum possit fieri malum, sicut patet de divitiis et honoribus. Et in talibus potest accipi *superfluum, diminutum* et *medium*, quantum ad homines, qui possunt eis uti vel benè, vel malè. Et sic circa *simpliciter bona* dicitur esse justitia.

Ad tertium dicendum, quòd injuria illata aliam proportionem habet ad principem, et aliam ad personam privatam. Et ideo oportet aliter adæquare utramque injuriam per vindictam ; quod pertinet ad diversitatem rei, et non solum ad diversitatem rationis.

ARTICULUS XI.

Utrùm actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd actus justitiæ non sit reddere unicuique quod suum est. Augustinus enim XIV *De Trin.*

(1) De his etiam infrà, qu. 68, art. 3 et art. 5 ; et I. part., qu. 21, art. 1 ; et II, *Sent.* dist. 27, art. 3, in corp. et ad 3.

les malheureux nous ne leur donnons pas ce qui leur appartient, nous leur donnons plutôt ce qui est à nous. Donc l'acte de la justice ne consiste pas à rendre à chacun ce qui lui appartient.

2° Cicéron, *De offi.*, I, 20, dit que la bienfaisance, qu'on pourroit également appeler bonté ou libéralité, rentre dans la justice. Or la libéralité consiste à donner de son propre bien aux autres, et non à leur donner ce qui leur appartient. Donc l'acte de la justice n'est pas de rendre à chacun son droit.

3° Il appartient à la justice non-seulement de faire une répartition équitable d'un bien quelconque, mais encore d'empêcher les actions injurieuses ou nuisibles, telles que, l'homicide, l'adultère, etc. Or cette expression, rendre à chacun son droit, ne semble embrasser que la juste répartition des choses. Donc on n'exprime pas suffisamment l'acte de la justice quand on dit qu'elle rend à chacun son droit.

Mais saint Ambroise dit ainsi le contraire, *De offi.*, I, 24: « C'est la justice qui rend à chacun ce qui lui appartient, ne revendique pas ce qui est aux autres, néglige même ses propres avantages pour maintenir l'équité qui s'étend à tous. »

(Conclusion. — L'acte propre de la justice est de rendre à chacun ce qui lui appartient.)

La justice, avons-nous dit, art. 8 et 10, porte sur l'action extérieure comme sur sa matière ou son objet, en tant que cette action elle-même ou la chose sur laquelle on l'exerce, a un rapport avec une autre personne, rapport qui doit être réglé par la justice. Or nous disons qu'une chose appartient à une personne quand l'équité exige qu'elle lui soit accordée. Par conséquent, l'acte propre de la justice est bien de rendre à chacun ce qui lui appartient (1).

(1) On seroit d'abord tenté de voir dans cette thèse une simple confirmation, moins que

---

(cap. 9), attribuit justitiæ subvenire miseris. Sed in subveniendo miseris non tribuimus eis quæ sunt eorum, sed magis quæ sunt nostra. Ergo justitiæ actus non est tribuere unicuique quod suum est.

2. Præterea, Tullius in lib. *De Offic.*, dicit, quod beneficentia, (quam *benignitatem* vel *liberalitatem* appellare licet) ad justitiam pertinet. Sed liberalitatis est de proprio dare alicui, non de eo quod est ejus. Ergo justitiæ actus non est reddere unicuique quod suum est.

3. Præterea, ad justitiam pertinet, non solum res dispensare debito modo, sed etiam injuriosas actiones cohibere, putà homicidia, adulteria, et alia hujusmodi. Sed reddere quod suum est, videtur solum ad dispensationem rerum pertinere. Ergo non sufficienter per hoc notificatur actus justitiæ, quòd dicitur actus ejus esse, « reddere unicuique quod suum est. »

Sed contra est, quòd Ambrosius dicit in I *De Offic.* : « Justitia est quæ unicuique quod suum est tribuit, alienum non vendicat, utilitatem propriam negligit, ut communem æquitatem custodiat. »

(Conclusio. — Proprius justitiæ actus est unicuique quod suum est reddere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 8 et 10), materia justitiæ est operatio exterior, secundum quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personæ, ad quam per justitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse suum unicuique personæ, quod ei secundum proportionis æqualitatem debetur. Et ideo proprius actus justitiæ nihil aliud est quam reddere unicuique quod suum est.

Je réponds aux arguments : 1° La justice étant une vertu cardinale, il faut nécessairement que des vertus secondaires lui soient annexées, telles que la miséricorde, la libéralité et autres vertus semblables, comme on le verra plus tard, quest. LXXX, art. 1. Voilà pourquoi secourir les malheureux, ce qui est du ressort de la miséricorde ou de la piété, et donner avec abondance, ce qui est le propre de la libéralité, sont des choses qu'on peut ramener à la justice, comme à la vertu principale.

De là résulte clairement la réponse au second argument.

3° Suivant l'expression du Philosophe, *Ethic.*, V, tout ce qui dépasse la mesure voulue quand il s'agit de la justice, est appelé par extension *un gain*, de même que ce qui est au-dessous est appelé *un dommage;* et cela parce que la justice trouve sa première application et son exercice le plus commun dans les échanges volontaires des choses, comme les ventes et les achats, où se trouve également l'usage propre et naturel des mots que nous venons de rappeler; et de là on les a transportés à tout ce qui peut faire l'objet de la justice. Ce même raisonnement s'applique à l'expression, *rendre à chacun ce qui lui appartient.*

ARTICLE XII.

La justice a-t-elle la prééminence parmi toutes les vertus morales?

Il paroît que la justice n'a pas la prééminence parmi toutes les vertus morales. 1° Il appartient à la justice, avons-nous dit, de rendre à chacun

cela peut-être, une pure répétition de ce qui a été dit jusqu'ici. Mais il y a des nuances qui ne doivent pas nous échapper, des précisions qu'il faut savoir faire, si l'on aspire à une étude consciencieuse, à une connoissance réelle de la philosophie et de la théologie de saint Thomas. Distinguons dans la justice, comme on peut le faire dans toute vertu, son objet et son acte. Son objet avoit été déterminé, mais non encore son acte. L'un suit naturellement de l'autre, à la vérité; mais l'un n'est pas l'autre. La thèse actuelle avoit donc le droit de figurer dans le développement logique de ce sujet, au moins à titre de corollaire.

Ad primum ergo dicendum, quòd justitiæ, cùm sit virtus cardinalis, quædam aliæ virtutes secundariæ adjunguntur, sicut misericordia, liberalitas, et aliæ hujusmodi virtutes, ut infrà patebit (qu. 80, art. 1). Et ideo subvenire miseris, quod pertinet ad misericordiam sive pietatem, et liberaliter benefacere, quod pertinet ad liberalitatem, per quamdam reductionem attribuitur justitiæ sicut principali virtuti.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in V *Ethic.*, omne superfluum in his quæ ad justitiam pertinent, *lucrum*, extenso nomine, vocatur, sicut et omne quod minus est, vocatur *damnum*. Et hoc ideo, quia justitia prius est exercita, et communius exercitatur in voluntariis commutationibus rerum, putà emptione et venditione, in quibus propriè hæc omnia dicuntur; et exinde derivantur hæc nomina ad omnia circa quæ potest esse justitia. Et eadem ratio est de hoc quod est « reddere unicuique quod suum est. »

ARTICULUS XII.

Utrùm justitia præemineat inter omnes virtutes morales.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd justitia non præemineat inter omnes virtutes morales. Ad justitiam enim pertinet, reddere

(1) De his etiam infrà, qu. 123, art. 12; et qu. 141, art. 8; ut et 1, 2, qu. 66, art. 4; et III, *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2.

son droit. Mais il appartient à la libéralité de donner de son propre bien, ce qui est le fait d'une vertu plus éminente. Donc la libéralité est une vertu supérieure à la justice.

2° Une chose ne peut être ornée que par une autre qui lui est supérieure. Or, suivant le Philosophe, *Ethic.*, IV, 7, la magnanimité est l'ornement de toutes les vertus, et, par conséquent, de la justice. Donc celle-ci est moins noble que la magnanimité.

3° La vertu a pour objet le bien difficile, comme le dit le même auteur, *Ethic.*, II. Or la force a pour objet des choses plus difficiles que la justice, puisqu'elle affronte même le péril de la mort, comme on le voit encore, *Ethic.*, III. Donc la force est plus noble que la justice.

Mais Cicéron dit ainsi le contraire, comme nous l'avons déjà vu, *De offi.*, I : « C'est dans la justice que se trouve la plus grande splendeur de la vertu, elle donne même son nom à l'homme de bien. »

(Conclusion. — La justice, morale ou légale, n'importe, étant une vertu qui règle la volonté dans nos rapports avec le prochain, est par là même la plus élevée de toutes les vertus morales.)

Si nous parlons de la justice légale, il est évident qu'elle est la plus noble de toutes les vertus morales, puisque le bien commun l'emporte sur le bien particulier. C'est là ce qui fait dire au Philosophe, *Ethic.*, V : « La plus belle de toutes les vertus c'est évidemment la justice, ni l'étoile du soir, ni celle du matin ne brillent d'un aussi vif éclat. » Si nous parlons même de la justice particulière, il faut avouer encore qu'elle l'emporte sur les autres vertus morales; et cela pour deux raisons : l'une se prend du côté du sujet, puisque la justice réside dans la plus noble partie de l'ame, c'est-à-dire dans l'appétit raisonnable, ou la volonté, tandis que les autres vertus morales résident dans l'appétit sensitif, auquel appartiennent les passions, qui sont l'objet de ces vertus (1). La seconde se

(1) Il faut néanmoins en excepter la prudence, qui réside, comme nous l'avons vu, dans la

---

alteri quod suum est. Ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare, quod virtuosius est. Ergo liberalitas est major virtus quam justitia.

2. Præterea, nihil ornatur nisi per aliquid dignius se. Sed magnanimitas est ornamentum et justitiæ et omnium virtutum, ut dicitur in IV *Ethic.* Ergo magnanimitas est nobilior quam justitia.

3. Præterea, virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur in II *Ethic.* Sed fortitudo est circa magis difficilia quam justitia, id est, circa pericula mortis, ut dicitur in III *Ethic.* Ergo fortitudo est nobilior justitia.

Sed contra est, quòd Tullius dicit I *De Officiis* (ubi suprà) : « In justitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur. »

(Conclusio. — Cùm justitia tam moralis quam legalis sit virtus existens in voluntate qua ad alterum homo ordinatur, ea est omnium virtutum moralium excellentissima.)

Respondeo dicendum, quòd si loquamur de justitia legali, manifestum est quòd ipsa est præclarior inter omnes virtutes morales, in quantum bonum commune præeminet bono singulari unius personæ. Et secundum hoc Philosophus in V *Ethic.*, dicit, quòd « præclarissima virtutum videtur esse justitia, et neque est hesperus, neque lucifer ita admirabilis. » Sed etiam si loquamur de justitia particulari, præcellit inter alias virtutes morales, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte subjecti; quia scilicet est in nobiliori parte animæ, id est, in appetitu rationali, scilicet in voluntate, aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent

prend du côté de l'objet, le mérite et l'honneur des autres vertus n'ayant de fondement que dans le bien même de l'homme vertueux, tandis que la justice le rend bon vis-à-vis des autres. Et l'on peut dire ainsi, à l'exemple du Philosophe, *Ethic.*, V, que la justice est un bien que nos semblables partagent avec nous. C'est également là ce qui fait dire au même, *Rhétor.* I : « Nécessairement nos vertus les plus grandes sont celles qui sont les plus utiles aux autres, puisque enfin la vertu est une puissance de bien. C'est pour cela qu'on entoure de tant d'honneurs les hommes courageux et les hommes justes; car le courage est utile pendant la guerre, et la justice l'est soit dans la guerre soit dans la paix. »

Je réponds aux arguments : 1° Si la libéralité donne de son propre bien, elle ne le fait que parce qu'elle y voit un autre genre de bien propre à celui qui la pratique, le bien de la vertu. La justice ne fait à la vérité que rendre au prochain ce qui est à lui; mais elle se propose le bien commun. Voilà pourquoi la justice peut être observée à l'égard de tout le monde, tandis que la libéralité ne sauroit s'étendre jusque-là. Disons encore que la libéralité a pour fondement la justice; celle-là donne du sien, celle-ci rend à chacun ce qui lui appartient, ce qui est un devoir antérieur et plus important.

2° Sans doute la magnanimité venant s'ajouter à la justice, en augmente la bonté; mais elle-même, sans la justice, ne seroit pas une véritable vertu.

3° Bien que la force ait pour objet des choses plus difficiles que la justice, cela ne veut pas dire qu'elle se propose un plus grand bien, puisqu'elle n'est utile que dans la guerre, avons-nous dit, tandis que la justice l'est dans la guerre et dans la paix.

partie intellective ou cognitive de l'ame. Aussi la prudence est-elle une vertu en même temps intellectuelle et morale; c'est même à elle à déterminer le milieu des autres vertus de ce dernier genre. Elle a donc, pour ce motif, sinon la supériorité, au moins l'antériorité sur la justice. Mais celle-ci l'emporte par la nature du bien qu'elle se propose, soit d'une manière

---

passiones, quæ sunt materia aliarum virtutum moralium. Secunda ratio sumitur ex parte objecti; nam aliæ virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosi, justitia autem laudatur secundum quòd virtuosus ad alium bene se habet. Et sic justitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in V *Ethic.* Et propter hoc Philosophus dicit in I *Rhet.* : « Necesse est maximas virtutes esse eas quæ sunt aliis utilissimæ; si quidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc et fortes et justos maxime honorant, quoniam fortitudo est utilis aliis in bello, justitia autem et in bello et in pace. »

Ad primum ergo dicendum, quòd liberalitas, etsi de suo det, tamen hoc facit, in quantum in hoc considerat propriæ virtutis bonum. Justitia autem dat alteri quod suum est, quasi considerans bonum commune. Et propterea justitia observatur ad omnes; liberalitas autem ad omnes se extendere non potest. Et iterum liberalitas, quæ de suo dat, supra justitiam fundatur, per quam unicuique quod suum est, tribuitur.

Ad secundum dicendum, quòd magnanimitas quando supervenit justitiæ, auget ejus bonitatem; quæ tamen sine justitia, nec virtutis rationem haberet.

Ad tertium dicendum, quòd fortitudo, etsi consistat circa difficiliora, non tamen est circa meliora; cum sit solum in bello utilis, justitia autem et in pace et in bello, sicut dictum est.

QUESTION LIX.

De l'injustice.

Nous avons à nous occuper maintenant de l'injustice.

Sur ce sujet quatre questions se présentent : 1° L'injustice est-elle un vice spécial? 2° Est-on injuste par cela seul qu'on fait une injustice? 3° Peut-on être volontairement passif de l'injustice? 4° L'injustice est-elle de sa nature un péché mortel?

ARTICLE I.

L'injustice est-elle un vice spécial?

Il paroît que l'injustice n'est pas un vice spécial. 1° Il est écrit, I, *Joan.*, III, 4 : « Tout péché est une iniquité. » Or l'iniquité paroît être la même chose que l'injustice; la justice, en effet, étant une sorte d'égalité, il s'ensuit que l'injustice est la même chose que l'inégalité, c'est-à-dire l'iniquité. Donc l'injustice n'est pas un vice spécial.

2° Aucun péché spécial n'est contraire à toutes les vertus. Or l'injustice est contraire à toutes les vertus; à la chasteté, si on considère l'injustice dans l'adultère; à la douceur, si on la prend dans l'homicide; et il en est de même dans tous les autres cas. Donc elle n'est pas un vice spécial.

3° L'injustice est le contraire de la justice, laquelle réside dans la volonté. Or tout péché réside dans la volonté, comme le dit saint Augustin, *De duab. anim. adv. Man.*, 10. Donc l'injustice n'est pas un péché spécial.

immédiate, soit d'une manière éloignée, ainsi que l'explique ici notre saint auteur. Il nous semble qu'on pourroit à cet égard comparer la prudence à la foi, et la justice à la charité. Il ne seroit pas difficile, croyons-nous, de pousser assez loin cette double comparaison et de la trouver légitime sous plusieurs points de vue.

QUÆSTIO LIX.

De injustitia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de injustitia.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm injustitia sit speciale vitium. 2° Utrùm injusta agere sit proprium injusti. 3° Utrùm aliquis possit injustum pati volens. 4° Utrùm injustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrùm injustitia sit vitium speciale.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd injustitia non sit vitium speciale. Dicitur enim I *Joan.*, III : « Omne peccatum est iniquitas. » Sed iniquitas videtur idem esse quod injustitia, quia justitia est æqualitas quædam : unde injustitia idem videtur esse quod inæqualitas, sive iniquitas. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum opponitur omnibus virtutibus. Sed injustitia opponitur omnibus virtutibus; nam quantum ad adulterium, opponitur castitati; quantum ad homicidium opponitur mansuetudini, et sic de aliis. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

3. Præterea, injustitia justitiæ opponitur, quæ in voluntate est. Sed omne peccatum est in voluntate, ut Augustinus dicit. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

(1) De his etiam suprà, qu. 58, art. 5, ad 3; et infrà, qu. 79, art. 2, ad 3.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. L'injustice est contraire à la justice. Or la justice est une vertu spéciale. Donc l'injustice est un vice spécial.

(CONCLUSION. — L'injustice illégale prise dans son essence est un vice spécial; mais elle est un vice général, si on la considère dans l'intention, parce que l'homme s'achemine vers toute sorte de péchés, du moment qu'il méprise le bien commun.)

Il y a deux sortes d'injustice : l'injustice illégale, ainsi appelée par opposition à la justice légale. Elle est dans son essence un vice spécial, si on la considère relativement à son objet spécial, à savoir, le bien commun, qu'elle méprise; mais si on l'envisage relativement à sa fin, elle est un vice général en ce que le mépris du bien commun peut conduire l'homme à toute espèce de péchés. C'est ainsi que tous les vices par leur opposition avec le bien commun, participent de la nature de l'injustice, qui est comme la source d'où ils dérivent, ainsi que nous l'avons dit en traitant de la justice, quest. LVIII, art. 6. On appelle aussi injustice une certaine disproportion d'individu à individu, disproportion qui vient de ce que l'homme se fait une part trop grande dans les biens, dans les richesses et les honneurs, par exemple, et une part trop foible dans les maux, comme dans les peines et les sacrifices. Prise dans ce sens, l'injustice a une matière spéciale, et elle est un vice particulier opposé à la justice particulière.

Je réponds aux arguments : 1° Comme la justice légale se rapporte au bien commun des hommes, de même la justice divine se rapporte au bien divin en général, auquel répugne un péché quelconque; et c'est en ce sens qu'il est dit : « Tout péché est une iniquité. »

2° L'injustice particulière elle-même est indirectement contraire à toutes les vertus, en ce que les actes extérieurs sont l'objet de la justice, ainsi que des autres vertus morales, quoique de diverses manières; nous l'avons vu, quest. LXVIII, art. 6.

Sed contra est, quòd injustitia justitiæ opponitur. Sed justitia est specialis virtus. Ergo injustitia est speciale vitium.

(CONCLUSIO. — Illegalis injustitia, essentialiter quidem speciale vitium est; secundum intentionem verò generale, quòd per contemptum communis boni possit homo ad omnia peccata deduci.)

Respondeo dicendum, quòd injustitia est duplex : Una quidem illegalis, quæ opponitur legali justitiæ. Et hoc quidem, secundum essentiam, est speciale vitium, in quantum respicit speciale objectum, scilicet bonum commune quod contemnit; sed quantum ad intentionem est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci. Sicut etiam omnia vitia, in quantum repugnant bono communi, injustitiæ habent rationem quasi ab injustitia derivata, sicut et suprà de justitia dictum est (qu. 58, art. 6). Alio modo dicitur injustitia secundum inæqualitatem quamdam ad alterum, prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta divitiis et honoribus, et minus de malis, puta laboribus et damnis; et sic injustitia habet materiam specialem, et est particulare vitium, justitiæ particulari oppositum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut justitia legalis dicitur per comparationem ad bonum commune humanum, ita justitia divina dicitur per comparationem ad bonum divinum, cui repugnat omne peccatum : et secundum hoc, omne peccatum dicitur esse iniquitas.

Ad secundum dicendum, quòd injustitia etiam particularis opponitur indirectè omnibus virtutibus, in quantum scilicet exteriores etiam actus pertinent et ad justitiam et ad alias virtutes morales, licet diversimodè, sicut suprà dictum est (qu. 58, art. 6.)

3° La volonté, ainsi que la raison, embrasse tout ce qui est l'objet de la morale, c'est-à-dire les passions et les opérations extérieures qui ont rapport au prochain. Mais la justice perfectionne la volonté par rapport à ces opérations seulement, et à cela aussi se borne l'injustice (1).

ARTICLE II.

Est-on injuste par cela seul qu'on commet une injustice?

Il paroît qu'on est injuste par cela seul qu'on fait une injustice. 1° Les habitudes se spécifient par leur objet, comme il a été dit quest. L, art. 2. Or le juste est l'objet propre de la justice, et de même l'injuste l'est de l'injustice. Donc l'on doit regarder comme juste celui qui fait une chose juste, et, comme injuste, celui qui fait une chose injuste.

2° D'après le Philosophe, *Ethic.*, V, ceux-là se trompent qui croient qu'il est au pouvoir de l'homme d'embrasser tout-à-coup l'injustice, et que le juste peut commettre une injustice tout comme l'injuste lui-même. Or le Philosophe auroit tort de condamner cette opinion, si l'homme n'étoit pas injuste par cela seul qu'il commet une injustice. Donc il faut regarder comme injuste celui qui commet une injustice.

3° Ce qu'on dit des vertus par rapport à leur acte propre, on le doit dire des vices qui leur sont opposés. Or on dit de celui qui commet un acte contraire à la tempérance, qu'il est intempérant. Donc aussi celui qui fait une injustice est injuste par là même.

(1) Afin de prouver que l'injustice est un vice spécial, caractérisé et déterminé par la vertu même à laquelle il est contraire, l'auteur a surtout écarté, soit dans le corps de l'article, soit dans la réponse aux objections, l'idée vague de cette injustice improprement dite, qui est le contraire de la vertu également considérée d'une manière générale. Le mot *iniquité* par lequel nous désignons, tout comme le faisoient les Latins, un péché quelconque, ne s'appli-

---

Ad tertium dicendum, quòd voluntas, sicut et ratio, se extendit ad materiam totam moralem, scilicet ad passiones, et ad operationes exteriores quæ sunt ad alterum; sed justitia perficit voluntatem solum secundum quòd se extendit ad operationes, quæ sunt ad alterum; et similiter injustitia.

ARTICULUS II.

Utrùm aliquis dicatur injustus ex hoc quòd facit injustum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis dicatur injustus ex hoc quòd facit injustum. Habitus enim specificantur per objecta, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 50, art. 2). Sed proprium objectum justitiæ est *justum*, et proprium objectum injustitiæ est *injustum*. Ergo et justus dicendus est aliquis ex hoc quòd facit *justum*, et injustus ex hoc quòd facit *injustum*.

2. Præterea, Philosophus dicit in V *Ethic.*, falsam esse opinionem quorumdam, qui æstimant in potestate hominis esse, ut statim faciat *justum*; et quòd justus non possit minus facere *injustum*, quàm injustus. Hoc autem non esset, nisi facere injustum esset proprium injusti. Ergo aliquis judicandus est injustus ex hoc quòd facit *injustum*.

3. Præterea, eodem modo se habet omnis virtus ad proprium actum, et eadem ratio est de vitiis oppositis. Sed quicumque facit aliquid *intemperatum*, dicitur intemperatus. Ergo quicumque facit aliquid *injustum*, dicitur injustus.

(1) De his etiam infrà in ista quæst., art. 4, ad 1; et V *Ethic.*, lect. 13; et super *Ps.* XXXVI, in princip.

Mais le Philosophe dit, au contraire, *Ethic.*, V : « Tout homme qui fait une injustice n'est pas pour cela un homme injuste. »

(CONCLUSION. — On est injuste quand on fait une injustice avec intention, de propos délibéré, mais non si on la fait par ignorance ou en cédant à la passion.)

De même que l'objet de la justice est une certaine égalité dans les choses extérieures, de même l'objet de l'injustice est une disproportion dans ces mêmes choses; comme, par exemple, s'il est donné à quelqu'un plus ou moins qu'il ne lui revient. Comme le rapport de l'habitude de l'injustice avec cet objet s'établit au moyen de son acte propre, qui est l'acte injuste, il peut arriver de deux manières que celui qui agit contre la justice ne soit pas pour cela injuste : premièrement, par défaut de relation entre l'objet propre de l'action et l'action elle-même, laquelle se spécifie et se dénomme d'après son objet essentiel, et non d'après son objet accidentel. Or dans les choses qui conduisent à une fin, l'essentiel, c'est ce qu'on se propose; et ce qui est en dehors de l'intention n'est qu'accidentel. C'est pourquoi celui qui fait une chose injuste, sans se la proposer comme telle, qui la fait par ignorance, je suppose, sans avoir conscience de son injustice, celui-là ne fait pas une chose injuste, absolument et formellement parlant, mais seulement par accident et quasi matériellement. Par conséquent, on ne peut pas qualifier d'injuste l'acte qu'il commet alors. Secondement, par défaut de relation entre l'action elle-même et l'habitude; car l'acte injuste peut provenir quelquefois d'une passion, de la colère ou de la concupiscence, par exemple. Mais quand il provient de

queroit qu'à l'injustice, si l'on s'en tenoit au sens étymologique et primordial; et le mot *équité* dont il est composé avec la particule privative, n'a pas été détourné de ce sens. Un des avantages qui résultent de la manière dont saint Thomas traite de semblables sujets, c'est de nous élever au-dessus de ces caprices de l'usage, et de nous prémunir contre les inexactitudes ou les erreurs qui peuvent en être la conséquence.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V *Ethic.*, quòd « aliquis facit injustum, et injustus non est. »

(CONCLUSIO. — Quippiam ex intentione ac electione injustum facere, aliquem injustum reddit, non autem facere *injustum* præter intentionem, vel ex passione.)

Respondeo dicendum, quòd sicut objectum justitiæ est aliquid æquale in rebus exterioribus, ita etiam objectum injustitiæ est aliquid inæquale, prout scilicet alicui attribuitur plus vel minus, quam sibi competat. Ad hoc autem objectum comparatur habitus injustitiæ mediante proprio actu, qui vocatur *injustificatio*. Potest ergo contingere, quòd qui facit *injustum* non est *injustus*, dupliciter : uno modo, propter defectum comparationis ipsius operationis ad proprium objectum; quæ quidem recipit speciem et nomen à per se objecto, non autem ab objecto per accidens. In his autem quæ sunt propter finem, *per se* dicitur aliquid quod est intentum, *per accidens* autem quod est præter intentionem. Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est injustum non intendens *injustum* facere (putà cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se injustum facere) tunc non facit injustum per se et formaliter loquendo, sed solum per accidens et quasi materialiter, faciens id quod est injustum : unde et talis operatio non denominatur *injustificatio*. Alio modo, potest contingere propter defectum comparationis ipsius operationis ad habitum; potest enim *injustificatio* procedere quandoque quidem, ex aliqua passione, putà iræ vel concupiscentiæ; quandoque autem ex electione, quando scilicet ipsa *injustificatio* per se pla-

l'élection de la volonté, c'est-à-dire, quand il est voulu en lui-même, alors il est proprement l'effet de l'habitude, parce que le propre de celui qui agit d'après une habitude, c'est de vouloir en soi ce qui convient à cette habitude. Donc, être injuste, à proprement parler, c'est commettre une injustice avec intention et de propos délibéré, parce que l'homme injuste, c'est celui qui a l'habitude de l'injustice. Mais on peut commettre une injustice sans intention, ou en cédant à une passion, sans qu'on soit pour cela injuste (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'habitude se spécifie d'après son objet formel et absolu, et non d'après son objet accidentel et matériel.

2° Il n'est point facile à tout homme de commettre une injustice, de propos délibéré, et comme un chose qui plaît par elle-même. Cela ne se peut dire que de l'homme qui a l'habitude de l'injustice, d'après le Philosophe lui-même, à l'endroit cité dans l'objection.

3° L'objet de la tempérance n'est pas quelque chose qui existe en dehors de l'homme, comme l'objet de la justice ; il ne peut être pris que relativement à l'homme lui-même. C'est pourquoi ce qui est accidentel et en dehors de l'intention ne peut être appelé tempérance ou intempérance, pas plus dans le sens formel que dans le sens matériel ; et en cela, la justice diffère des autres vertus morales. Mais, quant au rapport de l'action à l'habitude, ce que l'on dit d'une vertu s'applique à toutes les autres.

(1) Tout ce raisonnement est puisé dans un ordre d'idées éminemment philosophiques ; il demande, pour être bien compris, malgré tout ce que l'auteur a pu y mettre de méthode et de clarté, une étude sérieuse et un esprit assez familiarisé avec le travail de l'abstraction métaphysique. Pour désigner le même genre de désordre, il arrive parfois qu'on ait, en français comme en latin, deux mots différents, s'appliquant l'un à l'acte, l'autre à l'habitude, comme *ivresse* et *ivrognerie*. Mais le mot *injuste* est seul pour caractériser des choses si différentes. Il a donc fallu établir ici, d'une part, le rapport de l'habitude avec son objet, et, de l'autre, le rapport de l'acte avec l'habitude elle-même ; car on ne peut pas toujours conclure de l'acte à l'habitude, ni réciproquement.

---

cet ; et tunc propriè procedit ab habitu, quia unicuique habenti aliquem habitum, est secundum se acceptum quod convenit illi habitui. Facere ergo *injustum* ex intentione et electione, est proprium injusti, secundum quòd injustus dicitur qui habet injustitiæ habitum ; sed facere *injustum* præter intentionem vel ex passione, potest aliquis absque habitu injustitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectum per se et formaliter acceptum specificat habitum, non autem prout accipitur materialiter et per accidens.

Ad secundum dicendum, quòd non est facile cuiquam facere *injustum* ex electione, quasi aliquid per se placens, et non propter aliud ; sed hoc proprium est habentis habitum, ut ibidem Philosophus dicit.

Ad tertium dicendum, quòd objectum temperantiæ non est aliquid exterius constitutum, sicut objectum justitiæ ; sed objectum temperantiæ (id est, *temperatum*), accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem. Et ideo quod est per accidens et præter intentionem, non potest dici *temperatum*, nec materialiter nec formaliter, et similiter neque *intemperatum*. Et quantum ad hoc est dissimile in justitia, et in aliis virtutibus moralibus ; sed quantum ad comparationem operationis ad habitum, in omnibus similiter se habet.

ARTICLE III.

Peut-on être volontairement passif de l'injustice ?

Il paroît qu'on peut être volontairement passif de l'injustice. 1° L'injustice est une inégalité, comme nous l'avons dit art. précéd. Or on s'écarte de l'égalité en se faisant tort à soi-même, comme en faisant tort à autrui. On peut, par conséquent, être injuste envers soi comme envers autrui. Mais quiconque se fait injustice à lui-même le fait volontairement. Donc on peut être volontairement passif de l'injustice, et surtout envers soi-même.

2° On n'est puni par la loi civile que parce qu'on a commis une injustice. Or, la loi civile punit ceux qui se détruisent eux-mêmes; car le Philosophe nous apprend, *Ethic.*, V, qu'ils étoient autrefois privés des honneurs de la sépulture. On peut donc se faire injustice à soi-même, et, par conséquent, être volontairement passif de l'injustice.

3° Nul ne peut faire une injustice sans que quelqu'un la subisse. Or il arrive que celui à qui l'injustice est faite y consent, comme quand on lui vend un objet au-dessus de son prix. Donc on peut-être volontairement passif de l'injustice.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, subir et faire une injustice sont deux choses contraires. Or on ne fait pas une injustice sans la vouloir. Donc, par la raison des contraires, on ne la subit qu'en ne la voulant pas.

(Conclusion. — On ne peut, absolument et formellement parlant, faire une injustice qu'autant qu'on le veut, ni la subir que malgré soi; mais par accident et matériellement, on peut faire, sans le vouloir, et souffrir volontairement une chose injuste par elle-même.)

ARTICULUS III.

Utrùm aliquis possit pati injustum, volens.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis possit pati injustum, volens. *Injustum* enim est *inæquale*, ut dictum est (art. 2). Sed aliquis lædendo seipsum, recedit ab æqualitate, sicut et lædendo alium. Ergo aliquis potest sibi ipsi facere injustum, sicut et alteri. Sed quicumque facit sibi *injustum*, volens facit (2). Ergo aliquis volens potest pati *injustum*, maximè à seipso.

2. Præterea, nullus secundum legem civilem punitur, nisi propter hoc quòd facit aliquam injustitiam. Sed illi qui interimunt seipsos, puniuntur secundum leges civitatum, in hoc quòd privabantur antiquitus honore sepulturæ, ut patet per Philosophum in V *Ethic.* Ergo aliquis potest facere sibi ipsi *injustum*: et ita contingit quòd aliquis *injustum* patiatur volens.

3. Præterea, nullus facit *injustum* nisi alicui patienti *injustum*. Sed contingit quòd aliquis faciat *injustum* alicui, hoc volenti; puta si vendat ei rem cariùs quàm valeat. Ergo contingit aliquem volentem aliquid injustum pati.

Sed contra est, quòd *injustum* pati est oppositum ei quod est *injustum* facere. Sed nullus facit *injustum*, nisi volens. Ergo, per oppositum, nullus patitur *injustum* nisi nolens.

(Conclusio.— Injustum per se et formaliter nullus per se facere potest nisi volens, nec pati nisi nolens; potest tamen quis per accidens, et quasi materialiter, id quod de se injustum est, vel facere nolens, vel pati volens.)

(1) De his etiam infrà, qu. 66, art. 4; et V *Ethic.*, lect. 12, 13, 14.

(2) Nisi faciat per accidens et materialiter tantùm, putà cùm ab alio violenter ad seipsum percutiendum impellitur.

Il est de la nature de l'action, qu'elle procède de l'agent, comme il est de la nature de la passion, de provenir d'une cause distincte de son sujet; par conséquent, le même être ne sauroit être à la fois actif et passif sous le même rapport, comme le dit Aristote, *Phys.*, III et VIII. Or le principe propre de l'action humaine, c'est la volonté; d'où il suit que l'homme n'agit, à proprement parler, et dans le sens absolu, que dans ce qu'il fait le voulant bien, et réciproquement, qu'il ne subit, à proprement parler, que ce qu'il subit en ne le voulant pas; et la raison, c'est que, en tant qu'il veut ce qu'il subit, il est principe de lui-même, et que, comme tel, il est plutôt sujet actif que passif. Il faut donc dire qu'absolument et formellement parlant, on ne peut faire une injustice qu'autant qu'on la veut, ni la subir qu'autant qu'on ne la veut pas. Mais accidentellement et matériellement parlant, on peut faire, sans le vouloir, une chose injuste par elle-même, comme celui qui agit sans intention; et la subir volontairement, comme celui qui, de son plein gré, donne à quelqu'un au-delà de ce qui lui est dû (1).

Je réponds aux arguments : 1° Celui qui, de son propre gré, donne à quelqu'un plus qu'il ne lui doit, ne fait pas une injustice et ne s'écarte pas de l'égalité; car l'homme possède par la volonté; et dès lors, la soustraction qui s'opère de son consentement dans son bien, soit qu'il donne, soit qu'on lui prenne, ne change pas l'égalité proportionnelle où il étoit.

2° Une personne peut être considérée sous deux rapports : premièrement, dans son individualité; et, dans ce sens, le tort qu'elle se fait peut bien être un péché d'un autre genre, d'intempérance ou d'imprudence, par exemple, mais non un péché d'injustice, parce que comme la justice

(1) C'est ici, comme on le voit, la raison métaphysique de cet axiome si fréquemment invoqué par les théologiens en matière de justice : « Scienti et volenti non fit injuria. » Le raisonnement de saint Thomas repose sur la distinction qu'il établit entre l'injustice matérielle et l'injustice formelle. L'homme peut bien, de son consentement, souffrir une injustice maté-

---

Respondeo dicendum, quòd actio de sui ratione procedit ab agente; passio autem secundum propriam rationem est ab alio : unde non potest esse idem secundum idem *agens* et *patiens*, ut dicitur in III et VIII *Physic*. Principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas : et ideo illud propriè et per se homo facit, quod volens facit; et è contrario illud propriè homo patitur quod præter voluntatem suam patitur, quia in quantum est volens, principium est ex seipso, et ideo, in quantum est hujusmodi, magis est agens, quàm patiens. Dicendum est ergo quòd *injustum*, per se, et formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati, nisi nolens : per accidens autem et quasi materialiter loquendo, potest aliquis id quod est de se injustum, vel facere nolens (sicut cum quis præter intentionem operatur); vel pati volens, sicut cum aliquis plus alteri dat, sua voluntate, quàm debet.

Ad primum ergo dicendum, quòd cum aliquis sua voluntate dat alicui id quod ei non debet, non facit nec injustitiam, nec inæqualitatem. Homo enim per suam voluntatem possidet res : et ita non est præter suam proportionem si aliquid ei subtrahatur secundum propriam voluntatem, vel à seipso, vel ab alio.

Ad secundum dicendum, quòd aliqua persona singularis potest dupliciter considerari : uno modo secundum se; et sic, si sibi aliquod nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati, puta intemperantiæ vel

se rapporte à autrui, de même aussi l'injustice. Secondement, on peut considérer une personne comme appartenant à la société, dont elle est membre, ou comme appartenant à Dieu, dont elle est la créature et l'image. Sous ce rapport, celui qui se donne la mort se rend coupable d'injustice sans doute, mais contre la société et contre Dieu, et nullement contre lui-même. Et voilà pourquoi le suicide est puni par la loi divine, comme par la loi humaine. C'est ainsi que l'Apôtre dit en parlant du fornicateur, I, *Cor.*, III, 17 : « Si quelqu'un viole le temple de Dieu, Dieu le perdra. »

3° La passion est toujours l'effet d'une action extérieure (1). Or, dans l'injustice, soit qu'on la commette, soit qu'on la souffre, le sens matériel se prend de l'acte extérieur, considéré comme tel, ainsi que nous l'avons dit, art. précéd., tandis que le sens formel et absolu se prend dans la volonté du sujet actif ou passif, d'après ce que nous avons vu également dans ce qui précède. Il faut donc dire que matériellement parlant, toutes les fois qu'un homme fait une injustice, un autre la subit; ce sont deux choses concomittantes. Mais, dans le sens formel, un homme peut faire une injustice avec intention de la commettre, sans qu'il y en ait néanmoins un autre qui la subisse, par là même que celui-ci la subit volontairement. Et, au contraire, un homme peut subir une injustice s'il repousse l'action injuste qu'on lui fait, sans que celui qui en est l'auteur, s'il agit par ignorance, fasse une injustice formelle; son acte n'est que matériellement injuste.

rielle; mais du moment où il consent, il n'y a pas et ne sauroit y avoir d'injustice formelle. Et cela par la raison que la racine première de la propriété, selon la pensée des anciens jurisconsultes, se trouve dans la volonté.

(1) La passion et l'action sont deux choses corrélatives, comme l'auteur l'a très-bien expliqué en traitant des passions en général, dans *la première* partie *de la seconde*.

---

imprudentiæ, non tamen rationem injustitiæ; quia sicut justitia semper est ad alterum, ita et injustitia. Alio modo potest considerari aliquis homo, in quantum est aliquid civitatis, scilicet pars, vel in quantum est aliquid Dei, scilicet creatura et imago; et sic, qui seipsum occidit, injuriam quidem facit, non sibi, sed civitati et Deo : et ideo punitur tam secundum legem divinam, quam secundum legem humanam, sicut et de fornicatore Apostolus dicit : « Si quis templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. »

Ad tertium dicendum, quòd passio est effectus actionis exterioris. In hoc autem quod est facere et pati *injustum*, id quod materiale est, attenditur secundum id quod exterius agitur, prout in se consideratur, ut dictum est (art. 2). Id autem quod est ibi formale et per se, attenditur secundum voluntatem agentis et patientis, ut ex dictis patet. Dicendum est ergo quòd aliquem facere *injustum*, et alium pati *injustum*, materialiter loquendo, semper se concomitantur. Sed si formaliter loquamur, facere aliquis potest *injustum*, intendens *injustum* facere; tamen alius non patietur *injustum*, quia volens patietur. Et e conversò, potest aliquis pati *injustum*, si nolens id quod est injustum patiatur; et tamen ille qui hoc facit ignorans, non facit *injustum* formaliter, sed materialiter tantum.

ARTICLE IV.

Toute injustice est-elle un péché mortel?

Il paroît que toute injustice n'est pas un péché mortel. 1° Le péché véniel est autre que le péché mortel. Or il arrive qu'on ne pèche que véniellement en commettant une injustice; car le Philosophe dit, en parlant de ceux qui font des actions injustes, *Ethic.*, V, 10 : « Les fautes qu'ils commettent sans les connoître, et qui ne doivent être attribuées qu'à leur ignorance, sont des fautes vénielles. » Donc toute injustice n'est pas un péché mortel.

2° Celui qui blesse la justice légèrement, s'écarte peu du milieu dans lequel consiste cette vertu. Or, c'est là une chose qui paroît pouvoir être tolérée, et qui doit être mise au rang des fautes légères, comme on le voit *Ethic.*, II. Toute injustice n'est donc pas un péché mortel.

3° La charité est la mère des vertus; et tout péché qui lui est oppose est mortel. Mais il n'en est pas de même des autres vertus; et tous les péchés qui leur sont opposés ne sont pas mortels. Donc toute injustice n'est pas un péché mortel.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Tout ce qui est contraire à la loi de Dieu est péché mortel. Or quiconque commet une injustice, viole un précepte de la loi de Dieu, parce que cette injustice revient toujours, ou au vol, ou à l'adultère, ou à l'homicide, ou à d'autres crimes de cette gravité, ainsi que nous le verrons quest. LXIV et plus loin. Donc, on pèche mortellement toutes les fois qu'on commet une injustice.

(Conclusion. — L'injustice consistant à léser le prochain et à lui nuire, elle est toujours un péché mortel.)

ARTICULUS IV.

Utrùm quicumque facit injustum, *peccet mortaliter.*

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non quicumque facit *injustum*, peccet mortaliter. Peccatum enim veniale mortali opponitur. Sed quandoque veniale peccatum est, quòd aliquis faciat *injustum*; dicit enim Philosophus in V *Ethic.*, de injusta agentibus loquens : « Quæcumque non solum ignorantes, sed et propter ignorantiam peccant, venialia sunt. » Ergo non quicumque facit *injustum*, mortaliter peccat.

2. Præterea, qui in aliquo parvo injustitiam acit, parum à medio declinat. Sed hoc videtur esse tolerabile, et inter minima malorum computandum, ut patet per Philosophum, in II *Ethic.* Non ergo quicumque facit *injustum*, peccat mortaliter.

3. Præterea, charitas est mater omnium virtutum, ex cujus contrarietate aliquod peccatum dicitur mortale. Sed non omnia peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia. Ergo etiam neque facere *injustum* semper est peccatum mortale.

Sed contra, quidquid est contra legem Dei, est peccatum mortale. Sed quicumque facit *injustum*, facit contra præceptum legis Dei; quia vel reducitur ad furtum, vel ad adulterium, vel ad homicidium, vel ad aliquid hujusmodi, ut ex sequentibus patebit (qu. 64, ac deinceps.) Ergo quicumque facit injustum, peccat mortaliter.

(Conclusio. — Cùm injustitia in alterius læsione et nocumento consistat, injustum quippiam agere, mortale peccatum est.)

(1) De his etiam infrà, qu. 69, art. 1, et qu. 70, art. 4, et qu, 110, art. 3.

Ainsi que nous l'avons dit, I, II quest. LXXII, art. 5, en traitant de la différence des péchés, le péché mortel est celui qui est opposé à la charité, laquelle est la vie de l'ame. Or, tout acte nuisible au prochain répugne de soi à la charité, qui nous porte à lui vouloir du bien. Il est donc évident que l'injustice est, de sa nature même, un péché mortel, puisqu'elle consiste à nuire à nos semblables (1).

Je réponds aux arguments : 1° Cette parole du Philosophe doit s'entendre de l'ignorance du fait, qu'il appelle « ignorance des circonstances particulières, » et qui excuse de péché ; mais elle ne porte point sur l'ignorance du droit, qui ne nous absout nullement. Et en effet, celui qui fait, sans le savoir, une action injuste, ne commet qu'une injustice matérielle, ainsi que nous l'avons vu, art. 2.

2° Celui qui fait une injustice en matière légère, n'atteint pas ce qui constitue l'injustice proprement dite, en ce sens que celui qui en est l'objet, est censé ne pas y être entièrement opposé. Tel est le cas de celui qui vole un fruit ou quelque autre chose de peu de valeur; il est probable que le propriétaire ne se croira pas lésé par cette perte, et qu'il ne s'en offensera point.

3° Les péchés opposés aux autres vertus n'emportent pas un préjudice pour autrui, mais seulement un déréglement dans les passions. Il n'y a donc pas de parité.

(1) On peut se demander, en lisant avec attention cet article, si l'auteur admet dans l'injustice cette légèreté de matière qui constitue le péché véniel, dans le sens ordinaire qu'on attache à cette proposition ; et l'on seroit autorisé à répondre négativement. Il faut bien remarquer à cet égard la manière dont il répond au second argument.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est cùm de differentia peccatorum ageretur (1, 2, qu. 72, art. 5), peccatum mortale est, quod contrariatur charitati, per quam est animæ vita. Omne autem nocumentum alteri illatum, ex se charitati repugnat, quæ movet ad volendum bonum alterius : et ideo, cum injustitia semper consistat in nocumento alterius (1), manifestum est quòd facere *injustum*, ex genere suo est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Philosophi intelligitur de ignorantia *facti*, quam ipse vocat « ignorantiam particularium circumstantiarum, » quæ meretur veniam ; non autem de ignorantia *juris*, quæ non excusat. Qui autem ignorans facit *injustum*, non facit *injustum*, nisi per accidens, ut suprà dictum est (art. 2).

Ad secundum dicendum, quòd ille qui in parvis facit injustitiam, deficit à perfecta ratione ejus quod est *injustum* facere, in quantum potest reputari non esse omnino contra voluntatem ejus qui hoc patitur (2); puta si auferat alicui unum pomum vel aliquid tale, de quo probabile sit quòd ille inde non lædatur, nec ei displiceat.

Ad tertium dicendum, quòd peccata quæ sunt contra alias virtutes, non semper sunt in nocumentum alterius, sed important inordinationem quamdam circa passiones humanas. Unde non est similis ratio.

(1) Si propriè sumatur, ut jam suprà.

(2) Ut expressiùs infrà, qu. 66, art. 6, ad 3, dicetur, cùm agetur de furto ex professo; indeque probabitur quòd mortale peccatum non semper sit.

QUESTION LX.

Du jugement.

Tel est le sujet actuel de notre étude.

Six questions sur ce sujet : 1° Le jugement est-il un acte de la justice? 2° Est-il permis de juger? 3° Peut-on juger sur des soupçons? 4° Doit-on interpréter favorablement les choses douteuses? 5° Le jugement doit-il être rendu conformément aux lois écrites? 6° Le jugement par usurpation est-il mauvais?

ARTICLE I.

Le jugement est-il un acte de la justice?

Il paroît que le jugement n'est pas un acte de la justice. 1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, I, 3 : « Chacun juge bien les choses qu'il connoît; » d'où il suit que le jugement appartient à la puissance intellective. Or, cette puissance est perfectionnée par la prudence. Donc le jugement appartient plutôt à la prudence qu'à la justice, qui existe dans la volonté, comme nous l'avons vu, quest. LVIII, art. 4.

2° L'Apôtre dit, I, *Cor.*, II, 15 : « L'homme spirituel juge toutes choses. » Or ce qui rend l'homme spirituel, c'est surtout la vertu de charité, « qui est répandue dans nos cœurs par l'Esprit saint que nous avons reçu, » selon l'expression du même apôtre, *Rom.*, V, 5. Donc le jugement appartient plutôt à la charité qu'à la justice.

3° Il appartient à chaque vertu de porter un jugement droit sur son propre objet, parce que, d'après le Philosophe, *Ethic.*, III, 6, « l'homme

---

QUÆSTIO LX.

De judicio, in sex articulos divisa.

Postea considerandum est de judicio.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm judicium sit actus justitiæ. 2° Utrùm sit licitum judicare. 3° Utrùm per suspiciones sit judicandum. 4° Utrùm dubia sint in meliorem partem interpretanda. 5° Utrùm judicium semper sit secundum leges scriptas proferendum. 6° Utrùm judicium per usurpationes pervertatur.

ARTICULUS I.

Utrùm judicium sit actus justitiæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd judicium non sit actus justitiæ. Dicit enim Philosophus in I *Ethic.*, quòd « unusquisque bene judicat quæ cognoscit; » et sic judicium ad vim cognoscitivam pertinere videtur. Vis autem cognoscitiva per prudentiam perficitur. Ergo judicium magis pertinet ad prudentiam, quàm ad justitiam, quæ est in voluntate, ut dictum est (qu. 58, art. 4).

2. Præterea, Apostolus dicit I *ad Cor.*, II : « Spiritualis judicat omnia. » Sed hoc maximè efficitur spiritualis per virtutem charitatis, quæ « diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis, » ut dicitur *Rom.*, V. Ergo judicium magis pertinet ad charitatem quàm ad justitiam.

3. Præterea, ad unamquamque virtutem pertinet rectum judicium circa propriam materiam; quia « virtuosus in singulis est regula et men-

(1) De his etiam infrà, qu. 63, art. 4; et *Isai.*, V, lect. 6.

vertueux est sa règle et sa mesure en toutes choses. » Donc, le jugement n'appartient pas plus à la justice qu'aux autres vertus morales.

4° Le jugement paroît n'appartenir qu'aux juges, tandis qu'on trouve dans tous les justes l'acte de la justice. Puis donc qu'il n'y a pas que les juges qui soient justes, il s'ensuit que le jugement n'est pas l'acte propre de la justice.

Mais le contraire résulte de cette parole de l'Ecriture, *Ps.*, XCIII, 15 : « Jusqu'à ce que la justice fasse éclater son jugement (1). »

(Conclusion. — Le jugement étant la détermination de ce qui est juste, il s'ensuit qu'il est l'acte de la justice.)

Le jugement, à proprement parler, désigne l'acte d'un homme exerçant les fonctions de juge. Et, en effet, le mot *judex* est formé de ces deux mots : *jus dicens*, homme qui proclame le droit. Or le droit est l'objet de la justice, comme nous l'avons dit précédemment, ce qui fait que le jugement, dans le sens premier et étymologique de ce mot, exprime la définition ou la détermination du juste ou du droit. De plus, c'est l'effet propre de l'habitude de la vertu, de faire définir exactement les actes vertueux : ainsi, l'homme chaste a la vraie notion de ce qui appartient à la chasteté. C'est pourquoi le jugement, qui implique une notion exacte de ce qui est juste, appartient proprement à la justice; ce qui fait dire au Philosophe, *Ethic.*, V, 4 : « Les hommes ont recours au juge comme à la justice personnifiée. »

Je réponds aux arguments : 1° Le mot jugement, qui, dans son acception première, signifie la détermination vraie du droit en matière de justice, exprime aussi, par extension, cette même détermination en toutes

(1) Quoique ce texte soit diversement entendu par les interprètes des Livres saints et que les traductions françaises de la Vulgate soient elles-mêmes très-différentes, notre saint auteur pouvoit s'autoriser des termes de cette dernière version; il n'est aucun sens qui ne puisse être approprié à sa thèse actuelle. Il y a toujours là une relation établie entre le jugement et la justice, la relation qui existe entre l'acte et l'habitude, entre l'acte vertueux et la vertu

---

sura, » secundum Philosophum in lib. *Ethic.* Non ergo judicium magis pertinet ad justitiam quam ad alias virtutes morales.

4. Præterea, judicium videtur ad solos judices pertinere. Actus autem justitiæ invenitur in omnibus justis. Cùm ergo non soli judices sint justi, videtur quòd judicium non sit actus proprius justitiæ.

Sed contra est, quod in *Psalm.* XCIII, dicitur : « Quoadusque justitia convertatur in judicium. »

(Conclusio. — Cùm judicium ejus quod injustum est, determinatio sit, consequitur etiam judicium esse justitiæ actum.)

Respondeo dicendum, quòd judicium propriè nominat actum judicis, in quantum judex est. Judex autem dicitur quasi *jus dicens*. Jus autem est objectum justitiæ, ut suprà habitum est. Et ideo judicium importat, secundum primam nominis impositionem, diffinitionem vel determinationem *justi* sive *juris*. Quòd autem aliquis bene diffiniat aliquid in operibus virtuosis, propriè procedit ex habitu virtutis : sicut castus rectè determinat ea quæ pertinent ad castitatem. Et ideo judicium, quod importat rectam determinationem ejus quod est justum, propriè pertinet ad justitiam, propter quod Philosophus in V *Ethic.*, dicit, quòd « homines ad judicem confugiunt sicut ad quamdam justitiam animatam. »

Ad primum ergo dicendum, quòd nomen judicii, quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem justorum, ampliatum est ad significandam rectam deter-

choses, spéculatives ou pratiques. Dans quelque sens qu'on la prenne, du reste, il faut deux choses pour un jugement droit : d'abord, la puissance intellectuelle d'où il émane, et, à ce point de vue, le jugement est un acte de la raison, parce qu'il appartient à cette faculté d'énoncer et de définir une chose; ensuite, la disposition qui rend apte à juger conformément à la droite vérité, et, sous ce rapport, le jugement procède de la justice, pour les choses qui se rattachent à cette vertu, comme il procède de la force par les choses qui appartiennent à cette dernière. Ainsi donc le jugement est l'acte de la justice, en tant qu'elle porte à juger selon la droiture; et il est l'acte de la prudence, en tant qu'il émane de cette vertu. C'est pour cela que le bon sens, partie potentielle de la prudence, est appelé *bonne judiciaire*, ainsi que nous l'avons vu quest. LI, art. 3.

2° L'habitude de la charité rend l'homme spirituel capable de bien juger de tout, selon les règles divines; mais c'est par le don de sagesse qu'il détermine son jugement. De même, l'homme juste juge selon les règles du droit, et détermine son jugement au moyen de la vertu de prudence.

3° Les autres vertus ordonnent l'homme en lui-même, tandis que la justice l'ordonne par rapport à autrui, comme il a été dit quest. XXXIII, art. 2. Or, l'homme est maître de ce qui lui appartient; et il ne l'est pas de ce qui appartient à un autre. C'est pourquoi, dans les choses qui relèvent des autres vertus, il suffit du jugement de l'homme vertueux, à prendre le sens du mot *jugement*, dans toute son extension, comme nous l'avons observé dans la réponse au premier argument. Mais dans le choses qui sont du domaine de la justice, il faut de plus le jugement d'un supé-

considérée en elle-même. De plus, le jugement dont il s'agit ici n'est pas un jugement quelconque, prononcé par une personne privée, mais bien un jugement émanant d'une puissance légitime, ayant en même temps le droit et la force d'agir sur les individus entre lesquels le jugement intervient. C'est ainsi qu'il faut également entendre la proposition de saint Thomas, comme on le verra par toute la suite de l'article.

---

minationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis, quàm in practicis. In omnibus tamen ad rectum judicium duo requiruntur : quorum unum est ipsa virtus proferens judicium, et sic judicium est actus rationis; dicere enim vel diffinire aliquid, rationis est. Aliud autem est dispositio judicantis, ex qua habet idoneitatem ad rectè judicandum; et sic in his quæ pertinent ad justitiam, judicium procedit ex justitia : sicut et in his quæ ad fortitudinem pertinent, ex fortitudine. Sic ergo judicium est quidem actus justitiæ sicut inclinantis ad rectè judicandum, prudentiæ autem sicut judicium proferentis. Unde et synesis ad prudentiam pertinens dicitur *bene judicativa*, ut suprà habitum est (qu. 51, art. 3).

Ad secundum dicendum, quòd homo spiritualis ex habitu charitatis habet inclinationem ad rectè judicandum de omnibus secundum regulas divinas, ex quibus judicium, per donum sapientiæ pronuntiat : sicut justus per virtutem prudentiæ pronuntiat judicium, ex regulis juris.

Ad tertium dicendum, quòd aliæ virtutes ordinant hominem in seipso; sed justitia ordinat hominem ad alium, ut ex dictis patet (qu. 38, art. 2). Homo autem est dominus eorum quæ ad ipsum pertinent, non autem est dominus eorum quæ ad alium pertinent. Et ideo in his quæ sunt secundum alias virtutes, non requiritur nisi judicium virtuosi, extenso tamen nomine judicii, ut dictum est ad 1. Sed in his quæ pertinent ad justitiam, requiritur ulterius judicium alicujus superioris, qui utrumque va-

rieur qui puisse citer à son tribunal les deux parties, et s'en rendre maître. Voilà pourquoi le jugement appartient plus spécialement à la justice qu'à une autre vertu.

4° La justice, considérée dans le magistrat, c'est cette vertu même, reine en quelque sorte, statuant et prescrivant ce qui est juste; tandis que, dans les particuliers, elle ne fait qu'exécuter et obéir. C'est pour cela que le jugement qui emporte la détermination de ce qui est juste, appartient à la justice, en tant que cette vertu est d'une manière plus noble dans le magistrat.

ARTICLE II.

Est-il permis de juger?

Il paroît qu'il n'est pas permis de juger. 1° On n'inflige une peine que pour une action illicite. Or, ceux qui jugent sont menacés d'une peine que n'ont pas à redouter ceux qui ne jugent point, selon cette parole, *Matth.*, VII, 1 : « Ne jugez pas pour que vous ne soyez pas jugés. » Il n'est donc pas permis de juger.

2° L'Apôtre dit, *Rom.*, XIV, 4 : « Qui êtes-vous, pour juger le serviteur d'un autre? S'il tombe ou s'il reste debout, cela regarde son maître. » Or Dieu est le maître de tout. Donc il n'est permis à aucun homme de juger.

3° Nul n'est sans péché, d'après ce qui est écrit, I, *Joan.*, I, 8 : « Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes. » Or il est défendu au pécheur de juger, d'après cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, II, 1 : « Vous êtes inexcusables vous tous qui jugez; car

---

leat arguere, et ponere manum suam in ambobus. Et propter hoc judicium specialius pertinet ad justitiam, quàm ad aliquam aliam virtutem.

Ad quartum dicendum, quòd justitia in principe quidem est sicut virtus architectonica (1), quasi imperans et præcipiens quod justum est; in subditis autem est tanquam virtus executiva et ministrans. Et ideo judicium, quod importat diffinitionem *justi*, pertinet ad justitiam, secundum quod est principaliori modo in præsidente.

ARTICULUS II.

Utrùm sit licitum judicare.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd non sit licitum judicare. Non enim infligitur pœna nisi pro illicito. Sed judicantibus imminet pœna, quam non judicantes effugiunt, secundum illud *Matth.*, VII : « Nolite judicare, ut non judicemini. » Ergo judicare est illicitum.

2. Præterea, *Rom.*, XIV, dicitur : « Tu quis es, qui judicas alienum servum? suo domino stat aut cadit. » Dominus autem omnium Deus est. Ergo nulli homini licet judicare.

3. Præterea, nullus homo est sine peccato, secundum illud I *Joan.*, I : « Si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus (3). » Sed peccanti non licet judicare, secundum illud *Rom.*, II : « Inexcusabilis es, ô homo omnis qui judicas. In quo enim alte-

(1) Ex græco ἀρχιτέκτων, seu principali artifice per metaphoram, lib. I *Moral.*, sub finem sicut et VI *Ethic.*, cap. 8, græco-lat., vel cap. 7 in antiquis.

(2) De his etiam infrà, qu. 67, art. 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 48, qu. 1, art. 1; et *ad Rom.*, II, lect. 1; et *ad Rom.*, XIV, lect. 1; et in I *ad Cor.*, IV, lect. 1.

(3) Ut et *Proverb.*, XX, vers. 9 : *Quis potest dicere, mundum est cor meum, purus sum à peccato?*

en jugeant les autres, vous vous condamnez vous-mêmes, puisque vous faites les mêmes choses que vous condamnez. » Donc il n'est permis à personne de juger.

Mais l'Ecriture enseigne le contraire, *Deut.*, XVI, 13 : « Vous établirez des juges et des magistrats à toutes vos portes (1), afin qu'ils jugent le peuple selon l'équité. »

(CONCLUSION. — Le jugement injuste, présomptueux et téméraire est toujours défendu; mais celui qui est un acte de la justice, est certainement licite.)

Le jugement n'est licite qu'autant qu'il est un acte de la justice. Or, d'après ce que nous venons de dire, pour que le jugement soit un acte de la justice, il faut trois choses : premièrement, qu'il soit inspiré par la justice; secondement, qu'il soit porté par une autorité compétente; troisièmement, qu'il soit dicté par une raison suffisamment éclairée. Une de ces conditions manquant, le jugement est vicieux et illicite. Il est tel d'abord, quand il est conçu contre la droiture de la justice; et c'est le jugement pervers et injuste. Il est encore tel quand il porte sur des choses qui ne sont pas de la juridiction du juge; et c'est alors le jugement usurpé. Enfin, il est vicieux et illicite, quand il n'est pas basé sur un motif certain, comme quand on juge des choses douteuses ou inconnues sur de simples conjectures, ce qui constitue le jugement par soupçon ou le jugement téméraire.

Je réponds aux arguments : 1° Le Seigneur défend par ces paroles le

(1) En plusieurs endroits de l'Ecriture il est question des magistrats qui siégeoient aux portes des villes pour rendre la justice au peuple. Le vénérable Bède, expliquant l'un de ces passages qui se trouve dans le livre des *Proverbes*, XXXI, 23, donne ainsi la raison de cet usage : « Chez les anciens les tribunaux étoient établis aux portes des villes, afin que les citoyens qui s'y rendoient trouvassent en entrant des juges toujours prêts à prononcer sur leurs différends, à dissiper leurs incertitudes. On évitoit encore par-là l'impression que pouvoit produire sur l'esprit des simples habitants de la campagne le dangereux aspect du luxe et le mouvement qui régnent dans les cités. On obvioit enfin à l'agitation et au tumulte que pourroient aisément exciter, parmi tant de passions diverses, les ardents antagonismes et les aveugles fureurs qui trop souvent accompagnent ou suivent les procès. »

---

rum judicas, teipsum condemnas; eadem enim agis quæ judicas. » Ergo nullis est licitum judicare.

Sed contra est, quod dicitur *Deut.*, XVI : « Judices et magistros constitues in omnibus portis tuis, ut judicent populum justo judicio. »

(CONCLUSIO. — Injustè, præsumptuosè, ac temerè quippiam judicare, illicitum semper est; id judicium tamen quod est justitiæ actus, procul dubio est licitum.)

Respondeo dicendum, quòd judicium in tantum est licitum in quantum est justitiæ actus. Sicut autem ex prædictis patet, ad hoc quòd judicium sit actus justitiæ, tria requiruntur : primò quidem, ut procedat ex inclinatione justitiæ; secundò, quòd procedat ex auctoritate præsidentis; tertiò, quòd proferatur secundum rectam rationem prudentiæ. Quodcumque autem horum defuerit, judicium erit vitiosum et illicitum. Uno quidem modo, quando est contra rectitudinem justitiæ; et sic dicitur *judicium perversum* vel *injustum*. Alio modo, quando homo judicat de his in quibus non habet auctoritatem; et sic dicitur *judicium usurpatum*. Tertio modo, quando deest certitudo rationis, putà cum aliquis de his judicat quæ sunt dubia vel occulta, propter aliquas leves conjecturas; et sic dicitur *judicium suspiciosum* vel *temerarium*.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus

jugement qui porte sur l'intention ou d'autres choses incertaines; c'est l'interprétation de saint Augustin, *De serm. Dom. in mont.*, II, 18 (1). L'on peut dire encore avec saint Hilaire, *super Matth.*, que le Seigneur nous défend de juger des choses divines, qui, par là même qu'elles sont au-dessus de la portée de l'esprit humain, doivent être crues simplement et sans examen; ou bien, avec saint Chrysostôme, qu'il s'agit là du jugement qui exclut toute bienveillance et est dicté par le ressentiment.

2° Le juge est en quelque sorte le ministre de Dieu. C'est pourquoi, après ces paroles, *Deut.*, I, 16: « Jugez selon la justice, » l'Ecriture ajoute : « parce que c'est le jugement de Dieu que vous rendez. »

3° Quand on est coupable de péchés graves, l'on ne doit pas juger ceux qui se sont rendus coupables de ces mêmes péchés ou d'autres qui sont moindres, comme le dit saint Chrysostôme au sujet de cette parole de saint Mathieu : « Ne jugez pas. » Mais cette interdiction n'est rigoureusement applicable que dans les cas où ces péchés sont publics; car, s'ils sont occultes, et qu'on soit d'office dans la nécessité de juger, on peut, en se pénétrant soi-même de sentiments d'humilité et de crainte, accuser et juger les autres. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *De serm. Dom. in mont.* : « Si nous nous trouvons coupables de la faute que nous avons à condamner dans un autre, gémissons avec lui, et, en l'excitant à mieux faire, excitons-nous nous-mêmes à devenir meilleurs. » L'homme, en condamnant ainsi les autres, ne fait donc pas un acte qui doive être un sujet de condamnation pour lui; il montre seulement qu'il mérite d'être condamné de la même manière, parce qu'il est coupable du même péché, ou d'un autre équivalent.

(1) « En cet endroit, dit le saint docteur, il nous est ordonné d'interpréter dans un sens favorable les actions dont on ne sait dans quel esprit elles ont été faites. » Le sentiment attribué à saint Hilaire se trouve également et d'une manière non moins formelle dans le passage indiqué par notre auteur. Mais celui qu'il attribue à saint Jean Chrysostôme, nous le lisons seulement dans ce commentaire de saint Matthieu que nous avons déjà dit avoir été faussement attribué à ce Père.

---

ibi prohibet judicium temerarium quod est de intentione cordis, vel de aliis incertis, ut Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte*. Vel prohibet ibi judicium de rebus divinis; de quibus, cum sint suprà nos, non debemus judicare, sed simpliciter ea credere, ut Hilarius dicit *super Matthæum*. Vel prohibet judicium quod non fit ex benevolentia, sed ex animi amaritudine, ut Chrysostomus dicit.

Ad secundum dicendum, quòd judex constituitur ut minister Dei. Unde dicitur *Deut.*, I : « Quod justum est, judicate; » et postea subdit : « Quia Dei est judicium. »

Ad tertium dicendum, quòd illi qui sunt in gravibus peccatis, non debent judicare eos qui sunt in eisdem peccatis vel minoribus, ut Chrysostomus dicit super illud *Matth.* : « Nolite judicare. » Et præcipuè hoc est intelligendum, quando illa peccata sunt publica, quia ex eo generatur scandalum in cordibus aliorum; si autem non sunt publica, sed occulta, et necessitas judicandi immineat propter officium, potest cum humilitate et timore vel arguere, vel judicare. Unde Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte* : « Si invenerimus nos in eodem vitio esse, congemiscamus, et ad pariter conandum invitemus. » Nec tamen propter hoc homo sic se ipsum condemnat, ut novum condemnationis meritum sibi acquirat; sed quia condemnans alium, ostendit se similiter condemnabilem esse, propter idem peccatum vel simile.

ARTICLE III.

Le jugement fondé sur le soupçon est-il illicite?

Il paroît que le jugement fondé sur le soupçon n'est pas illicite. 1° Le soupçon paroît être une opinion incertaine touchant quelque chose de mauvais; et le Philosophe dit, en effet, *Ethic.*, VI, 3: « Le soupçon peut se rapporter au vrai et au faux. » Or, l'on ne peut avoir qu'une opinion incertaine sur les choses particulières et contingentes; et, comme le jugement a pour objet les actes humains, qui sont des choses de cette nature, il s'ensuivroit qu'il n'y auroit pas de jugement licite, s'il n'étoit pas permis de juger d'après le soupçon.

2° Le jugement illicite implique une injure faite au prochain. Or le soupçon mauvais consiste dans l'opinion seule, et semble par là même ne pouvoir entrer pour rien dans l'injure qui est faite à quelqu'un. Donc le jugement fondé sur le soupçon n'est pas illicite.

Si ce jugemant est illicite, il est par là même une injustice, puisque le jugement est un acte de la justice, ainsi qu'il a été dit, art. 1. Or l'injustice est toujours, de sa nature même, un péché mortel; nous l'avons vu aussi, quest. LIX, art. 4. Le jugement fondé sur le soupçon seroit donc toujours un péché mortel, s'il étoit illicite. Mais cela est faux, puisqu'au sujet de cette parole de l'Apôtre, I, *Cor.*, IV: « Ne jugez pas avant le temps, » saint Augustin dit: « Nous ne pouvons éviter les soupçons. » D'où il suit que le jugement fondé sur le soupçon n'est pas illicite.

Mais au sujet de cette parole de l'Evangile, *Matth.*, VII: « Ne jugez pas, » saint Chrysostôme dit, au contraire: « Le Seigneur, dans ce précepte, ne défend pas aux chrétiens de reprendre leurs frères pour des motifs de bienveillance; ce qu'il leur défend, c'est de s'enorgueillir de leur propre justice, au point de mépriser les autres, de se haïr et de se condamner entre

---

ARTICULUS III.

Utrùm judicium ex suspicione procedens, sit illicitum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd judicium ex suspicione proeedens, non sit illicitum. Suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo: unde et Philosophus in VI *Ethic.*, ponit quòd « suspicio se habet et ad verum et ad falsum. » Sed de singularibus contingentibus non potest haberi opinio nisi incerta. Cùm ergo judicium humanum sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus et contingentibus, videtur quòd nullum judicium esset licitum, si ex suspicione judicare non liceret.

2. Præterea, per judicium illicitum fit aliqua injuria proximo. Sed suspicio mala in sola opinione hominis consistit; et sic non videtur ad injuriam alterius pertinere. Ergo suspicionis judicium non est illicitum.

3. Præterea, si sit illicitum, oportet quòd ad injustitiam reducatur; quia judicium est actus justitiæ, ut dictum est (art. 1). Sed injustitia ex suo genere semper est peccatum mortale, ut suprà habitum est (qu. 59, art. 4). Ergo suspicionis judicium esset semper peccatum mortale, si esset illicitum. Sed hoc est falsum, quia « suspiciones vitare non possumus, » ut dicit Glossa Augustini super illud I *ad Cor.*, IV: « Nolite ante tempus judicare. » Ergo judicium suspiciosum non videtur esse illicitum.

Sed contra est, quod Chrysostomus super illud *Matth.*, VII: « Nolite judicare, etc., » dicit: « Dominus hoc mandato non prohibet Christianos ex benevolentia alios corripere, sed ne per jactantiam justitiæ suæ Christiani

eux sans autre motif, le plus souvent, que de simples soupçons (1). »

(CONCLUSION. — Le jugement par lequel on condamne quelqu'un sur de simples soupçons, est illicite et constitue un péché mortel; mais on ne pèche que véniellement, lorsque, sur de légers indices, on doute de la probité d'un autre. Toutefois, ce même doute prend de la gravité en raison de la gravité du crime qu'on soupçonne ainsi pour de foibles motifs.)

D'après Cicéron, *De invent.*, II, le soupçon implique une opinion mauvaise, quand il n'a eu que de légers indices pour appui; et l'on peut lui assigner trois causes : Il provient, d'abord, de ce que l'homme qui soupçonne est mauvais lui-même, et alors, dans la conscience qu'il a de sa propre malice, il suppose facilement le mal chez les autres, suivant cette parole de l'Ecriture, *Eccl.*, X, 3 : « L'imprudent qui marche dans sa voie, croit que tous sont insensés, parce qu'il l'est lui-même. » Il provient ensuite de ce qu'on est mal disposé envers les autres; et, en effet, du moment qu'on a du mépris ou de la haine pour quelqu'un, qu'on est irrité contre lui ou qu'on le jalouse, on en conçoit une mauvaise opinion sur les moindres motifs, parce qu'on croit facilement ce qu'on désire. En troisième lieu, il provient de l'expérience; ce qui fait dire au Philosophe, *Reth.*, II, 13 : « Les vieillards sont plus soupçonneux que les autres, parce qu'une longue expérience leur a appris combien les hommes sont défectueux. » Les deux premières causes du soupçon tiennent évidemment à une volonté mauvaise; mais la troisième affoiblit le soupçon dans sa nature même, en ce que l'expérience conduit à la certitude, laquelle est opposée à l'essence du soupçon. Le soupçon est donc toujours mauvais en lui-même jusqu'à un certain point, et il l'est d'autant plus, qu'il est porté à un plus haut degré.

(1) Ce passage est précisément tiré du livre que nous venons de signaler de nouveau dans la note précédente. Mais le sentiment qui s'y trouve exprimé puise un assez grand poids dans sa vérité intrinsèque.

Christianos despiciant, ex solis plerumque suspicionibus odientes cæteros, et condemnantes. »

(CONCLUSIO. — Judicium ex suspicione procedens ad alicujus condemnationem, illicitum et mortale peccatum est; ex levibus tamen indiciis de alterius probitate dubitare, leve est; gravatur tamen æstimatio judicantis ex illius criminis gravitate, quod quis de altero ex levibus suspicatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Tullius dicit (lib. II, *De invent.*) suspicio importat opinionem mali, quando ex levibus indiciis procedit. Et contingit ex tribus : uno quidem modo, ex hoc quòd aliquis in seipso malus est, et ex hoc ipso, quasi conscius suæ malitiæ, faciliter de aliis malum opinatur, secundum illud *Eccles.*, X : « In via stultus ambulans, cùm ipse sit insipiens, omnes stultos æstimat. » Alio modo provenit ex hoc quòd aliquis malè afficitur ad alterum; cùm enim aliquis contemnit vel odit aliquem, aut irascitur, vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de ipso, quia unusquisque faciliter credit quod appetit. Tertiò modo provenit ex longa experientia; unde Philosophus dicit in II *Rhet.* (cap. 13), quòd senes sunt maximè suspiciosi, quia multotiens experti sunt aliorum defectus. » Primæ autem duæ suspicionis causæ manifestè pertinent ad perversitatem affectus; tertia verò causa diminuit rationem suspicionis, in quantum experientia ad certitudinem proficit, quæ est contra rationem suspicionis. Et ideo suspicio vitium quoddam importat; et quanto magis procedit suspicio, tanto magis est vitiosum.

Or on distingue trois degrés dans le soupçon. Le premier, c'est lorsque sur de simples apparences, l'on commence de douter de la bonté de quelqu'un. Jusque là le péché n'est que véniel; c'est un effet de la tentation humaine, dont nous ne sommes jamais exempts dans cette vie, comme le dit la Glose, au sujet de cette parole de l'Apôtre : « Ne jugez pas avant le temps. » Le second degré, c'est lorsque sur de foibles indices, l'on croit positivement à la malice d'un autre. Ici, le péché est mortel, puisque ce jugement implique le mépris du prochain; et la Glose ajoute, en effet, au même endroit : « Il est donc vrai que le soupçon se produit en nous malgré nous-mêmes, parce que nous sommes hommes; mais nous devons défendre à notre pensée d'aller jusqu'au jugement définitif et arrêté. » Enfin, le troisième degré, c'est quand un juge s'appuie sur le soupçon pour condamner quelqu'un. Il y a dans ce cas injustice directe, et par conséquent péché mortel.

Je réponds aux arguments : 1° On peut avoir, touchant les actes humains, non pas une certitude absolue, comme on l'obtient dans les choses susceptibles de démonstration, mais une certitude morale, qui suffit en pareille matière, comme quand un fait est attesté par des témoins dignes de foi.

2° Par cela seul qu'on a une mauvaise opinion de quelqu'un sans motif suffisant, on le méprise sans qu'il le mérite, et c'est par conséquent une injure qu'on lui fait.

3° La justice et l'injustice ayant pour objet les opérations extérieures, comme nous l'avons dit quest. LIX, art. 2, le jugement par soupçon appartient directement à l'injustice, quand il est suivi de l'acte extérieur, et nous avons déjà dit qu'il est alors un péché mortel (1). Mais le jugement

(1) Comme l'objection à laquelle répond ici notre auteur est appuyée sur un mot de saint

---

Est autem triplex gradus suspicionis. Primus quidem gradus est, ut homo ex levibus indiciis de bonitate alicujus dubitare incipiat; et hoc est veniale et leve peccatum; pertinet enim ad tentationem humanam, sine qua vita ista non ducitur, ut habetur in Glossa super illud I *ad Cor.*, IV : « Nolite ante tempus judicare. » Secundus gradus est, cùm aliquis pro certo malitiam alterius æstimat ex levibus indiciis; et hoc, si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, in quantum non est sine contemptu proximi : unde Glossa ibidem subdit : « Et sic ergo suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus; judicia tamen, id est, diffinitivas firmasque sententias, continere debemus. » Tertius gradus est, cùm aliquis judex ex suspicione procedit ad aliquem condemnandum; et hoc directe ad injustitiam pertinet : unde est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundum quòd convenit tali materiæ, putà cum aliquid per idoneos testes probatur.

Ad secundum dicendum, quòd ex hoc ipso quòd aliquis malam opinionem habet de alio sine causa sufficienti, indebitè contemnit ipsum : et ideo injuriatur ei (1).

Ad tertium dicendum, quòd quia justitia et injustitia est circa exteriores operationes (ut dictum est qu. 59, art. 2), tunc judicium suspiciosum directè ad injustitiam pertinet, quando ad actum exteriorem procedit : et tunc est peccatum mortale, ut dictum est. Judicium autem

(1) Seu injuriam ei facit : hinc I *ad Timoth.*, VI, inter peccata mortalia *suspiciones malæ* recensentur; hinc inter notas charitatis, I *ad Cor.*, XIII, quòd *non cogitat malum*, id est,

intérieur n'appartient à la justice qu'autant qu'il se rapporte au jugement extérieur, comme l'acte intérieur à l'action extérieure, la concupiscence à la fornication, la colère à l'homicide.

ARTICLE IV.

Doit-on interpréter favorablement les choses douteuses?

Il paroît qu'on ne doit pas interpréter favorablement les choses douteuses. 1° L'on doit juger de préférence d'après ce qui arrive le plus souvent. Or il arrive le plus souvent que les hommes agissent mal, selon cette parole, *Eccl.* I, 15 : « Le nombre des insensés est infini, » et selon cette autre, *Gen.* VIII, 21 : « Les sens de l'homme sont portés au mal dès sa jeunesse. » Les choses douteuses doivent donc être interprétées en mal plutôt qu'en bien.

Augustin, il est bon de voir le passage entier de ce Père, pour mieux comprendre sa pensée. « Il dépend de nous de ne pas nous laisser tromper par de funestes opinions sur le compte du prochain. Ne pouvant scruter la conscience des hommes, bornons-nous à juger sainement les choses elles-mêmes, à les voir telles qu'elles sont.... Si nous ne désirons que ce qui mérite notre amour, si nous évitons ce qui doit être évité, Dieu nous pardonnera quand nous viendrons par hasard à tomber dans l'erreur concernant les mystères cachés dans la conscience des autres. Cela revient, si je ne me trompe, à cette tentation humaine dont le cours de notre vie ne sauroit être entièrement exempt, et dont parle le grand Apôtre quand il dit, I *Cor.*, X : « N'ayez de tentation que celle qui est purement humaine. » Car qu'y a-t-il de plus naturel à l'homme que de ne pouvoir scruter le cœur humain, et de soupçonner dès-lors tout autre chose que ce qui se passe dans cet abîme? Et cependant, bien que dans ces ténèbres des choses humaines, je veux dire dans cette obscurité qui nous dérobe les pensées du prochain, nous ne puissions guère éviter les soupçons à cause de la fragilité de notre nature, nous devons au moins nous abstenir d'arrêter un jugement.... »

La doctrine de saint Augustin et celle de saint Thomas renferment en principe tout ce que les théologiens ont enseigné depuis concernant le jugement téméraire. Par le mot *jugement*, dans cette dernière expression, on entend communément ou le simple soupçon, ou l'opinion déjà formée, ou le jugement proprement dit, quoiqu'il faille établir entre ces trois choses la distinction posée par notre saint auteur dans le corps de l'article. A ce sujet, ses commentateurs examinent si, dans son sentiment, le soupçon téméraire peut aller jusqu'au mortel, ou s'il est mortel de sa nature. Ceux qui se prononcent pour l'affirmative, tels que Bannès, Sylvius, Médina et Billuart, nous semblent avoir le mieux interprété la pensée du Maître. Ils observent néanmoins, et avec raison, que pour être un péché mortel le soupçon téméraire doit réunir trois conditions : il faut d'abord qu'il soit pleinement délibéré, puis réellement téméraire, qu'il ait enfin un mal grave pour objet.

---

interius pertinet ad justitiam secundum quòd comparatur ad exterius judicium, ut actus interior ad exteriorem, sicut concupiscentia ad fornicationem, et ira ad homicidium.

ARTICULUS IV.

Utrùm dubia sint in meliorem partem interpretanda.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd dubia non sint in meliorem partem interpretanda. Judicium enim magis debet esse de eo quod in pluribus accidit. Sed in pluribus accidit, quòd aliqui malè agant; quia « stultorum infinitus est numerus, » ut dicitur *Eccles.*, I : « Proni enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua, » ut dicitur *Genes.*, VIII. Ergo dubia magis debemus interpretari in malum, quàm in bonum.

ut Chrysostomus, Homil. XXXIII, in eum locum interpretatur, *non modò nihil mali comparat contra illum qui diligitur, sed ne suspicatur quidem.*

2° Saint Augustin dit, *De Doct. Christ.*, I, 2 : « Celui-là vit selon la piété et la justice, qui juge des choses sans passion et sans pencher, ni d'un coté, ni d'un autre. » Donc ce qui est douteux ne doit pas être interprété favorablement.

3° L'homme doit aimer son prochain comme lui-même. Or, dans ce qui le concerne, l'homme doit interpréter dans le sens défavorable ce qui est douteux, selon cette parole, *Job*, IX, 23 : « J'avois des craintes sur toutes mes œuvres. » Il paroît donc qu'on doit interpréter dans le même sens ce qui est douteux à l'égard du prochain.

Mais au sujet de cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, XIV, 3 : « Que celui qui ne mange pas ne juge pas celui qui mange, » la Glose dit, au contraire : « Une chose douteuse doit être interprétée favorablement. »

(Conclusion. — Un signe douteux de malice chez le prochain, nous devons l'interpréter toujours dans le meilleur sens.)

Ainsi que nous l'avons dit, par cela seul qu'on a une mauvaise opinion de quelqu'un, sans qu'elle soit suffisamment motivée, on lui fait injure et on le méprise. Or, nul n'a le droit de mépriser son semblable ou de lui nuire, de quelque manière que ce soit, s'il n'a quelque raison qui l'y autorise. Par conséquent, dès lors que nous n'avons pas de preuves évidentes pour juger quelqu'un mauvais, nous devons le croire bon, en interprétant favorablement les faits douteux qui pourroient témoigner contre lui (1).

(1) En développant et confirmant dans cet article les principes établis dans l'article précédent, saint Thomas nous paroît donner de plus en plus raison à ceux de ses disciples dont nous venons d'exposer le sentiment. S'il ne dit pas formellement que le soupçon ou l'opinion contraire au prochain va jusqu'au mortel (et il n'y auroit plus alors de discussion possible), cela résulte assez clairement de l'ensemble de sa doctrine et de la force même de ses expressions. Il repousse comme une injure faite au prochain l'opinion défavorable conçue sans fondement. Mais il est telle faute grave dont un homme aimeroit mieux être jugé positivement coupable, plutôt que d'être soupçonné de tel crime ou de telle infamie. Or le jugement téméraire proprement dit est défendu *sub gravi*, tout le monde en convient. Pourquoi n'en seroit-il

---

2. Præterea, Augustinus dicit (lib. I, *De doct. Christ.*, cap. 2), quòd « ille piè et justè vivit, qui rerum integer est æstimator, in neutram partem declinando. » Sed ille qui interpretatur in melius quod dubium est, declinat in alteram partem. Ergo hoc non est faciendum.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed circa seipsum homo debet dubia interpretari in pejorem partem, secundum illud *Job*, IX : « Verebar omnia opera mea. » Ergo videtur quòd ea quæ sunt dubia circa proximos, sint in pejorem partem interpretanda.

Sed contra est, quòd *Rom.*, XIV, super illud : « Qui non manducat, manducantem non judicet, » dicit Glossa : « Dubia in meliorem partem sunt interpretanda (1). »

(Conclusio. — Dubia indicia de malitia alterius semper sunt in meliorem partem interpretanda.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, ex hoc ipso quòd aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficienti causa, injuriatur ei et contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere vel nocumentum quodcumque inferre, absque causa cogente. Et ideo ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicujus, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est.

(1) Vel sic, ex Augustino, *De serm. Domini in monte*, lib. II, cap. 18 seu 28 : *Ea quæ dubium est quo animo fiant, in meliorem partem interpretemur*. Hoc est enim quod illis verbis ; *Nolite judicare*, nobis præcipi ait, ut jam indicatum est art. 2, ad 1.

Je réponds aux arguments : 1° Il peut arriver qu'on se trompe plus souvent en interprétant d'une manière favorable. Mais il vaut mieux se tromper souvent en croyant bon un homme mauvais, que de se tromper, ne fût-ce qu'une fois, en jugeant mauvais un homme de bien; car, dans le second cas, on ne fait injure à personne, et il n'en est pas de même dans le premier.

2° Autre est le jugement porté sur les choses, autre celui qu'on porte sur les personnes. Quand nous jugeons d'une chose, il ne peut être question ni d'un bien, ni d'un mal pour la chose elle-même, puisque notre appréciation, quelle qu'elle soit, ne sauroit lui être préjudiciable. Ce jugement ne peut intéresser que nous; il est notre propre bien dans le cas où il est vrai, et notre mal dans le cas où il est faux; car, comme le dit Aristote, *Ethic.*, VI, 2, « le vrai est le bien de l'intellect, et le faux est son mal. » C'est pourquoi l'on doit chercher à juger des choses selon ce qu'elles sont. Au contraire, quand nous jugeons d'une personne, c'est son mal ou son bien à elle que nous avons d'abord en vue, puisque cette personne sera honorée si elle est jugée bonne, et méprisée si elle est jugée mauvaise. Et voilà pourquoi nous devons, dans ce cas, incliner vers le jugement favorable, à moins que nous n'ayons des raisons évidentes pour agir autrement. Quant à l'erreur où nous pouvons tomber en pensant bien de quelqu'un qui est mauvais, elle ne nuit point à notre intellect, pas plus qu'il n'est perfectionné par la connoissance des êtres contingents: elle témoigne plutôt de la bonté de notre cœur.

3° En interprétant une chose, que ce soit en bonne ou mauvaise part, on procède de deux manières : premièrement, par supposition, en quelque sorte; ainsi, quand nous devons employer un remède sur nous

pas de même du soupçon ou de l'opinion? S'il ne faut pas amoindrir les principes, il ne faut pas non plus les exagérer. Sous prétexte que les soupçons défavorables sont défendus, on

---

Ad primum ergo dicendum, quòd potest contingere quòd ille qui in meliorem partem interpretatur, frequentius fallitur. Sed melius est quòd aliquis frequenter fallatur, habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quam quòd rarius fallatur habens malam opinonem de aliquo homine bono; quia ex hoc fit injuria alicui, non autem ex primo.

Ad secundum dicendum, quòd aliud est judicare de rebus, et aliud de hominibus. In judicio enim in quo de rebus judicamus, non attenditur bonum vel malum ex parte ipsius rei de qua judicamus; quia nihil nocet qualitercumque judicemus de ipsa, sed attenditur ibi solum bonum judicantis si vere judicet, vel malum si falso; quia *verum* est bonum intellectus, *falsum* autem est malum ipsius, ut dicitur in VI *Ethic.* (cap. 2): et ideo unusquisque debet niti ad hoc quòd de rebus judicet secundum quod sunt. Sed in judicio quo judicamus de hominibus, præcipuè attenditur bonum et malum ex parte ejus de quo judicatur; qui in hoc ipso honorabilis habetur quòd bonus judicatur, et contemptibilis si judicetur malus. Et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali judicio, quòd hominem judicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. Ipsi autem homini judicanti, falsum judicium quo benè judicat de alio, non pertinet ad malum intellectus ipsius (sicut nec ad ejus perfectionem pertinet secundum se, cognoscere veritatem singularium contingentium), sed magis pertinet ad bonum affectum.

Ad tertium dicendum, quòd interpretari aliquid in deteriorem vel meliorem partem contingit dupliciter: uno modo, per quamdam suppositionem; et sic, cum debemus aliquibus malis adhibere remedium, sive nostris, sive

ou sur un autre, il est plus avantageux, pour en rendre le succès plus sûr, de supposer le mal qu'on veut guérir plus grand qu'il n'est, parce que, le remède qui est efficacecontre un plus grand mal, l'est à plus forte raison contre un mal moindre. Secondement, nous interprétons une chose en bien ou en mal, par la définition que nous en donnons, ou par le jugement que nous en portons. Dans ce sens, lorsque nous jugeons des choses, nous devons chercher à les interpréter, chacune selon ce qu'elle est; mais s'il s'agit de juger des personnes, il faut interpréter favorablement, comme nous venons de le dire.

ARTICLE V.

Doit-on toujours juger d'après les lois écrites?

Il paroît qu'on ne doit pas toujours juger d'après les lois écrites. 1° L'on doit toujours éviter un jugement inique. Or les lois écrites sont quelquefois injustes, suivant cette parole d'*Isaïe*, X, 1 : « Malheur à ceux qui établissent des lois d'iniquité, et dont la main a tracé l'injustice. » Donc on ne doit pas toujours juger d'après les lois écrites.

2° Le jugement porte nécessairement sur les événements particuliers. Or aucune loi écrite ne peut embrasser tous les événements de cette nature, selon la remarque du Philosophe, *Ethic.*, V, 10. Il paroît donc qu'on ne doit pas toujours juger d'après les lois écrites.

3° La lettre de la loi est l'expression de la pensée du législateur. Or il est des cas où le législateur lui-même, s'il étoit présent, jugeroit contrai-

ne devroit pas négliger de prendre les précautions que la prudence nous inspire pour notre bien ou même pour celui des autres. Ainsi le voyageur qui voit venir à lui un homme à mine douteuse, tient ses armes prêtes sans faire la moindre injure à ce dernier, lors même qu'il seroit au fond le plus honnête homme du monde. La maîtresse de maison tient son argent fermé pour éviter aux domestiques ou aux étrangers une tentation dangereuse ; et les parents veillent avec la plus grande sollicitude sur la conduite de leurs enfants.

---

alienis, expedit, ad hoc ut securius medium apponatur, quòd supponatur id quod est deterius; quia remedium quod est efficax contra majus malum, multo magis est efficax contra minus malum. Alio modo, interpretamur aliquid ad bonum vel malum, diffiniendo sive determinando; et sic in rerum judicio debet aliquis niti ad hoc ut interpretetur unumquodque, secundum quod est; in judicio autem personarum, ut interpretetur in melius, sicut dictum est.

ARTICULUS V.

Utrùm sit semper secundum leges scriptas judicandum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd non sit semper secundum leges scriptas judicandum. Semper enim vitandum est injustum judicium. Sed quandoque leges scriptæ continent injustitiam, secundum illud *Isaiæ*, X : « Væ qui condunt leges iniquas, et scribentes injustitias scripserunt. » Ergo non semper est secundum leges scriptas judicandum.

2. Præterea, judicium oportet esse de singularibus eventibus. Sed nulla lex scripta potest omnes singulares eventus comprehendere, ut patet per Philosophum in V *Ethic.* (1). Ergo videtur quòd non semper secundum leges scriptas sit judicandum.

3. Præterea, lex ad hoc scribitur, ut sententia legislatoris manifestetur. Sed quandoque

(1) Æquivalenter saltem tum cap. 10 græco-lat., tum cap. 16 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 16.

rement à la loi. Donc on ne doit pas toujours juger d'après les lois écrites.

Mais saint Augustin, dit au contraire, *De vera relig.*, III : « Nos lois civiles relèvent sans doute du jugement des hommes, puisqu'elles sont instituées par eux, mais, une fois qu'elles sont établies et en vigueur, il n'appartient point aux magistrats de les juger, elles sont au contraire la règle de leurs jugements. »

(CONCLUSION. — Il est nécessaire que tout jugement soit rendu conformément au texte de la loi.)

Ainsi que nous l'avons dit, art. 1, le jugement n'est autre chose que la définition ou détermination de ce qui est juste. Or une chose est juste de deux manières : par sa nature même, ce qui s'appelle le droit naturel, ou bien par une sorte de convention faite entre les hommes, ce qu'on nomme le droit positif, dont nous avons parlé quest. LVII, art. 2. C'est pour formuler ces deux sortes de droit que les lois sont écrites, avec cette différence néanmoins, que la lettre de la loi renferme le droit naturel, sans l'établir, parce qu'il tient sa force de la nature et non de la loi ; tandis qu'elle renferme le droit positif et l'établit à la fois, en lui donnant force d'autorité. C'est pourquoi il est nécessaire qu'un jugement soit rendu conformément au texte de la loi ; il s'écarteroit autrement ou de la justice naturelle, ou de la justice positive.

Je réponds aux arguments : 1° Comme le droit naturel ne tire point sa force de la loi écrite, il ne peut être détruit ni affoibli par elle, parce qu'il n'appartient pas à la volonté de l'homme de changer la nature. Quand donc le texte de la loi exprime quelque chose de contraire au droit naturel, elle est injuste et n'a point force obligative ; car le droit positif ne peut s'exercer que là où il est indifférent, au point de vue du droit

---

contingit quòd si ipse legislator præsens esset, aliter judicaret. Ergo non est semper secundum leges scriptas judicandum.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De vera Relig.* (cap. 3) : « In istis temporalibus legibus, quanquam de his homines judicent cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutæ et firmatæ, non licebit judicibus de ipsis judicare, sed secundum ipsas. »

(CONCLUSIO. — Necessarium est quodvis judicium semper secundum legis scripturam fieri.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), judicium nihil aliud est quam quædam diffinitio vel determinatio ejus quod justum est. Fit autem aliquid *justum* dupliciter : uno modo, ex ipsa natura rei, quod dicitur *jus naturale;* alio modo, ex quodam condicto inter homines, quod dicitur *jus positivum,* ut suprà habitum est (qu. 57, art. 2). Leges autem scribuntur ad utriusque juris declarationem, aliter tamen et aliter. Nam legis scriptura jus quidem naturale continet, sed non instituit ; non enim habet robur ex lege, sed ex natura. Jus autem positivum scriptura legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur. Et ideo necesse est quòd judicium fiat secundum legis scripturam ; alioquin judicium deficeret vel à justo naturali, vel à justo positivo.

Ad primum ergo dicendum, quòd lex scripta sicut non dat robur juri naturali, ita nec potest ejus robur minuere vel auferre ; quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo, si scriptura legis contineat aliquid contra jus naturale, injusta est, nec habet vim obligandi ; ibi enim jus positivum locum habet, ubi quantum ad jus naturale, nihil differt utrum

naturel, qu'on agisse d'une manière ou d'une autre, comme nous l'avons vu quest. LVII, art. 2. Il faut même dire alors que ce n'est plus une formule, mais une altération de la loi; nous l'avons également vu quest. XCV, art. 2. Par conséquent, on ne doit pas s'y conformer dans les jugements.

2° Les lois injustes sont toujours ou presque toujours contraires par elles-mêmes au droit naturel, et les lois même formulées d'après les principes de la justice peuvent être défectueuses en certains cas; on iroit alors contre le droit naturel en les observant. Il ne faut donc pas, quand ces cas se présentent, juger d'après la lettre de la loi, mais l'on doit consulter l'équité, que le législateur a eue en vue; c'est ce qui fait dire au juriste Modestin, *Resp.* VIII: « Les lois sont établies pour le bien des hommes. Les tourner contre eux en les interprétant durement et dans le sens de la sévérité, ce seroit aller contre tous les principes du droit, et méconnoître la bienveillance qui est le fonds même de l'équité. » Dans les cas de cette nature, le législateur jugeroit autrement; et il les auroit déterminés dans sa loi s'il avoit pu les supposer.

3° Ce que nous venons de dire répond clairement au troisième argument.

ARTICLE VI.

Un jugement est-il mauvais dès lors qu'il est porté par usurpation?

Il paroît qu'un jugement n'est pas mauvais par la raison qu'on en usurpe le droit. 1° La justice est en quelque sorte la vérité pratique. Or il n'importe point à la vérité qui ce soit qui la proclame, et elle doit être acceptée d'où qu'elle vienne. Donc il n'importe pas non plus à la justice qui que ce soit qui détermine ce qui est juste, puisque c'est là l'essence du jugement.

---

sic vel aliter fiat, sicut suprà habitum est (qu. 57, art. 2). Et ideo nec tales scripturæ leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 95, art. 2). Et ideo secundum eas non est judicandum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut leges iniquæ secundum se contrariantur juri naturali, vel semper, vel ut in pluribus, etiam leges quæ sunt rectè positæ, in aliquibus casibus deficiunt, in quibus si servarentur, essent contra jus naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis judicandum, sed recurrendum ad æquitatem, quam intendit legislator. Unde jurisperitus dicit (1): « Nulla ratio juris, aut æquitatis benignitas patitur ut quæ salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem. » Et in talibus etiam legislator judicaret, et, si considerasset, lege determinasset.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICULUS VI.

Utrùm judicium per usurpationem reddatur perversum.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd judicium per usurpationem non reddatur perversum. Justitia enim est rectitudo quædam in agendis. Sed nihil deperit veritati à quocumque dicatur, sed à quocumque est accipienda. Ergo etiam nihil deperit justitiæ, quocumque justum determinetur: quod pertinet ad rationem judicii.

(1) Modestinus nimirum in *Responsis*, lib. VIII, ex quo refertur in ff. (hoc est *Digestis*), lib. I, tit. *De legibus* (vel tit. III), lege 25.

2° Il appartient au jugement de punir les fautes. Or des hommes sont loués dans l'Ecriture pour avoir puni certaines fautes, bien qu'ils n'eussent pas autorité sur les coupables : tels, Moïse, qui mit à mort un Egyptien, *Exod.*, II; et Phinées, fils d'Eléazar, qui tua Zambri, fils de Salumi, *Num.*, XXV, dont il est écrit, *Ps.*, CV : « son zèle lui a été imputé à justice. » Donc l'usurpation du jugement n'est pas entachée d'injustice.

3° La puissance spirituelle se distingue de la puissance temporelle. Or l'on voit quelquefois les prélats, en qui réside la puissance spirituelle, s'immiscer dans les affaires qui sont du domaine de la puissance séculière. Donc le jugement usurpé n'est pas illicite.

4° Si l'autorité est une condition nécessaire pour un bon jugement, la justice et la science dans le juge le sont tout aussi bien, d'après ce que nous avons vu art. 2. Or l'on ne regarde point comme injuste le jugement rendu par un homme qui n'a pas l'habitude de la justice ou la science du droit. Donc le jugement usurpé, où l'autorité fait défaut, n'est pas non plus toujours injuste.

Mais le contraire résulte de cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, XIV, 4 : « Qui êtes-vous pour juger un serviteur qui n'est pas le vôtre ? »

(Conclusion. — Comme c'est une injustice de forcer un homme à observer une loi qui n'est pas sanctionnée par l'autorité publique, de même c'est un péché mortel de juger quelqu'un sans avoir autorité pour cela, c'est-à-dire en usurpant le pouvoir de juger.)

Ainsi que nous l'avons dit art. précédent, un jugement doit être rendu conformément aux lois écrites; et dès lors, celui qui le prononce, interprète en quelque sorte la lettre de la loi par l'application qu'il en fait aux cas particuliers. Et comme c'est en vertu de la même autorité que la loi est appliquée et qu'elle est établie, il s'ensuit que, de même qu'on ne peut établir une loi sans l'autorité publique, de même aussi, il ne peut y

---

2. Præterea, peccata puniri ad judicium pertinet. Sed aliqui laudabiliter leguntur peccata punisse, qui tamen auctoritatem non habebant super illos quos puniebant : sicut Moyses occidendo Ægyptium, ut habetur *Exod.*, II, et Phinees filius Eleazari, Zambri filium Salumi, ut legitur *Num.*, XXV, et « reputatum est ei ad justitiam, » ut dicitur in *Psalmo* CV. Ergo usurpatio judicii non pertinet ad injustitiam.

3. Præterea, potestas spiritualis distinguitur à temporali. Sed quandoque prælati habentes spiritualem potestatem, intromittunt se de his quæ pertinent ad sæcularem potestatem. Ergo usurpatum judicium non est illicitum.

4. Præterea, sicut ad rectè judicandum requiritur auctoritas, ita etiam et justitia judicantis et scientia, ut ex supradictis patet (art. 2). Sed non dicitur judicium esse injustum, si aliquis judicet non habens habitum justitiæ, vel non habens scientiam juris. Ergo etiam neque judicium usurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, semper erit injustum.

Sed contra est, quòd dicitur *Rom.*, XIV : « Tu quis es, qui judicas alienum servum? »

(Conclusio. — Sicut cogens aliquem ad aliquam legem non publica auctoritate sancitam servandam, injustè facit, ita quis alium judicans non habens auctoritatem, vel usurpando sibi judicandi potestatem, graviter peccat.)

Respondeo dicendum, quòd cum judicium sit ferendum secundum leges scriptas, ut dictum est (art. 5), ille qui judicium fert, legis dictum quodammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Cum autem ejusdem auctoritatis sit legem interpretari, et legem

avoir de jugement rendu sans cette même autorité; et cette autorité s'étend sur tous ceux qui sont soumis à un mêmegouvernement. Par conséquent, comme il seroit injuste de forcer un homme à observer une loi non sanctionnée par l'autorité publique, il est également injuste de le forcer à subir un jugement rendu en dehors de cette autorité (1).

Je réponds aux arguments : 1° La proclamation de la vérité n'emporte point une contrainte qui la fasse accepter, et il est libre à chacun de l'embrasser ou de la rejeter à son gré; tandis que le jugement emporte par lui-même une certaine coaction. C'est pourquoi un jugement rendu par quelqu'un qui n'est pas revêtu de l'autorité publique, est un jugement injuste.

2° Il paroît que Moïse, en tuant l'Egyptien, agit par une inspiration divine, et qu'il fut ainsi autorisé à cet acte; c'est ce qu'on peut conclure de ces paroles des actes des Apôtres, VII, 24 : « Moïse pensoit, en tuant l'Egyptien, faire comprendre à ses frères que le Seigneur se serviroit de son bras pour délivrer Israël. » On peut dire aussi que Moïse donna la mort à l'Egyptien en usant du droit de légitime défense contre un injuste agresseur; interprétation que favorise cette parole de saint Ambroise, *De off.*, I, 36 : « Celui qui, pouvant repousser l'injure dont son compagnon est menacé, ne le fait pas, est aussi coupable que l'auteur même de l'injure ; » et il cite l'exemple de Moïse à l'appui de son assertion. Ou bien on peut dire encore avec saint Augustin, *Sup. Exod.*, quæst. 2 : « comme une terre, avant d'avoir reçu de bonnes semences, passe néanmoins pour

(1) Arracher un homme à ses juges naturels, le soumettre à une juridiction exceptionnelle, le condamner en vertu des lois auxquelles il n'est pas soumis; constituer, après la victoire, des tribunaux où les ennemis de la veille deviennent les accusés du lendemain, autant d'abus fort communs assurément dans des temps de révolution, mais contre lesquels s'élève toujours, avec plus ou moins d'énergie, la conscience publique. Ici nous voyons la raison de ces généreuses résistances ou de ces vives protestations, que l'injustice triomphante peut bien un

---

condere, sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec judicium ferri potest nisi publica auctoritate, quæ quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur. Et ideo, sicut injustum esset ut aliquis constringeret alium ad legem servandam, quæ non esset publica auctoritate sancita, etiam injustum est si quis compellat aliquem ferre judicium, quod publica auctoritate non fertur.

Ad primum ergo dicendum, quòd pronuntiatio veritatis non importat compulsionem ad hoc quòd suscipiatur; sed liberum est unicuique eam recipere, vel non recipere prout vult. Sed judicium importat quamdam impulsionem. Et ideo injustum est quòd aliquis judicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.

Ad secundum dicendum, quòd Moyses videtur Ægyptium occidisse, quasi ex inspiratione divina auctoritatem adeptus (1), ut videtur per hoc quod dicitur *Actuum*, VII, quòd « percusso Ægyptio æstimabat Moyses intelligere fratres suos quoniam Dominus per manum ipsius daret salutem Israel. » Vel potest dici quòd Moyses occidit Ægyptium defendendo eum qui injuriam patiebatur, cum moderamine inculpatæ tutelæ. Unde Ambrosius dicit in lib. *De Offic.* (lib. I, cap. 36), quòd « qui non repellit injuriam à socio cum potest, tam est in vitio, quam ille qui facit. » Et inducit exemplum Moysi. Vel potest dici sicut dicit Augustinus in quæstionibus in *Exod.* (qu. 2), quòd « sicut terra, ante utilia semina, herbarum inutilium

(1) Vel *divinitus admonitus*, ut Augustinus quæst. II in *Exod.* conjicit, et ex eodem quoque *Actorum* loco probat.

fertile parce qu'elle produit des plantes vigoureuses, quoiqu'inutiles; de même cet acte de Moïse, quoique mauvais en lui-même, a été vanté par l'Ecriture pour les grandes choses qu'il présageoit, en ce qu'on voyoit là l'essai de l'homme courageux qui devoit délivrer le peuple d'Israël. » Quant à Phinées, il faut dire qu'il agit sous l'inspiration divine et dans un transport de zèle pour la gloire de Dieu, ou bien que, quoiqu'il ne fût pas encore grand-prêtre, il vit néanmoins dans sa qualité de fils du grand-prêtre, le droit de faire ce à quoi les autres juges auroient été obligés par le devoir de leur charge.

La puissance séculière est soumise à la puissance spirituelle, comme le corps est soumis à l'ame, selon la remarque de saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, 17. C'est pourquoi il n'y a aucune usurpation à ce que les chefs spirituels s'ingèrent dans les affaires temporelles, pour les choses dans lesquelles la puissance séculière leur est soumise ou que celle-ci laisse à leur juridiction.

4° L'habitude de la science et celle de la justice sont deux perfections personnelles; c'est pourquoi l'on ne peut pas dire que le défaut de ces habitudes constitue l'usurpation dans le jugement, comme le défaut d'autorité publique, d'où le jugement tire sa force coactive.

instant comprimer, mais qu'elle ne sauroit étouffer d'une manière définitive. La théologie morale, quand elle est fortement conçue et profondément étudiée, a cela d'avantageux et de grand qu'elle corrobore, en les éclairant, tous les nobles instincts de la nature humaine; elle prête à la conscience une force incalculable et une irrésistible autorité, en l'élevant à la hauteur d'une science.

---

fertilitate laudatur; sic illud Moysi factum vitiosum quidem fuit, sed magnæ fertilitatis signum gerebat, in quantum scilicet erat signum virtutis ejus qui populum liberaturus erat. » De Phinees autem dicendum est quòd ex inspiratione divina, zelo Dei commotus, hoc fecit; vel quia, licet nondum esset summus sacerdos, erat tamen filius summi sacerdotis, et ad eum hoc judicium pertinebat, sicut et ad alios judices quibus hoc erat præceptum.

Ad tertium dicendum, quòd potestas secularis subditur spirituali, sicut corpus animæ (ut Gregorius Nazanzinus dicit *Orat.* 17) : et ideo non est usurpatum judicium, si spiritualis prælatus se intromittat de temporalibus, quantum ad ea in quibus subditur ei secularis potestas, vel quæ ei à seculari potestate relinquuntur.

Ad quartum dicendum, quòd habitus scientiæ et justitiæ sunt perfectiones singularis personæ : et ideo per eorum defectum non dicitur usurpatum judicium, sicut per defectum publicæ auctoritatis, ex qua judicium vim coactivam habet.

QUESTION LXI.

De la division de la justice en justice commutative et justice distributive.

C'est donc des diverses parties de la justice que nous avons maintenant à traiter : et d'abord, de ses parties subjectives ou des diverses espèces de justice, à savoir, de la justice distributive et de la justice commutative; puis, de ses parties quasi intégrantes; enfin, de ses parties quasi potentielles, c'est-à-dire des vertus qui lui sont annexées. Sur le premier point il y a deux choses à considérer, les parties mêmes de la justice et les vices qui lui sont opposés. Or, comme la restitution paroît être un acte de la justice commutative, il faut exposer avant tout cette division de la justice en commutative et distributive, pour parler ensuite de la restitution.

Concernant les parties de la justice, quatre questions se présentent : 1° Faut-il admettre deux espèces de justice, la justice distributive et la justice commutative? 2° Le milieu dans lequel la vertu consiste, est-il pris de la même manière dans ces deux sortes de justice? 3° Leur matière est-elle uniforme ou multiple? 4° Le *juste* ou le *droit* est-il, dans l'une de ces espèces, la même chose que la *réciprocité d'action*, (contrapassum)?

ARTICLE I.

La division de la justice en commutative et distributive est-elle légitime?

Il paroît que cette distribution n'est pas légitime. 1° On ne sauroit admettre comme une espèce de la justice ce qui tourne au détriment de la

---

QUÆSTIO LXI.

De divisione justitiæ in commutativam et distributivam, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de partibus justitiæ : et primò, de partibus subjectivis, quæ sunt species justitiæ, scilicet distributiva et commutativa; secundò, de partibus quasi integralibus; tertiò, de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adjunctis.

Circa primum occurrit duplex consideratio : prima, de ipsis justitiæ partibus; secunda, de vitiis oppositis. Et quia restitutio videtur esse actus commutativæ justitiæ, primò considerandum est de distinctione justitiæ commutativæ et distributivæ, secundò de restitutione.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm sint duæ species justitiæ, scilicet justitia distributiva et commutativa. 2° Utrùm eodem modo in eis medium accipiatur. 3° Utrùm sit earum uniformis vel multiplex materia. 4° Utrùm secundum aliquam earum specierum, *justum* sit idem quod *contrapassum*.

ARTICULUS I.

Utrùm convenienter ponantur duæ species justitiæ, scilicet commutativa et distributiva.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter ponantur duæ species justitiæ, justitia distributiva et commutativa. Non enim potest esse justitiæ species, quod multitudini

1) De his etiam I. part., qu. 21, art. 1; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 4, quæstiunc. 5; et IV, *Sent.*, dist. 46, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1.

société, puisque la justice a pour but le bien commun. Or distribuer le bien commun aux individus est une chose nuisible à la société, soit parce qu'on épuise ainsi les ressources publiques, soit parce que cela contribue à la corruption des mœurs ; ce qui fait dire à Cicéron, *De offic.*, II, 44 : « Celui qui reçoit se détériore, et se montre toujours prêt à en recevoir autant. » Donc on ne sauroit admettre une espèce de justice appelée distributive.

2° Rendre à chacun ce qui lui appartient, c'est l'acte propre de la justice, a-t-il été dit plus d'une fois. Mais quand il y a distribution on ne rend pas à l'individu ce qui lui appartient, on lui donne en propriété ce qui faisoit partie du bien commun. Donc la justice n'a rien à voir dans cette distribution.

3° La justice n'existe pas seulement dans le prince, elle est encore dans les sujets, a-t-il été également démontré plus haut. Or distribuer est une chose qui ne peut appartenir qu'au prince. Donc on ne sauroit admettre d'une manière générale une espèce de justice distributive.

4° « La justice distributive s'applique seulement aux biens communs, » *Ethic.*, V, 7. Or les choses communes sont du ressort de la justice légale. Donc la justice distributive n'est pas une espèce de la justice particulière, mais bien de la justice légale.

5° L'unité et la multiplicité ne constituent pas des espèces différentes de vertus. Or la justice commutative consiste en ce qu'une chose soit rendue à un seul; et la justice distributive en ce qu'une chose soit donnée à plusieurs. Donc ce ne sont pas là deux espèces différentes de justice.

Mais le Philosophe établit formellement le contraire quand il dit, *Ethic.*, V, 5 : « La justice se divise en deux parties, dont l'une a pour objet de régler les distributions, et l'autre les commutations. »

---

nocet, cùm justitia ad bonum commune ordinetur. Sed distribuere bona communia in multos, nocet bono communi multitudinis, tum quia exhauriuntur opes communes, tum etiam quia mores hominum corrumpuntur; dicit enim Tullius in lib. *De officiis* (1) : « Fit deterior qui accipit, et ad idem semper expectandum paratior. » Ergo distributio non pertinet ad aliquam justitiæ speciem.

2. Præterea, justitiæ actus est reddere unicuique quod suum est, ut suprà habitum est. Sed in distributione non rependitur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur sibi id quod erat commune. Ergo hoc ad justitiam non pertinet.

3. Præterea, justitia non solùm est in principe, sed etiam in subditis, ut suprà habitum est (qu. 58, art. 11). Sed distribuere semper ad principem pertinet. Ergo distributiva non pertinet semper ad justitiam.

4. Præterea, « distributivum justum est bonorum omnium, » ut dicitur in V *Ethic.* Sed communia pertinent ad justitiam legalem. Ergo justitia distributiva non est species justitiæ particularis, sed justitiæ legalis.

5. Præterea, *unum* et *multa* non diversificant speciem virtutis. Sed justitia commutativa consistit in hoc quòd aliquid redditur uni ; justitia verò distributiva, in hoc quòd aliquid datur multis. Ergo non sunt diversæ species justitiæ.

Sed contra est, quòd Philosophus in V *Ethic.* ponit duas partes justitiæ, et dicit quòd « una est directiva in distributionibus, alia in commutationibus. »

(1) Lib. II, § 44, ubi referens Alexandrum à patre suo reprehensum quòd Macedones pecuniarum largitione corrupisset : *Benè largitionem* (inquit) *corruptelam dixit esse; fit enim deterior qui, etc.*

(CONCLUSION. — Il y a deux espèces de justice, l'une commutative, qui règle les rapports réciproques d'individu à individu; l'autre distributive, ayant pour objet de distribuer les choses communes d'après une certaine proportion.)

Ainsi que nous l'avons dit quest. LVIII, art. 8, la justice particulière s'applique à chaque personne privée, en tant que cette personne rentre dans la communauté comme la partie dans le tout. Or quand il s'agit de la partie d'un tout, il y a deux sortes d'ordre à considérer : celui de partie à partie, le même que celui d'une personne privée à l'égard d'une autre; et tel est l'ordre fixé par la justice commutative, laquelle a pour objet de régler les rapports mutuels entre personnes privées. Il y a, en second lieu, l'ordre qui doit exister entre le tout et ses parties; et c'est le même qui règne entre la communauté et les diverses personnes qui la composent. Cet ordre est fixé par la justice distributive, laquelle a pour objet la répartition des biens communs suivant une certaine proportion. Par conséquent, il y a réellement deux espèces de justice, la justice commutative et la justice distributive (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dans les largesses faites par les personnes privées, on recommande la modération, on blâme la prodigalité; et il en est de même dans la répartition des biens communs, ce à quoi s'applique la justice distributive.

2° La partie et le tout étant à certains égards la même chose, ce qui appartient au tout appartient aussi en quelque façon à la partie. Quand

(1) Il y a une chose décisive à dire en faveur de cette division, c'est qu'elle a prévalu dans les écoles ; elle rentre invariablement dans l'enseignement scientifique de la théologie, et, jusqu'à un certain point, dans l'enseignement élémentaire de la morale chrétienne. Elle a donc pour elle l'autorité du sens commun, autorité si grande quand elle est bien entendue et renfermée dans de justes limites. A la vérité, il y a des théologiens du second ou du troisième ordre qui distinguent une autre espèce de justice, la justice vindicative. Mais ce n'est là qu'une manifestation ou une action particulière de l'une ou de l'autre, parfois même de l'une et de l'autre des deux espèces de justice spécifiées par saint Thomas. Cette action deviendra l'objet d'une étude spéciale.

(CONCLUSIO. — Duæ sunt justitiæ species, altera commutativa, qua homo in his dirigitur quæ mutuò inter duas personas ad invicem sunt; altera distributiva, quæ communium distributiva est secundùm quamdam proportionalitatem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 58, art. 8), justitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quæ comparatur ad communitatem, sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem, cui similis est ordo unius privatæ personæ ad aliam; et hunc ordinem dirigit commutativa justitia, quæ consistit in his quæ mutuò fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes; et huic ordini assimilatur ordo ejus quod est commune ad singulas personas; quem quidem ordinem dirigit justitia distributiva, quæ est distributiva communium secundùm proportionalitatem. Et ideo duæ sunt justitiæ species, scilicet commutativa et distributiva.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut in largitionibus privatarum personarum commendatur moderatio, effusio verò culpatur, ita etiam in distributione communium bonorum est moderatio servanda, in quo dirigit justitia distributiva.

Ad secundum dicendum, quòd sicut pars et totum quodammodo sunt idem, ita id quod est totius, quodammodo est partis. Et ita, cum ex

donc un bien commun est distribué aux particuliers, on peut dire dans un sens qu'on rend à chacun ce qui lui appartient.

3° L'acte même de la distribution, quand il s'applique aux biens communs, ne sauroit être posé sans doute que par celui qui préside à ces biens; mais cela n'empêche pas que la justice distributive ne se trouve aussi dans les subordonnés, elle leur apprend à se contenter d'une distribution équitable; il arrive parfois que cette distribution des biens communs se fait non à toute la cité, mais à une seule famille, distribution qui peut alors être faite par l'autorité d'une personne privée.

4° L'espèce d'un mouvement est toujours déterminé par le terme vers lequel il tend. Voilà pourquoi il appartient à la justice légale de coordonner en vue du bien commun tout ce qui concerne les personnes privées. Mais, au contraire, faire que le bien commun se rapporte aux particuliers par la répartition qui en est faite, est une chose qui rentre dans la justice particulière.

5° La justice distributive et la justice commutative ne se distinguent pas seulement comme l'unité et la multiplicité, mais elles se distinguent par la diversité formelle des droits qu'elles envisagent; autre, en effet, est la raison pour laquelle le bien commun est dû à l'individu, autre celle qui lui donne droit sur son bien propre.

ARTICLE II.

Le milieu dans lequel la vertu consiste est-il pris de la même manière dans la justice distributive et dans la justice commutative?

Il paroît que le milieu est pris de la même manière dans ces deux espèces de justice (1). 1° L'une et l'autre rentrent dans la justice particu-

(1) Il faut se rappeler ici l'axiome des anciens, « In medio consistit virtus, » et la manière dont cet axiome doit être entendu. Ce milieu, déterminé par la raison dans toutes les autres

---

bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est.

Ad tertium dicendum, quòd actus distributionis, qui est communium bonorum, pertinet solùm ad præsidentem communibus bonis; sed tamen justitia distributiva est etiam in subditis, quibus distribuitur, in quantum scilicet sunt contenti justâ distributione; quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem civitati, sed uni familiæ, quorum distributio fieri potest auctoritate alicujus privatæ personæ.

Ad quartum dicendum, quòd motus accipit speciem à termino *ad quem;* et ideo ad justitiam legalem pertinet ordinare ea quæ sunt privatarum personarum in bonum commune. Sed ordinare, è contrario, bonum commune ad personas particulares per distributionem, est justitiæ particularis.

Ad quintum dicendum, quòd justitia distributiva et commutativa non solùm distinguuntur secundùm *unum* et *multa,* sed secundùm diversam debiti rationem; alio enim modo debetur alicui id quod est commune, et alio modo id quod est proprium.

ARTICULUS II.

Utrùm medium eodem modo accipiatur in justitia distributiva et commutativa.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd medium eodem modo accipiatur in justitia distributiva et commutativa. Utraque enim sub

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 27, art. 3; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 2; et qu. 1, de virtut., art. 13, ad 1.

lière, comme nous venons de le dire dans l'article précédent. Or, dans toutes les parties de la tempérance ou de la force, le milieu est pris de la même manière. Donc il doit l'être également dans la justice distributive et dans la justice commutative.

2° La forme de la vertu morale consiste dans le milieu déterminé par la raison. Par conséquent, une vertu ne pouvant avoir qu'une seule forme, il faut que le milieu soit pris de la même manière dans ces deux espèces de justice.

3° Dans la justice distributive le milieu se prend en tenant compte de la dignité des diverses personnes. Or on tient compte de cette dignité dans la justice commutative elle-même, comme, par exemple, dans les châtiments, puisque l'homme qui auroit frappé le prince seroit plus sévèrement châtié que celui qui auroit frappé une personne privée. Donc le milieu est pris de la même manière dans ces deux sortes de justice.

Mais le Philosophe formule ainsi le contraire, *Ethic.*, V, 7 : « Dans la justice distributive le milieu est pris suivant une proportion géométrique; dans la justice commutative il est pris suivant une proportion arithmétique. »

(Conclusion. — Dans les deux sortes de justice que l'on vient de distinguer, le milieu doit être pris selon ce principe du Philosophe.)

Ainsi que nous venons de le dire, dans la justice distributive une chose est donnée à une personne privée en tant que le bien de tous est dû à chacune des parties. Or plus une partie a d'importance dans le tout, plus est grande la part qui lui revient dans le bien commun. Ainsi donc, suivant la justice distributive, plus une personne occupe un rang distingué dans la communauté, plus il lui est donné des biens communs. Et cette

vertus morales, l'est par la nature ou la valeur de la chose due, dans la vertu de justice, mais non d'une manière uniforme ni en tenant compte d'un seul et même élément, comme l'auteur va le démontrer dans cet article.

---

justitia particulari continetur, ut dictum est (art. 1). Sed in omnibus temperantiæ vel fortitudinis partibus accipitur uno modo medium. Ergo etiam eodem modo medium est accipiendum in justitia distributiva et commutativa.

2. Præterea, forma virtutis moralis in medio consistit, quod secundùm rationem determinatur. Cùm ergo unius virtutis sit una forma, videtur quòd in utraque sit eodem modo accipiendum.

3. Præterea, in justitia distributiva accipitur medium, attendendo diversam dignitatem personarum. Sed dignitas personarum attenditur etiam in commutativa justitia, sicut in punitionibus; plus enim punitur qui percutit principem, quàm qui percutit privatam personam. Ergo eodem modo accipitur medium in utraque justitia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V *Ethic.*, quòd « in justitia distributiva accipitur medium secundùm geometricam proportionalitatem, in commutativa autem secundùm arithmeticam. »

(Conclusio. — Medium in justitia distributiva sumitur secundùm geometricam proportionem, in commutativa verò secundùm proportionem arithmeticam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), in distributiva justitia datur aliquid privatæ personæ, in quantum id quod est totius est debitum parti. Quod quidem tantò majus est, quantò ipsa pars majorem principalitatem habet in toto. Et ideo, in distributiva justitia, tantò plus alicui de bonis communibus datur, quantò illa persona majorem habet principalitatem in communitate. Quæ quidem principalitas in aris-

importance du rang ou de la personne se détermine selon le degré de la vertu, dans une aristocratie; suivant la grandeur des richesses, dans une oligarchie; au point de vue de la liberté, dans une démocratie; et ainsi des autres. D'où il résulte que dans la justice distributive le milieu n'est pas basé sur la rigoureuse égalité d'une chose avec une autre, mais bien d'après une certaine proportion entre les choses et les personnes, de telle sorte qu'il y ait le même rapport entre les choses accordées à chaque personne et la dignité relative de ces diverses personnes. Voilà pourquoi le Philosophe dit que le milieu est pris ici suivant une proportion géométrique, puisque dans une telle proportion on ne considère pas la grandeur absolue des termes, mais le rapport qu'ils ont entre eux (1). Ainsi, quand nous disons : six est à quatre, comme trois est à deux, il y a proportion, puisque de part et d'autre le premier terme renferme le second plus la moitié de ce second; mais il n'y a pas égalité absolue, dans la différence, puisque six surpasse quatre de deux, et que trois ne surpasse deux que d'un. Dans les échanges, au contraire, ce qui est donné à une personne est uniquement donné à raison de la chose qu'on en a reçue, comme cela se voit surtout dans les ventes et les achats, qui sont les échanges les plus naturels. Ici, il faut que la chose égale la chose, de sorte que si l'un a quelque chose de ce qui appartient à l'autre, en sus de ce qui lui appartient à lui-même, il sera tenu de le restituer exactement. Et dans ce cas l'égalité s'établit selon la proportion arithmétique, proportion qui repose sur l'égalité des différences; c'est ainsi que cinq tient le milieu entre six et quatre, puisqu'il diffère de l'un et de l'autre par l'unité. Supposez donc

(1) En passant à des matières morales, les expressions que le Philosophe et le Théologien empruntent aux sciences exactes, ne doivent pas être prises dans un sens rigoureux et absolu. On ne peut y voir qu'une sorte d'analogie, qui indique assez bien la différence des rapports qu'il s'agit d'établir et de justifier. C'est une formule abrégée servant à rendre des idées abstraites et complexes, qui ne pourroient sans cela être exprimées que par de longues et pénibles circonlocutions. Les termes une fois compris, un mot suffit pour fixer l'esprit du lecteur. Ce n'est pas le premier emprunt que saint Thomas fait aux idées et à la langue des mathématiques.

---

tocratica communitate attenditur secundùm virtutem, in oligarchica secundùm divitias, in democratica secundùm libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in justitia distributiva non accipitur medium secundùm æqualitatem rei ad rem, sed secundùm proportionem rerum ad personas, ut scilicet sicut una persona excedit aliam, ita res quæ datur uni personæ, excedat rem quæ datur alii. Et ideo dicit Philosophus quòd tale medium est « secundùm geometricam proportionalitatem, » in qua attenditur æquale non secundùm quantitatem, sed secundùm proportionem. Sicut si dicamus quòd sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo; quod utrobique est sesquialtera proportio, in qua majus habet totum minus, et mediam partem ejus. Non autem est æqualitas excessus secundùm quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus, tria verò excedunt duo in uno. Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personæ propter rem ejus, quæ accepta est, ut maximè patet in emptione et venditione, in quibus primò invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adæquare rem rei, ut quantò iste plus habet quàm suum sit de eo quod est alterius, tantumdem restituat ei cujus est. Et sic fit æqualitas secundùm arithmeticam medietatem, quæ attenditur secundùm parem quantitatis excessum : sicut *quinque* est medium inter sex et quatuor, in unitate enim excedit

deux individus dont l'un et l'autre ont d'abord cinq, si l'un d'eux prend la valeur de l'unité de ce qui est à l'autre, il se trouvera alors que le premier aura six, et l'autre seulement quatre. La justice consistera donc en ce cas à les ramener au milieu, c'est-à-dire à ôter l'unité à celui qui a six pour la donner à celui qui n'a que quatre; et de la sorte l'un et l'autre auront cinq, ce qui est bien le milieu.

Je réponds aux arguments : 1° Dans les autres vertus morales c'est le milieu déterminé par la raison, et non le milieu réel ou de la chose, que l'on prend; mais dans la justice c'est le milieu réel ou le milieu de la chose : et c'est pourquoi ce milieu est pris de diverses manières, suivant la diversité même des choses.

2° La forme générale de la justice c'est l'égalité; et en cela la justice distributive ne diffère pas de la justice commutative. Seulement, l'égalité se prend dans l'une selon le rapport géométrique, et dans l'autre suivant le rapport arithmétique.

3° Dans toute action faite ou soufferte, la quantité de la chose dépend en partie de la condition des personnes; car l'injure est plus grande si l'on frappe le prince que si l'on frappe une personne privée. Voilà pourquoi dans la justice distributive la condition de la personne est directement envisagée, tandis que dans la justice commutative on en tient compte seulement quand la chose elle-même en est modifiée.

ARTICLE III.

Ces deux sortes de justice ont-elles des matières diverses?

Il paroît que ces deux sortes de justice n'ont pas diverses matières. 1° La diversité des matières fait des vertus diverses, comme on le voit par la tempérance et la force. Si donc la justice distributive et la justice

---

et exceditur. Si ergo à principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius, unus scilicet accipiens habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo justitia si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor; sic enim uterque habebit quinque, quod est medium.

Ad primum ergo dicendum, quòd in aliis virtutibus moralibus accipitur medium secundùm rationem, et non secundùm rem; sed in justitia accipitur medium *rei* (1): et ideo secundùm diversitatem rerum, diversimodè medium accipitur.

Ad secundum dicendum, quòd generalis forma justitiæ est æqualitas (2), in qua convenit justitia distributiva cum commutativa. In una tamen invenitur æqualitas secundùm proportionalitatem geometricam, in alia secundùm arithmeticam.

Ad tertium dicendum, quòd in actionibus et passionibus conditio personæ facit ad quantitatem rei; major enim est injuria, si percutiatur princeps, quàm si percutiatur privata persona. Et ideo conditio personæ in distributiva justitia attenditur secundùm se; in commutativa autem secundùm quòd per hoc diversificatur res.

ARTICULUS III.

Utrùm materia utriusque justitiæ sit diversa.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd materia utriusque justitiæ non sit diversa. Diversitas enim materiæ facit diversitatem virtutis, ut patet in temperantia et fortitudine. Si ergo

(1) Juxta illud quod suprà, qu. 58, art. 10, probatum est.

(2) Ut videre est suprà, qu. 57, art. 1, 2 et 3; ut et qu. 58, art. 2.

commutative ont des matières diverses, elles ne formeront plus une seule vertu désignée sous le nom de justice.

2° La répartition, qui revient à la justice distributive, a pour objet les richesses, les honneurs et toutes les autres choses qui peuvent, en effet, être réparties entre des hommes composant une même cité. Mais les échanges qui ont lieu entre personnes privées, et qui sont du ressort de la justice commutative, n'ont pas un autre objet. Donc la justice distributive et la justice commutative ne tombent pas sur des matières diverses.

3° Si la matière de la justice distributive ne peut être la même que celle de la justice commutative par la raison que ces deux sortes de justice diffèrent d'espèce, là où il n'y aura pas différence d'espèces, on ne pourra non plus admettre diversité de matières. Or le Philosophe n'admet qu'une espèce de justice commutative, bien que celle-ci ait des matières diverses. Donc il n'est pas nécessaire d'admettre diverses matières dans ces deux espèces de justice.

Mais le contraire résulte du passage déjà cité *Ethic.*, V, et dans lequel il est dit qu'il y a une espèce de justice concernant les distributions et une autre concernant les échanges ou commutations.

(Conclusion. — On ne sauroit admettre une seule et même matière dans les deux sortes de justice qu'on a distinguées, puisque l'une regarde les distributions et l'autre les commutations.)

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, art. 1, la vertu de justice porte sur certaines opérations extérieures, les distributions et les commutations, lesquelles ont pour objet l'usage qu'on fait, ou des choses, ou des personnes, ou même de certains travaux : des choses, comme quand on se sert de ce qui appartient à autrui, ou qu'on le rend, au contraire; des personnes, comme quand on fait injure à quelqu'un, soit par actions soit

---

distributivæ justitiæ et commutativæ sit diversa materia, videtur quòd non contineantur sub una virtute, scilicet sub justitia.

2. Præterea, distributio, quæ pertinet ad justitiam distributivam, est pecuniæ vel honoris, vel aliorum « quæcumque dispartiri possunt inter eos qui civitate communicant, » ut dicitur in V *Ethic.*; quorum etiam est commutatio inter personas ad invicem, quæ pertinet ad commutativam justitiam. Ergo non est diversa materia distributivæ et commutativæ justitiæ.

3. Præterea, si sit alia materia distributivæ justitiæ, et alia materia commutativæ propter hoc quòd differunt specie, ubi non erit differentia speciei, non debebit esse materiæ diversitas. Sed Philosophus ponit unam speciem commutativæ justitiæ, quæ tamen habet multiplicem materiam. Non ergo videtur esse multiplex materia harum specierum.

Sed contra est, quod dicitur in V *Ethicor.*, quòd « una species justitiæ est directiva in distributionibus, et alia in commutationibus. »

(Conclusio. — Non una, sed diversa est materia distributivæ et commutativæ justitiæ, cùm illa in distributionibus, hæc in commutationibus versetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), justitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem; quæ quidem sunt usus quorumdam exteriorum, vel rerum, vel personarum, vel etiam operum. *Rerum* quidem, sicut cùm aliquis vel aufert vel restituit alteri suam rem; *personarum* autem, sicut cùm aliquis in ipsam personam hominis injuriam facit, putà percu-

par paroles, ou qu'on le traite au contraire avec respect; des travaux, enfin, comme quand on exige de quelqu'un un juste travail, ou que même on le fait pour lui. Si donc, par matière de ces deux sortes de justice, on entend les choses mêmes sur lesquelles portent les opérations, il faudra sans doute admettre que la justice distributive et la justice commutative ont une même matière; car les mêmes choses peuvent être ou ce bien commun qui se distribue aux particuliers, ou l'objet des échanges qui se font entre les individus; il y a même distribution de certains travaux onéreux, et distribution aussi de récompenses pour ces mêmes travaux. Mais si, par matière de ces deux sortes de justice, nous entendons les actions principales, les actions elles-mêmes que nous exerçons sur les personnes, les choses et les travaux, il y aura des deux côtés une matière diverse (1), puisque la justice distributive, comme les mots même le disent, a pour objet de régler les distributions, et la justice commutative, de régler les commutations qui ont lieu d'individu à individu. Or ces actions sont volontaires ou involontaires : involontaires dans ce sens, qu'on usera du bien, de la personne, ou du travail de quelqu'un, malgré lui; ce qui a lieu tantôt d'une manière cachée, par fraude, tantôt d'une manière ouverte, par violence. L'un et l'autre peuvent encore arriver de telle sorte que l'injustice tombe ou sur le bien de quelqu'un ou sur sa personne même, ou sur une personne qui lui est unie. Si l'injustice tombe sur le bien, ce bien est ravi secrètement, et c'est le vol, ou bien ouvertement, et c'est la rapine. Si l'injustice tombe sur la personne elle-même du prochain, ou elle attaque ce qui constitue réellement cette personne, ou elle porte atteinte à sa dignité. Quand l'injustice tombe sur ce

(1) Nous avons déjà dit, en déterminant, selon les principes de notre maître, l'objet propre de la justice, que cette vertu avoit deux sortes de matières, une matière éloignée et une matière prochaine. On entend par matière éloignée les choses mêmes ou les différents biens que les hommes peuvent se transmettre ou qui servent à leurs mutuels rapports, et par matière prochaine les actions qui s'exercent sur ces diverses choses. Or c'est de cette dernière matière qu'il s'agit ici; et l'on conçoit que la même chose puisse devenir l'objet de deux actions très-différentes entre elles, quelquefois même opposées.

---

tiendo, vel conviciando, aut etiam cùm reverentiam exhibet; *operum* autem, sicut cùm aliquis justè ab alio exigit, vel alteri reddit aliquod opus. Si ergo accipiamus, ut materiam utriusque justitiæ, ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivæ et commutativæ justitiæ; nam et res distribui possunt à communi in singulos, et commutari de uno in alium; et etiam est quædam distributio laboriosorum operum et recompensatio. Si autem accipiamus, ut materiam utriusque justitiæ, actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenietur utrobique alia materia; nam distributiva justitia est directiva distributionum, commutativa verò justitia est directiva commutationum, quæ attendi possunt inter duas personas. Quarum quædam sunt involuntariæ, quædam verò voluntariæ. *Involuntariæ* quidem, quando aliquis utitur re alterius, vel persona, vel opere, eo invito; quod quidem contingit quandoque occultè, per fraudem, quandoque etiam manifestè, per violentiam. Utrumque autem contingit, aut in rem, aut in personam propriam, aut in personam conjunctam. In rem quidem, si occultè unus rem alterius accipiat, et vocatur *furtum*; si autem manifestè, vocatur *rapina*. In personam autem propriam, vel quantum ad ipsam consistentiam personæ, vel quantum ad dignitatem ipsius. Si autem quantum ad consisten-

qui constitue la personne elle-même, elle est encore ou cachée ou manifeste : cachée, comme par exemple, dans un meurtre secret, des coups donnés dans l'ombre, un poison habilement versé; manifeste, comme dans un meurtre public, une incarcération, des sévices publics, la mutilation d'un membre. Quant à sa dignité, un homme peut être lésé, secrètement d'abord, par de faux témoignages, de noires détractions, qui ont pour effet de détruire sa réputation, et d'autres manœuvres du même genre; puis ouvertement, comme lorsqu'il est traduit en justice ou qu'on lui fait un outrage public. Quant à la personne qui lui est unie, un homme peut être lésé, ou dans sa femme; ainsi, par le crime ordinairement caché d'adultère, ou dans son serviteur, quand on cherche à le lui débaucher et à le lui soustraire; injustices qui peuvent aussi se commettre ouvertement. Du reste, quand il s'agit de ces personnes qui nous sont unies, on comprend bien qu'elles peuvent être l'objet de toutes les injustices qui peuvent tomber sur notre propre personne; seulement l'adultère et le détournement des serviteurs sont les injustices spéciales qui ont ces sortes de personnes pour objet. Disons encore que le détournement d'un esclave peut rentrer dans le vol, puisque l'esclave est une sorte de propriété.

On appelle commutations volontaires celles où le maître se dessaisit volontairement de sa chose pour la transférer à un autre. S'il la donne simplement et sans y être obligé par dette, comme cela a lieu dans la donation, ce n'est plus là un acte de justice, c'est un acte de libéralité. La translation volontaire d'une chose quelconque ne rentre dans la justice qu'autant qu'elle peut servir à payer une dette. Ceci peut arriver de plusieurs manières: d'abord, quand on livre sa chose à un autre, en compensation d'une chose qu'il vous a lui-même donnée, ce qui a lieu dans les ventes et les achats; en second lieu, quand on cède sa chose à un autre pour que celui-ci en fasse usage, mais en conservant le droit de la récupérer. Si cet usage est accordé gratuitement, ou bien on l'appelle

---

tiam personæ, sic læditur aliquis occultè per dolosam occisionem, seu percussionem, et per veneni exhibitionem; manifestè autem per manifestam occisionem, aut per incarcerationem, aut verberationem, seu membri mutilationem. Quantum autem ad dignitatem personæ, læditur aliquis occultè quidem per falsa testimonia seu detractiones, quibus aliquis aufert famam suam, et per alia hujusmodi; manifestè autem per accusationem in judicio, seu per convicii illationem. Quantum autem ad personam conjunctam, læditur aliquis in uxore, ut in pluribus occultò per adulterium, in servo autem, cùm aliquis servum seducit, ut à domino discedat; et hæc etiam manifestè fieri possunt. Et eadem ratio est de aliis personis conjunctis, in quas etiam possunt omnibus modis injuriæ committi, sicut et in personam principalem. Sed adulterium et servi seductio sunt propriæ injuriæ circa has personas; tamen quia servus est possessio quædam, hoc refertur ad furtum.

Voluntariæ autem commutationes dicuntur, quando aliquis voluntariè transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter in alterum transferat rem suam absque debito, sicut in donatione, non est actus justitiæ, sed liberalitatis. In tantum autem ad justitiam voluntaria translatio pertinet, in quantum est ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem contingit multipliciter: uno modo, quando quis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei, sicut accidit in venditione et emptione; alio modo, quando aliquis tradit rem suam alteri, concedens ei usum rei cum debito recu-

usufruit, dans les choses qui peuvent réellement fructifier; on l'appelle simplement prêt ou service rendu, quand il s'agit de choses qui ne sauroient fructifier, ainsi l'argent, des vases et autres choses du même genre; et si l'usage n'est pas gratuitement accordé, c'est alors une location de meubles ou d'immeubles. On peut enfin livrer sa chose à un autre avec le droit de la récupérer, non pour que cet autre en fasse usage, mais bien pour la conserver, comme dans le dépôt, ou bien à titre d'obligation, comme quand on la livre en gage, et encore quand un homme sert de caution à un autre. Dans toutes ces sortes d'actions, qu'elles soient volontaires ou involontaires, il n'y a qu'une manière de prendre le milieu, et c'est l'égalité dans la compensation. Aussi toutes ces actions rentrent-elles dans une seule espèce de justice, la justice commutative.

De tout cela résulte clairement la réponse aux objections.

ARTICLE IV.

Le juste *est-il absolument la même chose que la* réciprocité d'action?

Il paroît que le juste est absolument la même chose que la réciprocité d'action. 1° Le jugement de Dieu est absolument juste. Or, la teneur du jugement de Dieu est bien qu'un homme souffre ce qu'il a lui-même fait souffrir, selon cette parole de l'Evangile, *Matth.*, VII, 2: « Comme vous aurez jugé vous serez jugés vous-mêmes; la mesure que vous aurez faite aux autres vous sera exactement rendue. » Donc le *juste* est absolument la même chose que ce que nous avons appelé *réciprocité d'action.*

2° Dans l'une et l'autre espèces de justice on voit toujours une sorte d'égalité: égalité de la chose avec la dignité de la personne, dans la justice distributive, et cette dignité se tire principalement des services qu'un homme a rendus à la communauté; égalité de la chose rendue avec le

---

perandi rem. Et si quidem gratis concedit usum, vel vocatur *ususfructus*, in rebus quæ aliquid fructificant, vel simpliciter *mutuum* seu *accommodatum*, in rebus quæ non fructificant, sicut sunt denarii, vasa et hujusmodi; si verò nec ipse usus gratis concedatur, vocatur *locatio* et *conductio*. Tertio modo aliquis tradit rem suam ut recuperandam, non ratione usus, sed vel ratione conservationis, sicut in deposito, vel ratione obligationis, sicut cùm quis rem suam pignori obligat, seu cùm aliquis pro alio fidejubet. In omnibus autem hujusmodi actionibus sive voluntariis, sive involuntariis, est eadem ratio accipiendi medium, secundùm æqualitatem recompensationis. Et ideo omnes istæ actiones ad unam speciem justitiæ pertinent, scilicet ad commutativam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm justum *sit simpliciter idem quod contrapassum.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd *justum* sit simpliciter idem quod *contrapassum*. Judicium enim divinum est simpliciter justum. Sed hæc est forma divini judicii, ut secundùm quod aliquis fecit, patiatur, secundùm illud *Matth.*, VII: « In quo judicio judicaveritis, judicabimini; et in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis. » Ergo *justum* est simpliciter idem quod *contrapassum*.

2. Præterea, in utraque justitiæ specie datur aliquid alicui secundùm æqualitatem: in secundùm quidem ad dignitatem personæ, in justitia distributiva, quæ quidem personæ dignitas maximè videtur attendi secundùm opera quibus

préjudice souffert, dans la justice commutative. Or l'une et l'autre de ces deux égalités consistent en ce qu'il soit rendu à un homme selon qu'il a fait ou souffert. Donc il paroît que le juste n'est pas autre chose qu'une réciprocité d'action.

3° Ce qui montre surtout qu'il ne doit pas être rendu à quelqu'un suivant ce qu'il a fait, c'est la différence du volontaire et de l'involontaire, puisque l'homme qui commet involontairement une injustice est moins sévèrement puni. Or le volontaire et l'involontaire, choses qui résident uniquement en nous, ne sauroient faire en aucune façon varier le milieu de la justice, ce milieu, comme nous l'avons dit, se prenant dans la réalité, et non par rapport à nous. Donc qui dit *juste* dit tout simplement *réciprocité d'action.*

Mais le Philosophe prouve directement le contraire, *Ethic.*, V, 8.

(Conclusion. — Dans la justice commutative, le juste est la même chose que la réciprocité d'action, mais non dans la justice distributive.)

Ce que nous appelons réciprocité d'action (1) consiste dans une sorte d'équation entre l'action et la passion correspondante. Cela s'applique surtout aux passions et aux actions injustes qui ont pour effet de blesser le prochain; ainsi, qu'on soit frappé soi-même quand on a frappé. Cette sorte de droit se trouve consacrée dans la loi ancienne, *Exod.*, XXI, 23 : « Il rendra vie pour vie, œil pour œil..... » Et, comme enlever le bien d'autrui est commettre une injustice, il y a encore là une sorte de réciprocité,

(1) C'est l'expression que nous avons choisie, à l'exemple de quelques modernes traducteurs d'Aristote, pour rendre le mot grec, ἀντιπέπονθος, que saint Thomas a latinisé, comme d'autres théologiens scholastiques, en disant *contrapassum*. Quant au sens précis qu'il faut y attacher, il ressortira clairement de l'ensemble de l'article. Quoiqu'il y ait là quelque ressemblance avec la peine du talion, consacrée dans la plupart des législations antiques, on doit néanmoins se garder de confondre ces deux choses; car ce que la vertu de justice envisage avant tout, ce n'est pas le châtiment, ou l'expiation d'une faute, c'est la réparation du dommage fait au prochain. Et voilà pourquoi le juste ou le droit n'est pas absolument la même chose que la réciprocité d'action.

---

aliqui communitati serviunt; in respectu autem ad rem in qua quis damnificatus est, in justitia commutativa. Secundùm autem utramque æqualitatem aliquis *contrapatitur* secundùm quod fecit. Ergo videtur quòd *justum* simpliciter sit idem quod *contrapassum*.

3. Præterea, maximè videtur quòd non oporteat aliquem *contrapati* secundùm quod fecit, propter differentiam voluntarii et involuntarii. Qui enim involuntariè fecit injuriam, minùs punitur. Sed voluntarium et involuntarium, quæ accipiuntur ex parte nostra, non diversificant medium justitiæ, quod est medium rei, et non quoad nos. Ergo *justum* simpliciter videtur esse idem quod *contrapassum*.

Sed contra est, quòd Philosophus in V *Ethic.* probat non quodlibet *justum* esse *contrapassum*.

(Conclusio. — Justum in commutativa justitia idem est quod contrapassum, non autem in distributiva.)

Respondeo dicendum, quòd hoc quod dicitur *contrapassum*, importat æqualem recompensationem passionis ad actionem præcedentem. Quod quidem propriissimè dicitur in passionibus et actionibus injuriosis, quibus aliquis personam proximi lædit, putà, si percutit, quòd repercutiatur. Et hoc quidem *justum* determinatur in lege, *Exod.*, XXI : « Reddet animam pro anima, oculum pro oculo, etc. » Et quia etiam auferre rem alterius est quoddam injustum facere, ideo secundariò etiam in his dicitur

mais d'une manière secondaire, en ce que celui qui a porté un préjudice en subit un pareil dans son propre bien. Et ce second préjudice réclamé par la justice, est encore consigné dans la loi, *Exod.*, XXII, 1 : « Si quelqu'un a volé un bœuf ou une brebis, et qu'il l'ait tué ou vendu, il rendra cinq bœufs pour un, quatre brebis pour une. » Cette réciprocité se trouve aussi dans les échanges volontaires, puisqu'il y a là action faite et soufferte de la part de chacun des contractants, bien que le volontaire, comme nous l'avons dit quest. LIX, art. 3, détruise en partie l'idée d'une action soufferte. Il faut, dans tous ces échanges, que l'égalité soit établie selon les principes de la justice commutative, de telle sorte que l'action faite et l'action soufferte soient égales entre elles. Or, cette égalité n'existeroit pas toujours si un homme avoit à supporter identiquement ce qu'il a fait à un autre; car, en premier lieu, quand on a injustement lésé la personne d'un supérieur, l'action faite seroit par là même plus grande que celle qui retomberoit sur son auteur, en supposant qu'elle fût spécifiquement la même. Voilà pourquoi celui qui a frappé un prince n'est pas seulement frappé de la même manière, mais subit un châtiment beaucoup plus grave. De même encore, lorsqu'on a nui au bien d'autrui contre la volonté du maître, si l'on subissoit seulement le préjudice qu'on a causé, le châtiment ne seroit pas égal à la faute, puisque, en réalité, celui qui a causé ce préjudice n'en subiroit aucun dans son propre bien. Aussi le punit-on en le forçant à rendre plus qu'il n'a volé, car en volant, il a nui, non-seulement à une personne privée, mais encore à la république, en méconnoissant la protection dont elle couvre les individus. Pareillement, dans les échanges volontaires entre particuliers, l'égalité n'existeroit pas toujours dans l'action réciproque si l'on donnoit simplement son bien pour le bien qu'on reçoit d'un autre, ce dernier

---

contrapassum, prout scilicet aliquis qui damnum intulit, in re sua etiam ipse damnificatur. Et hoc etiam justum damnum continetur in lege, *Exod.*, XXII : « Si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove. » Tertiò verò transfertur nomen *contrapassi* ad voluntarias commutationes, in quibus utriusque est actio et passio; sed *voluntarium* diminuit de ratione passionis, ut dictum est (qu. 59, art. 3). In omnibus autem his debet fieri secundùm rationem justitiæ commutativæ recompensatio secundùm æqualitatem, ut scilicet passio recompensata sit æqualis actioni. Non autem semper esset æqualis, si idem specie aliquis pateretur quod fecit; nam primò quidem, cùm aliquis injuriosè lædit alterius personam majorem, major est actio quàm passio ejusdem speciei quam ipse pateretur. Et ideo ille qui percutit principem, non solùm repercutitur, sed multò graviùs punitur. Similiter etiam, cùm quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, major est actio quàm esset passio si sibi sola res illa auferretur, quia ipse qui damnificavit alium in re sua, nihil damnificaretur. Et ideo punitur in hoc quòd multipliciùs restituat, quia etiam non solùm damnificavit personam privatam, sed rempublicam, ejus tutelæ securitatem infringendo (1). Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis esset semper æqualis passio, si quis daret rem suam, accipiens rem alterius; quia fortè res alterius est multò

(1) Quia nimirum privatorum omnium bona sub tutela reipublicæ vel præsidio constituta sunt, ut pacificè ac securè ab unoquoque possint possideri : unde reipublicæ tutelam infringere videtur, sive securitatem violare, qui ea sufferatur alteri vel eripit.

bien pouvant être de beaucoup supérieur au premier. Il faut donc pouvoir compenser la différence et rétablir l'égalité ; et c'est dans ce but qu'on a inventé les signes monétaires. L'exacte réciprocité se trouve donc surtout dans la justice commutative. Il n'en est pas de même dans la justice distributive, puisqu'ici l'égalité n'est pas fondée sur la comparaison absolue de la chose à la chose, de l'action faite à l'action soufferte, ce qui est bien la véritable réciprocité ; les choses y sont appréciées d'après la dignité des personnes, comme nous l'avons dit plus haut, art. 2.

Je réponds aux arguments : 1° La forme du jugement divin déterminée par le texte cité dans l'objection, est puisée dans l'idée fondamentale de la justice commutative, en tant que la récompense est proportionnée au mérite et la peine au péché.

2° Lorsqu'un homme a servi l'Etat et qu'on le récompense de ses services, il n'y a pas là précisément justice distributive, mais bien justice commutative ; car dans cette dernière on ne cherche pas l'égalité entre ce qu'un homme a donné et ce qu'on lui rend, on compare ce qu'on fait pour l'un à ce qu'on a fait pour l'autre, en tenant compte de la dignité des personnes.

3° Quand une action injuste est en même temps volontaire, l'injure est plus grande, et la chose elle-même est estimée plus grande aussi ; il faut donc qu'il soit infligé alors un châtiment plus grave, non pas précisément à cause de la différence personnelle, mais bien à cause de la différence réelle ou de la chose elle-même.

---

major quàm sua. Et ideo oportet secundùm quamdam proportionatam commensurationem adæquare passionem actioni in commutationibus, ad quod inventa sunt numismata. Et sic *contrapassum* est commutativum justum. Quod in distributiva justitia locum non habet, quia in distributiva non attenditur æqualitas secundùm proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur *contrapassum*, sed secundùm proportionalitatem rerum ad personas, ut suprà dictum est (art. 2).

Ad primum ergo dicendum, quòd illa forma divini judicii attenditur secundùm rationem commutativæ justitiæ, prout scilicet recompensantur præmia meritis, et supplicia peccatis.

Ad secundum dicendum, quòd si alicui qui communitati servisset, retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivæ justitiæ, sed commutativæ ; in distributiva enim justitia non attenditur æqualitas ejus quod quis accipit, ad quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit, secundùm utriusque personæ modum.

Ad tertium dicendum, quòd quando actio injuriosa est voluntaria, excedit injuria, et sic accipitur ut major res : unde oportet majorem pœnam ei compensari, non secundùm differentiam quoad nos, sed secundùm differentiam rei.

QUESTION LXII.

De la restitution.

Au sujet de la restitution, huit questions se présentent : 1° De quelle justice la restitution est-elle l'acte? 2° Faut-il de nécessité de salut restituer tout ce qu'on a pris? 3° Doit-on restituer plus qu'on n'a pris? 4° Doit-on restituer ce qu'on n'a pas pris? 5° Faut-il restituer à celui à qui on a pris? 6° Est-ce celui qui a pris qui doit restituer? 7° Quelque autre est-il tenu à restituer? 8° Quelle est l'obligation de restituer?

ARTICLE I.

La restitution est-elle un acte de la justice commutative?

Il paroît que la restitution n'est pas un acte de la justice commutative. 1° L'objet de la justice est essentiellement une dette. Or la restitution peut avoir pour objet une chose non due, tout comme la donation. Donc la restitution n'est pas l'acte d'une espèce quelconque de justice.

2° Ce qui est déjà détruit, ce qui n'existe plus, ne sauroit être restitué. Or la justice et l'injustice tombent sur des actions, faites ou souffertes, qui sont nécessairement transitoires et ne demeurent pas. La restitution n'est donc pas l'acte de l'une des deux espèces de justice.

3° La restitution a pour effet de réintégrer ce qui a été pris. Or il est possible de soustraire quelque chose à un homme, non-seulement dans les échanges privés, mais encore dans la répartition du bien commun; quand, par exemple, celui qui préside à la répartition donne à quelqu'un moins qu'il ne lui est dû. Donc la restitution est un acte de la justice distributive, aussi bien que de la justice commutative.

QUÆSTIO LXII.

De restitutione, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de restitutione.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Cujus actus sit. 2° Utrùm necesse sit ad salutem omne ablatum restitui. 3° Utrùm oporteat illud multiplicatum restituere. 4° Utrùm oporteat restitui quod quis non abstulit. 5° Utrùm oporteat restitui ei à quo acceptum est. 6° Utrùm oporteat restituere eum qui accepit. 7° Utrùm aliquem alium. 8° Utrùm restituendum.

ARTICULUS I.

Utrùm restitutio sit actus justitiæ commutativæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd restitutio non sit actus justitiæ commutativæ. Justitia enim respicit rationem debiti. Sed sicut donatio potest esse ejus quòd non debetur, ita etiam et restitutio. Ergo restitutio non est actus alicujus partis justitiæ.

2. Præterea, illud quod jam transiit, et non est, restitui non potest. Sed justitia et injustitia sunt circa quasdam actiones et passiones, quæ non manent, sed transeunt. Ergo restitutio non videtur esse actus alicujus partis justitiæ.

3. Præterea, restitutio est quasi quædam recompensatio ejus quod subtractum est. Sed aliquid potest homini subtrahi non solum in commutatione, sed etiam in distributione; putà cum aliquis distribuens minus dat alicui quam debeat habere. Ergo restitutio non magis est actus commutativæ justitiæ quam distributivæ.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Restituer est évidemment l'opposé de ravir. Or on ravit le bien d'autrui par l'injustice qui se commet dans les échanges ou commutations. Donc la restitution est un acte de cette espèce de justice qui règle et dirige les commutations.

(Conclusion. — La restitution est un acte de la justice commutative.)

Restituer n'est pas autre chose, comme on le voit d'après la physionomie même du mot, que rétablir quelqu'un dans la possession ou le domaine de son bien (1). L'égalité qui doit exister dans la restitution est donc celle qui est fondée sur l'exacte comparaison d'une chose avec une autre; et ceci est du ressort de la justice commutative. Par conséquent, la restitution est un acte de cette dernière espèce de justice, acte qui doit être posé, soit que l'on possède le bien du prochain avec le consentement de celui-ci, comme dans le prêt et le dépôt, soit qu'on le possède contre sa volonté, comme dans le vol ou la rapine.

Je réponds aux arguments: 1° Une chose qu'on ne doit pas à quelqu'un, on ne sauroit dire qu'elle lui appartient, bien qu'autrefois elle ait été à

(1) Telle est, en effet, la signification radicale du mot *restituer*, rétablir quelqu'un dans son premier état, *rursum statuere;* mais comme il est des choses dans la possession desquelles un homme ne sauroit être rétabli, ce que remarquera plus loin notre saint auteur, ainsi la vie ou les membres qui lui ont été injustement ravis, les théologiens et les jurisconsultes entendent la restitution dans un sens plus étendu; restituer, selon leur manière de parler, c'est réparer un préjudice quelconque; et la restitution, prise dans ce sens, est ordinairement définie: « La reddition d'une chose prise, ou la compensation d'un dommage causé; » soit que la chose ait été prise avec le consentement du maître, comme dans le prêt ou le dépôt; soit qu'elle ait été prise contre sa volonté, comme dans le vol ou la rapine, ainsi que s'exprime saint Thomas.

La restitution doit être distinguée du paiement et de la satisfaction. Elle se distingue du paiement, d'abord, en ce que la matière du paiement diffère nécessairement de la chose pour laquelle le paiement est fait; tandis que dans la restitution il n'est nullement exigé que la chose restituée soit autre que la chose prise, il faut bien plutôt qu'elle soit la même, autant que faire se peut, ou du moins qu'elle soit équivalente. Ainsi, celui qui rend un dépôt, restitue véritablement, et ne paie pas; celui qui donne de l'argent pour une denrée achetée, paie, au contraire, et ne restitue pas. La restitution diffère encore du paiement en ce que la restitution n'a égard qu'à la valeur de la chose prise, puisqu'elle doit en être l'équivalent; tandis que le paiement a moins égard à la valeur de la chose qu'à la convention qui a été faite, si bien qu'un individu paie souvent plus qu'un autre une chose d'une égale valeur, et cela sans sortir des limites du prix légitime, ce qui ne sauroit avoir lieu dans une restitution exacte. La restitution doit être distinguée de la satisfaction, premièrement, parce que la satisfaction envisage essentiellement la personne envers qui elle est faite, et son but n'est pas précisément d'offrir l'équivalent de la dette; et c'est là précisément ce que la restitution envisage avant tout. La satisfaction considère, en second lieu, l'injure faite ou l'honneur violé, alors même

---

Sed contra, restitutio ablationi opponitur. Sed ablatio rei alienæ est actus injustitiæ circa commutationes. Ergo restitutio ejus est actus justitiæ, quæ est in commutationibus directiva.

(Conclusio. — Restitutio est actus commutativæ justitiæ.)

Respondeo dicendum, quòd restituere nihil aliud esse videtur, quam iterato aliquem statuere in possessionem, vel dominium rei suæ. Et ita in restitutione attenditur æqualitas justitiæ, secundum recompensationem rei ad rem, quod pertinet ad justitiam commutativam. Et ideo restituere est actus commutativæ justitiæ, quando scilicet res unius ab alio habetur, vel per voluntatem ejus, sicut in mutuo vel deposito; vel contra voluntatem ejus, sicut in rapina vel furto.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud quod alteri non debetur, non est (propriè loquendo) ejus, etsi aliquando ejus fuerit. Et ideo

lui. Ainsi donc, quand on rend à un autre une chose qui ne lui est pas due, c'est une donation nouvelle et non une restitution. Il y a là cependant une certaine apparence de restitution, la chose étant matériellement la même. Mais elle est loin d'être la même sous le rapport formel, celui que la justice envisage, rapport qui consiste dans le droit qu'on a à cette chose. Il n'y a donc pas là de restitution proprement dite.

2° La restitution, dans le sens rigoureux du mot, qui exprime une sorte de réintégration, suppose l'identité de la chose; et primitivement ce mot de restitution a dû s'appliquer surtout aux objets matériels, qui, demeurant toujours les mêmes, et quant à leur substance, et quant au droit de propriété, peuvent passer aisément d'une main à une autre. Mais, de même que le mot échange ou commutation a été transféré de ces sortes de choses aux actions faites ou souffertes et qui emportent respect ou injure, avantage ou préjudice à l'égard de quelqu'un; de même le mot de restitution est passé par dérivation à des choses qui, bien que ne demeurant pas en elles-mêmes, subsistent néanmoins dans leur effet, dans un effet corporel, comme dans la blessure qui résulte d'un coup, ou dans un effet moral, comme quand un homme a été diffamé par des paroles injurieuses ou qu'il a même simplement souffert dans son honneur.

3° La compensation faite par celui qui préside à la distribution des biens communs, envers celui à qui on avoit donné moins qu'il ne méritoit, a toujours pour base la comparaison entre le mérite de ce dernier et la chose qu'on lui donne; de telle sorte qu'on lui donnera d'autant plus qu'il avoit d'abord moins reçu. Et sous ce rapport la restitution qui lui est faite rentre dans la justice commutative.

qu'il n'y a pas d'autre dommage causé; tandis que la restitution ne considère justement que ce dommage. Il peut donc y avoir satisfaction sans restitution, comme lorsque nous satisfaisons à Dieu ou que nous demandons grace à notre prochain; il peut y avoir également restitution sans satisfaction; l'une et l'autre enfin peuvent marcher ensemble. Il est aisé d'établir en fait ces deux dernières hypothèses.

---

magis videtur esse nova donatio, quam restitutio, cum quis alteri reddit quod ei non debetur. Habet tamen aliquam similitudinem restitutionis, quia res materialiter eadem est; non tamen est eadem secundum formalem rationem quam respicit justitia, quod est esse *suum* alicujus. Unde nec propriè restitutio dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd nomen restitutionis, in quantum importat iterationem quamdam, supponit rei identitatem. Et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere præcipuè in rebus exterioribus, quæ manentes eædem et secundum substantiam, et secundum jus dominii, ab uno possunt ad alium devenire. Sed sicut ab hujusmodi rebus nomen commutationis translatum est ad actiones vel passiones, quæ pertinent ad reverentiam vel injuriam alicujus personæ seu nocumentum vel profectum: ita etiam nomen restitutionis ad hæc derivatur, quæ licet realiter non maneant, tamen manent in effectu, vel corporali, putà cum ex percussione læditur corpus, vel qui est in opinione hominum, sicut cum aliquis verbo opprobrioso remanet infamatus, vel etiam minoratus in suo honore.

Ad tertium dicendum, quòd recompensatio quam facit distribuens ei cui dedit minus quam debuit, sit per comparationem sui ad rem; ut si quanto minus habuit quam debuit, tanto plus ei detur. Et ideo jam pertinet ad justitiam commutativam.

ARTICLE II.

Est-il de nécessité de salut qu'on restitue ce qui a été enlevé?

Il paroît qu'il n'est pas de nécessité de salut qu'on restitue la chose qui a été enlevée. 1° Ce qui est impossible ne sauroit être de nécessité de salut. Or il est quelquefois impossible de restituer ce qui a été ravi, comme quand on a ôté à quelqu'un un membre ou la vie même. Donc il n'est pas de nécessité de salut que l'on restitue ce qui a été enlevé.

2° Commettre un péché ne sauroit jamais être de nécessité de salut; car l'homme pourroit autrement se trouver dans l'impossibilité de prendre un parti (1). Or parfois, ce qui a été enlevé ne sauroit être restitué sans péché; ainsi quand on a ravi la réputation à quelqu'un en disant la vérité. Donc la restitution de ce qu'on a enlevé n'est pas de nécessité de salut.

3° Ce qui est fait ne sauroit en aucune façon n'avoir pas été fait. Or il arrive parfois que l'honneur soit ravi à une personne par le fait seul des injustes accusations dont elle a été l'objet. Dans ce cas, on ne sauroit restituer ce qui a été ravi. Donc la restitution n'est pas de nécessité de salut.

4° Celui qui empêche quelqu'un d'acquérir un bien, semble l'en avoir dépouillé, par la raison que « lorsqu'il manque peu de chose, on estime qu'il ne manque rien (2), » *Physic.*, II, 56. Or quand on empêche quelqu'un d'obtenir une prébende ou un autre bénéfice semblable, on n'est pas tenu à restituer ce bénéfice, puisque souvent on ne pourroit pas. Il n'est donc pas de nécessité de salut de restituer la chose enlevée.

(1) Partagé qu'il seroit entre l'obligation de fuir le péché et celle de pourvoir à son salut.

(2) En s'appuyant sur cet aphorisme d'Aristote, la pensée de l'auteur est que l'action par laquelle on empêche quelqu'un d'obtenir un bien est identique à celle qui consiste à l'en dé-

---

ARTICULUS II.

Utrùm sit necessarium ad salutem quòd fiat restitutio ejus quod ablatum est.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit necessarium ad salutem quòd fiat restitutio ejus quod ablatum est. Quod enim est impossibile, non est de necessitate salutis. Sed aliquando impossibile est restituere id quod est ablatum, putà cum aliquis abstulit alicui membrum vel vitam. Ergo non videtur esse de necessitate salutis quòd aliquis restituat quod alteri abstulit.

2. Præterea, committere aliquod peccatum non est de necessitate salutis, quia sic homo esset perplexus. Sed quandoque illud quod aufertur, non potest restitui sine peccato, putà cum quis alicui famam abstulit, verum dicendo. Ergo restituere ablatum non est de necessitate salutis.

3. Præterea, quod factum est, non potest fieri ut factum non fuerit. Sed aliquando alicui aufertur honor suæ personæ ex hoc ipso quod passus est ab aliquo injustè eum vituperante. Ergo non potest ei restitui quod ablatum est. Et ita non est de necessitate salutis restituere ablatum.

4. Præterea, ille qui impedit aliquem ab aliquo bono consequendo, videtur illud ei auferre; quia « quod modicum deest, quasi nihil deesse videtur, » ut Philosophus dicit in II *Phys.* Sed cum aliquis impedit aliquem ut non consequatur præbendam vel aliquid hujusmodi, non videtur quòd teneatur ei ad restitutionem præbendæ, quia quandoque non posset. Non ergo restituere ablatum, est de necessitate salutis.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 8, quæstiunc. 2; et *Quodlib.*, XII, art. 6.

Mais saint Augustin dit au contraire, *Epist. ad Macedon.*, 54; et le droit canon dit après lui, *Causa* XIV, quæst. 6 : « Si le bien d'autrui qui a été l'objet du péché peut être rendu, et ne l'est pas, on ne fait pas pénitence, on peut tout au plus la simuler. Si l'on veut réellement faire pénitence, qu'on sache que le péché n'est pas remis si l'on ne restitue ce qu'on a volé, dans le cas, ai-je dit, où la restitution peut se faire. »

(CONCLUSION. — Restituer ce qu'on a injustement pris est une chose de nécessité de salut.)

La restitution, comme nous venons de le dire dans l'article précédent, est un acte de la justice commutative, justice qui consiste dans une certaine égalité, avons-nous également dit plus haut. Restituer, par conséquent, c'est rendre la chose même qui a été ravie; car l'égalité ne sauroit mieux être rétablie que par l'exhibition de la même chose. Que si l'on avoit eu le droit de la prendre, l'égalité existe déjà; il n'est donc pas nécessaire de restituer pour maintenir l'essence de la justice. Mais comme ce respect pour la justice est une chose de nécessité de salut, il y a là même nécessité de rendre ce qui a été injustement ravi.

Je réponds aux arguments : 1° Quand on ne peut rendre l'équivalent, il suffit de rendre ce qui est en notre pouvoir, comme cela a lieu dans l'honneur que nous devons rendre à Dieu et à nos parents, selon l'observation du Philosophe, *Ethic.*, VIII. Ainsi donc, quand on ne peut rendre l'équivalent de ce qu'on a pris, on doit réparer de son mieux le préjudice qu'on a causé. Ainsi quand on a causé à quelqu'un la perte d'un membre, on doit lui offrir une réparation ou d'argent ou d'honneur, selon l'état des deux personnes (1) et conformément au jugement d'un homme sage.

2° On peut enlever la réputation à quelqu'un de trois manières:

pouiller, par la raison que, si elle n'est pas absolument la même, il lui manque bien peu pour cela, et que ce peu doit être regardé comme rien.

(1) Celle qui a causé le dommage, et celle qui l'a souffert. Une personne riche, par exemple,

---

Sed contra est, quod Augustinus dicit in Epistola *ad Macedon.*, XIV, quæst. 6 : « Si res aliena propter quam peccatum est, reddi possit, et non redditur, pœnitentia non agitur, sed simulatur. Si autem veraciter agitur, non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, si (ut dixi) restitui potest. »

(CONCLUSIO. — Idem restituere quod injustè ablatum est, est de necessitate salutis.)

Respondeo dicendum, quòd restitutio, sicut dictum est (art. 1), est actus justitiæ commutativæ, quæ in quadam æqualitate consistit. Et ideo *restituere* importat redditionem illius rei quæ injustè ablata est; sic enim per iteratam ejus exhibitionem æqualitas reparatur. Si verò justè ablatum sit, æqualitas erit : et ideo non necessarium erit ut ei restituatur, quia justitia in æqualitate consistit. Cùm ergo conservare justitiam sit de necessitate salutis, consequens est quòd restituere id quod injustè ablatum est alicui, sit de necessitate salutis.

Ad primum ergo dicendum, quòd in quibus non potest recompensari æquivalens, sufficit quòd ibi recompensetur quod possibile est; sicut patet de honoribus qui sunt ad Deum et ad parentes, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, Et ideo quando id quod est ablatum, non est restituibile per aliquid æquale, debet fieri recompensatio qualis possibilis est : putà cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare vel in pecunia, vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque personæ, secundum arbitrium boni viri.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis potest

d'abord, en disant la vérité, avec le droit de la dire, ainsi quand on dénonce le crime de quelqu'un, en observant dans cette dénonciation l'ordre voulu (1), ce qui n'entraîne pas l'obligation de réparer l'honneur du prochain; puis, en disant une chose fausse et injuste, ce qui nous oblige à réparer le préjudice causé à la réputation du prochain, en avouant que nous avons dit faux; enfin, en disant la vérité, mais d'une manière injuste, ainsi quand on découvre le crime de quelqu'un sans garder en cela l'ordre voulu; et l'on est alors tenu à réparer l'honneur du prochain, sans mentir néanmoins, en avouant, par exemple, qu'on a eu tort de le diffamer, qu'on a mal parlé dans telle circonstance. Et si l'on ne peut pas réparer son honneur, on doit réparer d'une autre manière le mal qu'on lui a fait, d'après ce que nous venons de dire dans la réponse à la première objection.

3° Sans doute, l'outrage dont on s'est rendu coupable envers quelqu'un, ne peut plus désormais ne pas avoir été commis; mais il arrive néanmoins qu'on puisse en empêcher ou en réparer l'effet, c'est-à-dire l'atteinte portée à la dignité du prochain dans l'opinion des hommes, et cela par des témoignages de respect propres à produire une impression contraire.

4° Il y a plusieurs manières d'empêcher quelqu'un d'obtenir une prébende: d'une manière juste, d'abord, lorsque n'ayant en vue que la gloire de Dieu ou le bien de l'Eglise, on fait en sorte que ce bénéfice soit donné à une personne plus digne, ce qui n'entraîne évidemment aucune obligation de restituer ni de réparer en aucune façon une telle perte; d'une manière injuste, en second lieu, quand par là on se propose de nuire à quelqu'un pour satisfaire un sentiment de haine, de vengeance,

ayant causé à un pauvre, à un ouvrier la perte d'un membre, c'est une réparation d'argent qui doit être faite, surtout quand cette perte a mis l'ouvrier hors d'état de pourvoir à son existence ou à celle des siens.

(1) Ordre qui a été l'objet d'une exposition et d'une démonstration spéciales, dans le traité de la charité, au sujet de la correction fraternelle, et d'après le texte si connu de l'Evangile où ce devoir nous est formellement prescrit.

---

alicui famam tripliciter auferre : uno modo, verum dicendo, et justè, putà cùm aliquis crimen alicujus prodit ordine debito servato, et tunc non tenetur ad restitutionem famæ; alio modo, falsum dicendo, et injustè, et tunc tenetur restituere famam, confitendo se falsum dixisse; tertiò modo, verum dicendo, sed injustè, putà cùm aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum, et tunc tenetur ad restitutionem famæ quantum potest, sine mendacio tamen, utpotè quòd dicat se malè dixisse, vel quòd injustè eum diffamaverit. Vel si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare, sicut et in aliis dictum est (ad 1.)

Ad tertium dicendum, quòd actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit; potest tamen fieri ut ejus effectus, scilicet diminutio dignitatis personæ in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiæ.

Ad quartum dicendum, quòd aliquis potest impedire aliquem ne habeat præbendam, multipliciter : uno modo, justè, putà si intendens honorem Dei, vel utilitatem Ecclesiæ, procuret quòd detur alicui personæ digniori, et tunc nullo modo tenetur ad restitutionem, vel aliquam recompensationem faciendam; alio modo, injustè, putà si intendat ejus nocumentum quem impedit propter odium, vel vindictam, aut aliquid hujusmodi; et tunc, si impedit ne præ-

ou pour tout autre motif semblable. Dans ce cas, si l'on empêche, en effet, qu'une prébende ne soit donnée à une personne digne, par des conseils donnés avant qu'une décision eût été prise en sa faveur, on est tenu à une certaine compensation, en tenant compte et de la condition du sujet et de la nature de l'affaire selon le jugement d'un homme sage; mais on n'est pas tenu à rendre l'équivalent, soit parce que le bénéfice n'étoit pas encore donné, soit parce qu'il pouvoit s'élever encore bien des obstacles. Si la résolution de donner la prébende étoit déjà une chose arrêtée, en obtenant par des voies injustes que ce bénéfice ne soit pas donné au sujet désigné, c'est comme si on l'en dépouilloit; aussi est-on alors tenu de restituer l'équivalent, autant au moins qu'on le peut.

ARTICLE III.

Suffit-il de restituer semplement ce qui a été injustement pris?

Il paroît qu'il ne suffit pas de restituer simplement ce qui a été injustement pris. 1° Il est dit dans la loi, *Exod.*, XXII, 1 : « Si quelqu'un a volé un bœuf ou une brebis, et qu'il l'ait tué ou vendu, il rendra cinq bœufs pour un et quatre brebis pour une. » Or tout le monde est tenu à observer les préceptes de la loi divine. Donc celui qui a volé est obligé de restituer au quadruple ou au quintuple.

2° « Tout ce qui est écrit est écrit pour notre instruction, » comme il est dit *Rom.*, XV, 4. Or Zachée dit au Seigneur, *Luc.*, XIX, 8 : « Si j'ai frandé quelqu'un, je lui rends au quadruple. » Donc l'homme doit rendre en plus grande quantité ce qu'il a injustement pris.

3° On ne sauroit, sans blesser la justice, prendre à quelqu'un ce qu'il n'est pas tenu de donner. Or le juge ne blesse pas la justice quand, par l'amende dont il frappe le voleur, il lui prend plus que celui-ci n'a volé.

---

benda detur digno, consulens quòd non detur, antequam sit firmatum quòd ei detur, tenetur quidem ad aliquam recompensationem, pensatis conditionibus personarum et negotii secundum arbitrium sapientis; non tamen tenetur ad æquale, quia illam nondum fuerat adeptus, et poterat multipliciter impediri. Si verò jam firmatum sit quòd alicui detur præbenda, et aliquis propter indebitam causam procuret quòd revocetur, idem est ac si jam habitam ei auferret : et ideo tenetur ad restitutionem æqualis, tamen secundum suam facultatem.

ARTICULUS III.

Utrùm sufficiat restituere simplum quod injustè ablatum est.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non sufficiat restituere simplum quod injustè ablatum est. Dicitur enim *Exod.*, XXII : « Si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove. » Sed quilibet tenetur mandata divinæ legis observare. Ergo ille qui furatur, tenetur restituere quadruplum, vel quintuplum.

2. Præterea, ea « quæ scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, » ut dicitur *ad Rom.*, XV. Sed *Lucæ*, XIX, Zachæus dixit ad Dominum : « Si quem defraudavi, reddo quadruplum. » Ergo homo debet restituere multiplicatum id quod injustè accepit.

3. Præterea, nulli potest justè auferri id quod dare non debet. Sed judex aufert justè ab eo qui furatus est, plus quam furatus est,

(1) De his etiam 1, 2, qu. 105, art. 8, ad 9; ut et IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 5, quæstiunc. 2, ad 5.

On est bien tenu de payer cette amende; et dès lors il ne suffit pas de rendre simplement ce qu'on a enlevé.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, puisque la restitution a pour but de rétablir l'égalité là où l'injustice l'avoit détruite. Or en rendant simplement ce qu'on a pris, on rétablit l'égalité. Donc, on n'est pas tenu de restituer davantage.

(Conclusion. — S'il n'y a pas de sentence prononcée par le juge, on n'est pas tenu de rendre plus qu'on n'a pris; mais, une fois cette sentence portée, on est obligé de faire la restitution selon sa teneur, en punition de l'injustice qu'on avoit commise.)

Dans l'action de prendre injustement le bien d'autrui, il y a deux choses à considérer : la première, c'est l'inégalité qui provient de ce que la chose même change de main, ce qui peut avoir lieu sans injustice, comme dans le prêt; la seconde, c'est le péché d'injustice, péché qui peut exister alors même que l'égalité n'a pas été réellement détruite, comme lorsqu'on a tenté de faire une injustice sans pouvoir y réussir. Le remède employé, sous le premier rapport, c'est la restitution, laquelle a pour but de rétablir l'égalité; et ce but elle l'atteint évidemment en rendant ce qui a été pris, ni plus ni moins. Pour ce qui regarde le délit, le remède est dans le châtiment, et ce châtiment, c'est le juge qui l'inflige (1). Ainsi donc, avant d'avoir été condamné par le juge, on n'est pas tenu de rendre plus qu'on n'a pris, mais après la condamnation on est tenu de subir la peine portée.

Il se trouve par là que nous avons déjà répondu au premier argument, puisque la loi citée dans l'objection a pour objet de déterminer la peine qui doit être prononcée par le juge. De plus, on n'est pas maintenant

(1) C'est la distinction que nous avons déjà indiquée dans une note antérieure, à propos du rapport qu'on pourroit quelquefois saisir entre la réparation d'un tort et la peine du talion.

---

pro emenda. Ergo homo debet illud solvere, et ita non sufficit reddere simplum.

Sed contra est, quòd restitutio reducit ad æqualitatem quod inæqualiter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum, reducit ad æqualitatem. Ergo solum tenetur restituere tantum quantum accepit.

(Conclusio. — Ante judicis condemnationem, non plus quam quis accepit, restituere tenetur; sed ex culpa injustæ ablationis, tenetur secundum judicis sententiam restitutionem facere.)

Respondeo dicendum, quòd cum aliquis injustè accipit rem alienam, duo sunt ibi consideranda : quorum unum est, inæqualitas ex parte rei (1), quæ quandoque est sine injustitia, ut patet in mutuis; aliud autem est, injustitiæ culpa, quæ potest esse etiam cum æqualitate rei, putà cum aliquis intendit inferre violentiam, sed non prævalet. Quantum ergo ad primum, adhibetur remedium per restitutionem, in quantum per eam æqualitas reparatur, ad quod sufficit quòd restituat tantum quantum habuerit de alieno. Sed quantum ad culpam, adhibetur remedium per pœnam, cujus inflictio pertinet ad judicem. Et ideo, antequam sit condemnatus per judicem, non tenetur restituere plus quam accepit; sed postquam condemnatus est, tenetur pœnam solvere.

Et per hoc patet responsio ad primum; quia lex illa determinativa est pœnæ per judicem infligendæ; et etiam illud præceptum

(1) Hoc est ut plus habeat unus quàm alter, sive unus rem alterius detineat; quantumvis præter injustitiam, ut in exemplo quod subjungitur de mutuis, et in eo quod addi potest de depositis.

tenu d'observer ce précepte, puisque les préceptes judiciaires ne sont plus obligatoires depuis l'avènement du Christ, ainsi que nous l'avons démontré I, II, quest. CIV, art. 3; ce qui n'empêche pas que cette peine ou une autre semblable ne puisse de nouveau être portée par la loi humaine et recevoir la même interprétation.

2° On voit bien par les paroles de Zachée qu'il entend faire des œuvres de surérogation; car il venoit de dire : « Voilà que je donne la moitié de mes biens aux pauvres. »

3° Le juge peut avec justice condamner un homme, à titre d'amende, à payer plus qu'il n'a pris et qu'il n'auroit réellement dû sans cette condamnation.

ARTICLE IV.

Doit-on jamais restituer ce qu'on n'a pas pris?

Il paroît qu'on doit quelquefois restituer ce qu'on n'a pas pris. 1° Celui qui cause un dommage est tenu de le réparer et d'en empêcher les suites. Or, il arrive parfois que l'on cause un dommage qui dépasse de beaucoup la valeur de ce qu'on a pris; celui, par exemple, qui déterreroit la semence, porteroit un préjudice équivalent à la moisson qu'on peut en espérer, en sorte qu'il seroit tenu de la restituer. Donc on peut quelquefois être tenu à restituer ce qu'on n'a pas pris.

2° Celui qui retient au-delà du terme fixé l'argent de son créancier, semble faire perdre à celui-ci tout ce qu'il auroit pu retirer de son argent, quoique le débiteur n'en profite pas. Donc il peut se trouver qu'on doive restituer ce qu'on n'a pas pris.

3° La justice humaine dérive de la justice divine. Or il faut quelquefois restituer à Dieu plus qu'on n'en a reçu, selon cette parole, *Matth.*, XXV, 28:

---

nunc non est observandum, cum ad observantiam judicialis præcepti nullus teneatur post Christi adventum, ut suprà habitum est (1); potest tamen idem vel simile statui in lege humana, de qua erit eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quòd Zachæus id dixit quasi superogare volens. Unde et præmiserat : « Ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus. »

Ad tertium dicendum, quòd judex condemnando, juste potest accipere aliquid amplius loco emendæ; quod tamen antequam condamnaretur non debebatur.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis debeat restituere quod non abstulit.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd aliquis debeat restituere quod non abstulit. Ille enim qui damnum infert alicui tenetur damnum removere. Sed quandoque aliquis damnificat aliquem ultra id quod accepit; putà cum aliquis effodit semina, damnificat eum qui seminavit in tota messe futura : et sic videtur quòd teneatur ad ejus restitutionem. Ergo aliquis tenetur ad restitutionem ejus quod non abstulit.

2. Præterea, ille qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum præfixum, videtur eum damnificare in toto eo quod lucrari de pecunia posset; quod tamen ipse non aufert. Ergo videtur quòd aliquis teneatur restituere quod non abstulit.

3. Præterea, justitia humana derivatur à justitia divina. Sed Deo debet aliquis restituere plus quam accepit ab eo, secundum illud *Matth.*,

(1) Nempe 1, 2, qu. 104, art. 3, ubi dee judicialibus præceptis ex professo tractatur.

« Tu savois que je moissonne là où je n'ai point semé, que je recueille là où je n'ai rien mis. » Donc la justice peut exiger également que l'on restitue parfois à un homme ce qu'on ne lui a pas pris.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La compensation rentre dans la justice par la raison qu'elle rétablit l'égalité. Or si l'on rendoit ce qu'on n'a pas pris, l'égalité seroit détruite. Donc il n'est pas juste qu'une telle restitution se fasse (1).

(Conclusion. — Un homme n'est jamais tenu de restituer ce qu'il n'a pas pris.)

Quand un homme cause un dommage à un autre, c'est comme s'il lui enlevoit la valeur de ce qu'il lui fait perdre ; car le dommage consiste à ce qu'on ait moins qu'on ne devroit avoir, *Ethic.*, V, 6. Aussi est-on tenu de restituer toute la valeur du dommage que l'on a causé. Mais un homme peut souffrir un dommage de deux manières : d'abord, parce qu'on lui enlève ce qu'il avoit déjà ; et l'on est tenu de réparer un tel dommage par une compensation qui rétablisse exactement l'égalité ; qu'un homme, par exemple, cause la ruine de la maison d'un autre, il doit restituer la valeur de cette maison. On peut encore souffrir un dommage parce qu'on nous empêche d'acquérir une chose que nous étions en voie d'acquérir ; et la réparation d'un tel dommage ne va pas jusqu'à l'exacte égalité, par la raison que posséder une chose virtuellement n'équivaut pas à la posséder actuellement, et celui qui est en voie d'acquérir une chose, la possède seulement d'une manière virtuelle, ou bien en puissance ; si donc on lui restituoit cette chose de telle sorte qu'il la possédât en acte, on lui rendroit réellement plus qu'on ne lui a pris, ce qui ne rentre nullement dans le devoir de la restitution, comme nous l'avons dit dans l'article précédent.

(1) Tel est, en effet, le principe général ; mais ce principe est sujet à des restrictions, ou plutôt à des interprétations que l'auteur insinue clairement dans les arguments qui précèdent, mais qui seront entièrement développés, soit dans le corps de l'article, soit dans les réponses à ces mêmes arguments.

XXV : « Sciebas quod meto ubi non semino et congrego ubi non sparsi. » Ergo justum est ut etiam restituat homini aliquid quod non accepit.

Sed contra est, quòd recompensatio ad justitiam pertinet in quantum æqualitatem facit. Sed si aliquis restitueret quod non accipit, hoc non esset æquale. Ergo talis restitutio non est justum quòd fiat.

(Conclusio. — Non tenetur quis illud restituere quod non abstulit.)

Respondeo dicendum, quòd quicumque damnificat aliquem, videtur auferre id in quo ipsum damnificat ; damnum enim dicitur ex eo quod aliquis minus habet quam debet habere, secundum Philosophum in V *Ethic.* Et ideo homo tenetur ad restitutionem ejus in quod aliquem damnificavit. Sed aliquis damnificatur dupliciter : uno modo, quia aufertur ei id quod actu habebat ; et tale damnum est semper restituendum secundum recompensationem æqualis, putà si aliquis damnificet aliquem dirueus domum ejus, tenetur ad tantum quantum valet domus. Alio modo, si damnificet aliquem impediendo ne adipiscatur quod erat in via habendi ; et tale damnum non oportet recompensare ex æquo, quia minus est habere aliquid in virtute, quam habere actu. Qui autem est in via adipiscendi aliquid habet illud solum secundum virtutem, vel potestatem : et ideo si redderetur ei ut haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum non simplum, sed multiplicatum, quod non est de necessitate restitutionis, ut dictum est (art. 3). Tenetur tamen aliquam recom-

On est néanmoins tenu à une compensation basée sur la condition des personnes et la nature des intérêts.

De là résulte clairement la réponse au premier et au second argument. L'homme, en effet, qui a jeté la semence dans son champ, est loin de posséder sa récolte en acte, il ne l'a qu'en puissance. Et cela s'applique également à celui qui pourroit tirer de son argent un gain qu'il n'en a pas encore tiré : l'un et l'autre sont exposés à rencontrer bien des obstacles.

3° Dieu n'exige rien de l'homme, si ce n'est le bien dont il a lui-même mis le germe en nos cœurs. La parole de l'Evangile peut donc traduire ici la pensée du serviteur paresseux qui se persuade n'avoir rien reçu de son maître ; ou bien il faut entendre par là que Dieu exige de nous le fruit de ses dons, fruit qui vient et de lui et de nous, quoique les dons viennent uniquement de Dieu.

ARTICLE V.

La restitution doit-elle toujours être faite à celui dont on a pris quelque chose?

Il paroît que la restitution ne doit pas toujours être faite à celui dont on a pris quelque chose (1). 1° Il ne faut nuire à personne. Or il arrive quelquefois que si l'on rendoit ce qu'on a pris, la restitution tourneroit au préjudice de celui à qui elle seroit faite ou même des autres, comme, par exemple, si l'on rendoit un glaive à un homme furieux. Donc il ne faut pas toujours rendre une chose à celui à qui elle appartenoit.

2° Celui qui a donné une chose d'une manière illicite ne mérite pas de

(1) Après avoir démontré la nécessité de la restitution, l'auteur devoit étudier le mode selon lequel la restitution doit être faite. C'est au fond le sujet de cet article. Les diverses hypothèses et les principales difficultés qui peuvent se présenter dans l'accomplissement de ce devoir, y sont examinées par ordre et discutées avec cette précision et cette lucidité qui caractérisent les études morales, aussi bien que les aperçus métaphysiques du grand théologien.

---

pensationem facere secundum conditionem personarum et negotiorum.

Et per hoc patet responsio ad primum et secundum. Nam ille qui semen sparsit in agro, nondum habet messem in actu, sed solum in virtute. Et similiter ille qui habet pecuniam, nondum habet lucrum in actu, sed solum in virtute : et utrumque potest multipliciter impediri.

Ad tertium dicendum, quòd Deus nihil requirit ab homine nisi bonum quod ipse in nobis seminavit. Et ideo verbum illud vel intelligitur secundum parvam existimationem servi pigri, qui existimavit se ab alio non accepisse ; vel intelligitur quantum ad hoc quod Deus requirit à nobis fructus donorum, qui sunt et ab eo et à nobis, quamvis ipsa dona à Deo sint sine nobis.

ARTICULUS V.

Utrùm oporteat semper restitutionem facere ei à quo acceptum est aliquid.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd non oporteat semper restitutionem facere ei à quo acceptum est aliquid. Nulli enim debemus nocere. Sed aliquando esset in nocumentum hominis si redderetur quod ab eo acceptum est, vel etiam in nocumentum aliorum, putà si aliquis redderet gladium depositum furioso. Ergo non semper est restituendum ei à quo acceptum est.

2. Præterea, ille qui illicitè aliquid dedit,

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 5, quæstiunc. 4; et *Opusc.*, LXIV, ac *Opusc.*, LXXIII, cap. 17 et 18.

la recouvrer. Mais il arrive même quelquefois qu'une chose est en même temps donnée et reçue d'une manière illicite, comme cela a lieu, par exemple, dans la simonie. Donc la restitution ne doit pas toujours être faite à celui dont on a pris quelque chose.

A l'impossible nul n'est tenu. Or il est quelquefois impossible de restituer une chose à son maître, soit parce qu'il est mort, soit parce qu'il est trop loin, soit enfin parce qu'on ne le connoît pas. Donc la restitution ne doit pas toujours être faite au véritable maître.

4° C'est surtout à l'égard de ceux dont il a reçu les plus grands bienfaits que l'homme doit établir une compensation. Or il est des personnes, les parents, par exemple, dont l'homme a beaucoup plus reçu que de celui qui lui a fait un prêt ou confié un dépôt. Donc il est des personnes au secours desquelles il faut aller, avant même de restituer ce qu'on a pris.

5° Il est inutile de restituer une chose qui par la restitution revient sous la main de celui qui restitue. Or si un prélat a ravi injustement quelque chose à l'Eglise, c'est dans ses propres mains qu'il en fera la restitution, puisqu'il est le conservateur des biens ecclésiastiques. Il ne doit donc pas restituer à l'Eglise ce qu'il lui a pris; et, par conséquent, la restitution ne doit pas toujours être faite au maître véritable.

Mais le contraire nous est ainsi ordonné, *Rom.*, XIII, 7 : « Rendez à chacun ce qui lui est dû, l'impôt à qui vous devez l'impôt, le tribut à qui vous devez le tribut (1). »

(Conclusion. — C'est toujours à celui dont on a pris une chose qu'il faut la rendre, pourvu néanmoins qu'elle lui appartienne.)

(1) A la rigueur, c'est par analogie seulement que ce texte peut être cité à l'appui de cette thèse. Les impôts et les tributs ne sauroient, en effet, être considérés comme une véritable restitution, bien qu'ils soient payés aux princes et aux magistrats, à cause des bienfaits qu'ils répandent sur la société, en y faisant régner l'ordre, la sécurité et la justice. Sous ce rapport on peut y voir une sorte de compensation pour la sollicitude, les peines et les soins que les chefs d'une nation doivent s'imposer, s'ils veulent bien remplir leur office. Cette pensée, que

---

non meretur illud recuperare. Sed quandoque aliquis illicitè dat quod alius etiam illicitè accepit, sicut apparet in dante et accipiente aliquid simoniace. Ergo non semper restituendum est ei à quo acceptum est.

3. Præterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque est impossibile restituere ei à quo acceptum est, vel quia est mortuus, vel quia nimis distat, vel quia est ignotus. Ergo non semper facienda est restitutio ei à quo acceptum est.

4. Præterea, magis debet homo recompensare ei à quo majus beneficium accepit. Sed ab aliis personis homo plus accepit beneficii quam ab illo qui mutuavit vel deposuit, sicut à parentibus. Ergo magis subveniendum est quandoque alicui personæ alteri, quam restituendum ei à quo acceptum est.

5. Præterea, vanum est restituere illud quod ad manum restituentis per restitutionem pervenit. Sed si prælatus injustè aliquid Ecclesiæ subtraxit, et ei restituat, ad manus ejus deveniet, quia ipse est rerum Ecclesiæ conservator. Ergo non debet restituere Ecclesiæ à qua abstulit : et sic non semper restituendum est ei à quo est ablatum.

Sed contra est, quòd dicitur *Rom.*, XIII : « Reddite omnibus debita; cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal. »

(Conclusio. — Ei semper facienda est restitutio, à quo acceptum est, modò quòd quis accepit, sit illius.)

Par la restitution on revient à l'égalité qui fait l'essence de la justice commutative, c'est-à-dire à l'égalité des choses, selon ce qui a été dit quest. LVIII, art. 10. Or une telle égalité ne sauroit exister quand celui à qui il manque quelque chose de son bien n'est pas réintégré dans ce qui lui manque; et pour qu'une telle réintégration ait lieu, il faut nécessairement restituer une chose à celui à qui on l'a prise.

Je réponds aux arguments : 1° Quand la chose à restituer paroît devoir être gravement nuisible ou bien à celui à qui la restitution seroit faite, ou bien à tout autre, on ne doit pas la lui restituer en ce moment; car la restitution a évidemment pour but l'utilité de celui à qui on la fait, aussi bien que toutes les choses qu'il possède. Celui qui a néanmoins en son pouvoir cet objet qu'il ne peut encore rendre, ne doit pas se l'approprier, mais bien le garder pour le rendre en un temps plus opportun, ou même le confier à un autre pour mieux en assurer la conservation.

2° On peut donner une chose illicitement de deux manières : ou bien parce que le don en lui-même est illicite et contraire à la loi, comme on le voit, par exemple, dans les dons entachés de simonie. Dans ce cas, celui qui a donné mérite de perdre ce qu'il a donné, et la restitution ne doit pas lui en être faite; d'autre part, celui qui a reçu, ayant agi contrairement à la loi, ne doit pas s'approprier ce qui lui a été donné, il doit l'employer en pieux usages. On donne illicitement, en second lieu, parce qu'on donne en vue d'une chose illicite, sans que le don soit illicite en lui-même; tels sont les dons faits à une femme de mauvaise vie, dons

semble du reste autoriser l'Apôtre lui-même dans le verset précédent, a été clairement exprimée par notre saint docteur, soit dans son commentaire de ce texte, soit dans un passage de la *Somme*, que nous rencontrerons un peu plus loin. Il avoit pu la voir dans quelques Pères de l'Eglise, et notamment dans saint Jean Chrysostôme, qui la développe avec assez d'étendue dans son explication de l'*Epître aux Romains*, homil. 23. Entendue dans ce sens, la parole de saint Paul étoit réellement susceptible de recevoir l'application qui en est faite ici. Ajoutons qu'il est des droits particuliers, assez bien désignés par le mot *vectigal*, qui offrent beaucoup plus que les impôts ordinaires, *tributa*, le caractère d'une restitution.

Respondeo dicendum, quòd per restitutionem *it* reductio ad æqualitatem commutativæ justitiæ, quæ consistit in rerum adæquatione, sicut dictum est (qu. 58, art. 10). Hujusmodi autem rerum adæquatio fieri non posset, nisi ei qui minus habet quam quod suum est, suppleretur quod deest : et ad hanc suppletionem faciendam, necesse est ut ei fiat restitutio à quo acceptum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando res restituenda apparet esse graviter nociva ei cui restitutio facienda est, vel alteri, non ei debet tunc restitui; quia restitutio ordinatur ad utilitatem ejus cui restituitur, omnia enim quæ possidentur sub ratione utilis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam sibi appropriare, sed vel reservare congruo ut tempore restituat, vel etiam alii tradere tutius conservandam.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis dupliciter aliquid illicitè dat : uno modo, quia ipsa datio est illicita et contra legem, sicut patet in eo qui simoniace aliquid dedit. Et talis meretur amittere quod dedit, unde non debet ei restitutio fieri de his; et quia etiam ille qui accepit, contra legem accepit, non debet sibi retinere, sed debet in pios usus convertere. Alio modo aliquis illicite dat quia propter rem illicitam dat, licet ipsa datio non sit illicita; sicut cum quis dat meretrici propter fornicationem, unde et mulier potest sibi retinere quod ei datum est. Sed si superfluè aliquid pes

qu'elle a le droit de garder; mais si elle a extorqué quelque chose par fraude ou par dol, elle est obligée de le restituer.

3° Si l'homme à qui la restitution devroit être faite est entièrement inconnu, on doit restituer dans les limites du possible, c'est-à-dire en distribuant ce bien en aumônes pour le salut de celui à qui on ne peut le rendre, qu'il soit vivant ou mort; mais tout cela après avoir employé le plus grand soin pour le retrouver. Quand il est mort, on doit rendre à ses héritiers qui sont censés n'être avec lui qu'une même personne. S'il est à une grande distance, on doit lui transmettre ce qui lui est dû, dans le cas surtout où c'est une valeur considérable, en supposant sans doute qu'on puisse le lui faire parvenir sans trop de difficultés; dans le cas contraire on doit le déposer en lieu sûr, et le faire savoir au maître.

4° C'est de son bien propre que l'on doit se servir pour témoigner sa reconnoissance aux parents ou bien aux autres personnes dont on a reçu de grands bienfaits; mais il n'est jamais permis d'employer à cela le bien d'autrui. Et c'est ce qui auroit lieu cependant, si l'on rendoit à l'un ce que l'on doit à l'autre. Nous en exceptons le cas d'extrême nécessité, puisque dans un tel cas on pourroit même prendre ce qui est à autrui pour venir au secours d'un père.

5° Un prélat peut soustraire les biens de l'Eglise de trois différentes manières : d'abord, en s'appropriant à lui-même un bien ecclésiastique destiné à l'usage d'un autre, comme si un évêque prenoit pour lui le bien du chapitre; et, dans ce cas, il est évident qu'il doit restituer en remettant le bien à ceux à qui il appartient de droit; en second lieu, s'il transféroit à un étranger, à un parent, par exemple, ou à un ami, le domaine d'un bien appartenant à l'église confiée à sa garde; il doit alors restituer à cette même église et garder ce bien avec soin pour qu'il parvienne à son successeur. Troisièmement, un prélat peut ravir le bien de l'Eglise par

---

fraudem vel dolum extorsisset, teneretur eidem restituere.

Ad tertium dicendum, quòd si ille cui debet fieri restitutio, sit omnino ignotus, debet homo restituere secundum quod potest, scilicet dando in eleemosynas pro salute ipsius, sive sit mortuus, sive sit vivus; præmissa tamen diligenti inquisitione de persona ejus cui est restitutio facienda. Si vero sit mortuus ille cui est restitutio facienda, debet restitui hæredi ejus, qui computatur quasi una persona cum ipso. Si verò ille sit multum distans, debet sibi transmitti quod ei debetur, et præcipuè si sit res magni valoris, et possit commode transmitti; alioquin debet in aliquo loco tuto deponi, ut pro eo conservetur, et domino significari.

Ad quartum dicendum, quòd aliquis de hoc quod est sibi proprium, debet magis satisfacere parentibus, vel his à quibus accepit majora beneficia; non autem debet aliquis recompensare benefactori de alieno. Quod contingeret, si quod debet uni alteri restitueret; nisi forte in casu extremæ necessitatis, in quo posset et deberet aliquis etiam auferre aliena, ut patri subveniret.

Ad quintum dicendum, quòd prælatus potest rem Ecclesiæ surripere tripliciter : uno modo, si rem Ecclesiæ non sibi deputatam, sed alteri, sibi usurparet, putà si Episcopus usurparet sibi rem capituli; et tunc planum est quòd debet restituere ponendo in manus eorum ad quos de jure pertinet. Alio modo, si rem Ecclesiæ suæ custodiæ deputatam in alterius dominium transferat, putà consanguinei vel amici; et tunc debet restituere Ecclesiæ, et sub sua cura habere, ut ad successorem perveniat. Tertiò modo, potest prælatus surripere rem

la seule pensée, en se persuadant qu'il possède ce bien comme lui appartenant en propre, et non point au nom de l'Eglise; la restitution consiste alors à se dépouiller d'une telle pensée.

ARTICLE VI.

Celui qui a pris une chose est-il toujours tenu de la restituer?

Il paroît que celui qui a pris une chose n'est pas toujours tenu de la restituer. 1° Par la restitution on rétablit l'égalité qui fait l'essence de la justice; et cette égalité veut qu'on ôte à celui qui a trop pour donner à celui qui a trop peu. Or il arrive quelquefois que celui qui a soustrait une chose ne l'a plus en son pouvoir, et qu'elle est tombée en des mains étrangères. Donc celui qui a pris la chose n'est pas tenu de la restituer, mais bien celui qui la possède.

2° Nul n'est tenu de découvrir son crime. C'est ce qu'on feroit néanmoins quelquefois en faisant une restitution, dans un cas de vol, par exemple. Donc celui qui a pris une chose n'est pas toujours tenu de la restituer.

3° Une même chose ne sauroit être l'objet de plusieurs restitutions. Or une même chose est quelquefois volée par plusieurs individus, et un seul la restitue intégralement. Donc celui qui a pris une chose n'est pas toujours tenu de la restituer.

Mais, au contraire, c'est celui qui a péché qui doit satisfaire. Or la restitution rentre dans la satisfaction. Donc c'est à celui qui a pris une chose à la restituer.

(CONCLUSION. — Celui qui a pris injustement une chose, ou qui la retient contre la volonté du maître, est toujours tenu de la restituer; mais celui qui a simplement accepté une chose, non pour son utilité propre et sans faire aucune injustice au maître, n'est pas tenu de la restituer quand elle lui est ravie sans qu'il y ait de sa faute.)

Ecclesiæ solo animo, dum scilicet incipit habere animum possidendi eam ut suam, et non nomine Ecclesiæ; et tunc debet restituere, talem animum deponendo.

ARTICULUS VI.

Utrùm teneatur semper restituere ille qui accepit.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd non teneatur semper restituere ille qui accepit. Per restitutionem enim reparatur æqualitas justitiæ, quæ consistit in hoc quòd subtrahatur ei qui plus habet, et detur ei qui minus habet. Sed contingit quandoque quòd ille qui rem aliquam subtraxit alicui, non habet eam, sed devenit ad manus alterius. Ergo non tenetur ille restituere qui accepit, sed alius qui rem habet.

2. Præterea, nullus tenetur crimen suum detegere. Sed aliquando aliquis restitutionem faciendo, crimen suum detegit, ut patet in furto. Ergo non semper tenetur ille qui abstulit restituere.

3. Præterea, ejusdem rei non est multoties restitutio facienda. Sed quandoque multi simul rem aliquam surripiunt, et unus eorum eam integre restituit. Ergo non semper ille qui accepit, tenetur ad restituendum.

Sed contra, ille qui peccavit, tenetur satisfacere. Sed restitutio ad satisfactionem pertinet. Ergo ille qui abstulit, tenetur restituere.

(CONCLUSIO. — Is semper restituere tenetur, qui rem alterius injuste accipit, vel invito domino detinet; qui vero rem alienam accipit absque dantis injuria, non pro sua utilitate, eam sibi ablatam non culpa sua, restituere minimè tenetur.)

Au sujet de celui qui prend une chose appartenant à autrui, il faut considérer, et la chose même qu'il a prise, et la manière dont il l'a prise (1). A raison de la chose elle-même, il est dans l'obligation de la restituer tant qu'elle est en son pouvoir; car la justice commutative veut qu'on retranche à celui qui a plus qu'il ne doit avoir, pour donner à celui qui a moins. La manière dont on prend une chose appartenant à autrui peut présenter un triple caractère : parfois, elle est entachée d'injustice, ce qui a lieu quand elle est contre la volonté du maître, comme on le voit clairement dans le vol et la rapine. Dans ce cas on est tenu de restituer non-seulement à raison de la chose elle-même, mais encore à raison de l'injustice renfermée dans l'action; et cette obligation subsiste alors même que la chose n'est plus en notre pouvoir. L'homme, en effet, qui en frappe un autre, est bien tenu de réparer l'injustice que celui-ci a soufferte, quoiqu'il n'en soit résulté aucun profit pour le coupable : il en est de même dans le vol ou la rapine; non-seulement on doit réparer le dommage causé, alors même qu'on n'en garde rien, mais on mérite en outre un châtiment pour l'injure faite au prochain. En second lieu, on peut prendre la chose du prochain pour s'en servir, mais sans commettre d'injustice, c'est-à-dire avec le consentement du maître, comme cela a lieu dans les prêts. Celui qui a reçu une chose dans de telles conditions est tenu de la restituer, non-seulement à cause de la chose elle-même, comme nous l'avons dit plus haut, mais encore à cause de la manière dont elle nous a été livrée; et si on l'a perdue, on est obligé d'en restituer la valeur, pour reconnoître la bienveillance de celui qui nous l'avoit ainsi livrée; ce qui n'auroit certes pas lieu si de là il résultoit pour lui un dommage. Troisièmement enfin, on peut accepter la chose d'un autre et sans injustice et sans intention de s'en servir; c'est ce qui arrive dans

(1) Voilà, en effet, les deux points essentiels à considérer, et comme la double source d'où émane l'obligation de restituer. Cette donnée féconde a été largement exploitée par les théologiens. Saint Thomas se borne, comme toujours, à poser les principes; d'autres semblent avoir eu la mission de les expliquer et de les développer, en les poursuivant dans toutes les

---

Respondeo dicendum, quòd circa illum qui rem alienam accepit, duo sunt consideranda : scilicet ipsa res accepta, et ipsa acceptio. Ratione autem rei tenetur eam restituere, quandiu eam apud se habet; quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi, et dari ei cui deest, secundùm formam commutativæ justitiæ. Sed ipsa acceptio rei alienæ potest tripliciter se habere : quandoque enim est injuriosa, scilicet contra voluntatem existens ejus qui est rei dominus, ut patet in furto et rapina. Et tunc tenetur ad restitutionem, non solum ratione rei, sed etiam ratione injuriosæ actionis, etiam si res apud ipsum non remaneat. Sicut enim qui percutit aliquem, tenetur recompensare injuriam passo, quamvis apud ipsum nihil maneat, ita etiam qui furatur, vel rapit, tenetur ad recompensationem damni illati, etiamsi nihil inde habeat; et ulterius pro injuria illata debet puniri. Alio modo, aliquis accipit rem alterius in utilitatem suam, absque injuria, cum voluntate scilicet ejus cujus est res, sicut patet in mutuis. Et tunc ille qui accepit, tenetur ad restitutionem ejus quod accepit, non solum ratione rei, sed etiam ratione acceptionis, etiamsi rem amiserit; tenetur enim recompensare ei qui gratiam fecit, quod non fiet, si per hoc damnum incurrat. Tertio modo, aliquis accipit rem alterius absque injuria non pro sua utilitate, sicut patet in depositis. Et

les dépôts. Celui qui accepte ainsi la chose d'un autre ne contracte aucune obligation par le fait de cette acceptation même, c'est lui plutôt qui oblige son prochain; mais il est obligé de restituer à raison de la chose elle-même, si donc elle lui étoit enlevée sans qu'il y eût de sa faute, il ne seroit pas tenu à la restitution; mais il en seroit autrement s'il y avoit de sa part faute grave.

Je réponds aux arguments : 1° Le but principal de la restitution n'est pas de faire que celui qui a plus qu'il ne doit avoir, ne possède plus cet excédant, mais bien de suppléer ce qui manque à celui qui a moins. Aussi dans les choses où l'un reçoit sans qu'il y ait perte pour l'autre, comme, par exemple, quand on prend de la lumière au flambeau de quelqu'un, il n'y a pas lieu à la restitution. Mais voilà aussi pourquoi celui qui a pris une chose est tenu à la restituer, bien qu'il ne l'ait plus et qu'elle soit passée dans des mains étrangères; car enfin le maître légitime ne peut pas en être privé; et cette obligation tombe non-seulement sur celui qui a pris la chose, à raison de l'injustice commise par lui, mais encore sur celui qui l'a en son pouvoir, à raison de la chose elle-même.

2° Si l'homme n'est pas tenu de découvrir son crime aux autres hommes, il est du moins tenu de le déclarer à Dieu dans la confession; et alors, par l'intermédiaire du confesseur, il peut sans se faire connoître restituer le bien d'autrui.

3° Comme la restitution a principalement pour but de réparer le dommage de celui à qui une chose a été injustement ravie, du moment où la restitution a été faite d'une manière suffisante par l'un des délinquants, il ne faut pas évidemment qu'elle soit faite par les autres; ceux-ci doivent plutôt offrir une compensation à leur complice, qui est libre de l'accepter ou de la refuser.

combinaisons de la vie et dans tous les détails de la pratique. Le travail auquel ces habiles et patients explorateurs de la conscience se sont livrés, est infiniment précieux, surtout dans ces matières de justice, si importantes à la fois et si difficiles. Nous recommanderons encore

---

ideo ille qui sic accepit in nullo tenetur ratione acceptionis, quinimo accipiendo impendit obsequium; tenetur autem ratione rei, et propter hoc si ei subtrahatur res absque sua culpa, non tenetur ad restitutionem, secus autem esset, si cum magna sua culpa rem depositam amitteret.

Ad primum ergo dicendum, quòd restitutio non ordinatur principaliter ad hoc quòd ille qui plus habet quàm debet, habere desinat, sed ad hoc quòd illi qui minus habet, suppleatur. Unde in his quæ unus potest ab alio accipere sine ejus detrimento, non habet locum restitutio, putà cùm aliquis accipit lumen à candela alterius. Et ideo quamvis ille qui abstulit, non habeat id quod accepit, sed in alium sit translatum, quia tamen alter privatur re sua, tenetur ei ad restitutionem; et ille qui rem abstulit, ratione injuriosæ acceptionis, et ille qui rem habet, ratione ipsius rei.

Ad secundum dicendum, quòd homo, etsi non teneatur crimen suum detegere hominibus, tenetur tamen crimen suum detegere Deo in confessione; et ita per sacerdotem cui confitetur, potest restitutionem facere rei alienæ.

Ad tertium dicendum, quòd quia restitutio principaliter ordinatur ad removendum damnum ejus à quo est aliquid injustè ablatum, ideo postquam ei restitutio sufficiens facta est per unum, alii non tenentur ei ulteriùs restituere, sed magis refusionem facere ei qui restituit; qui tamen potest condonare.

ARTICLE VII.

Ceux qui n'ont rien pris sont-ils tenus de restituer?

Il paroît que ceux qui n'ont rien pris ne sont jamais tenus de restituer (1).

1° La restitution est une sorte de peine infligée à celui qui a pris. Or il ne faut punir que celui qui a péché. Donc celui qui a pris est seul tenu de restituer.

2° La justice n'oblige personne à augmenter le bien d'autrui. Or, si l'on oblige à la restitution non-seulement celui qui a pris le bien d'un autre, mais encore ceux qui d'une manière quelconque ont coopéré à son injustice, le bien de celui à qui on a soustrait quelque chose s'en trouvera augmenté, soit parce que la restitution pourra lui être faite plusieurs fois, soit parce que les complices aident souvent à des tentatives d'injustice qu'on ne parvient pas à réaliser. Donc ces complices ne sont pas tenus à la restitution.

3° Nul n'est tenu d'affronter un danger pour sauver le bien d'un autre. Mais il arrive parfois qu'on s'exposeroit à un danger de mort si l'on vouloit résister à un voleur ou même le faire connoître. Donc on n'est pas tenu à la restitution pour avoir omis de faire connoître un voleur ou de lui résister.

Mais le contraire résulte de ces paroles, *Rom.*, I, 32 : « Sont dignes de mort, non-seulement ceux qui font de telles actions, mais encore ceux qui y consentent. » Donc pour la même raison ceux qui consentent sont tenus de restituer.

ici, comme nous l'avons fait en d'autres circonstances, la théologie de Billuart, et pour ceux à qui le temps permet de plus vastes études, celle de Suarez.

(1) Le détenteur du bien d'autrui et l'auteur principal d'une injustice sont les premiers sans doute obligés à la restitution. Mais il peut y avoir des coopérateurs, qui n'auront même rien pris, la même obligation pèse-t-elle sur eux, comment et dans quelle proportion? C'est là ce que l'auteur va examiner dans cet article.

ARTICULUS VII.

Utrùm illi qui non receperunt, teneantur restituere.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd illi qui non acceperunt, non teneantur restituere. Restitutio enim quædam pœna est accipientis. Sed nullus debet puniri, nisi qui peccavit. Ergo nullus debet restituere, nisi qui accepit.

2. Præterea, justitia non obligat aliquem ad hoc quòd rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem teneretur non solùm ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercumque cooperantur, augeretur ex hoc res illius cui est aliquid subtractum, tum quia sibi multoties restitutio fieret, tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc quòd aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non ei aufertur. Ergo non tenentur alii ad restitutionem.

3. Præterea, nullus tenetur se periculo exponere ad hoc quòd rem alterius salvet. Sed aliquando manifestando latronem, vel ei resistendo, aliquis periculo mortis se exponeret. Non ergo tenetur aliquis ad restitutionem propter hoc quòd non manifestat latronem, vel ei non resistit.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, I : « Digni sunt morte, non solùm qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. » Ergo pari ratione etiam consentientes debent restituere.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 5, quæstiunc. 3.

(CONCLUSION. — Sont tenus à restituer le bien d'autrui, non-seulement ceux qui l'ont enlevé, mais encore ceux qui d'une manière quelconque ont été la cause de cette injuste soustraction, bien qu'ils n'en aient rien reçu.)

Ainsi que nous l'avons expliqué dans l'article précédent, l'obligation de restituer ne provient pas seulement de ce qu'on est en possession d'une chose appartenant à autrui, mais encore de la manière injuste dont on s'en est emparé. De là vient que quiconque a coopéré à une injuste soustraction du bien d'autrui est tenu à la restitution. Or il y a deux sortes de coopération, la coopération directe et la coopération indirecte. On coopère directement quand on induit quelqu'un à prendre quelque chose, ce qui peut arriver de trois manières : d'abord, par rapport à l'acte même, quand on pousse quelqu'un à cet acte ; et cela a lieu, ou bien par un ordre, ou bien par un conseil, ou bien par un consentement formel, ou même par les louanges qu'on donne à quelqu'un du courage qu'il déploie en prenant le bien d'autrui. En second lieu, par rapport au voleur, soit parce qu'on le recèle, soit parce qu'on lui donne n'importe quel autre secours. Troisièmement enfin, par rapport à la chose prise ; car celui qui participe au fruit du vol ou de la rapine, semble par là même prendre part au méfait. Ou coopère indirectement quand on n'empêche pas une injustice que l'on peut et que l'on doit empêcher, soit parce que l'on omet de donner un ordre ou un conseil qui empêcheroit le vol, soit parce qu'on a refusé de donner son concours dans un moment où l'on pouvoit s'opposer à un délit de ce genre, soit enfin parce qu'on l'a caché après qu'il avoit été commis ; toutes choses qui ont été renfermées dans ces deux vers :

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Remarquons toutefois que les cinq premières choses désignées obligent

---

(CONCLUSIO. — Non modò qui aliena rapuerunt, sed qui etiam injustæ acceptionis aliquo modo causa fuerunt, restituere tenentur, quanquam ipsi non acceperint.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, ad restitutionem tenetur aliquis, non solùm ratione rei alienæ quam accepit, sed etiam ratione injuriosæ acceptionis. Et ideo quicumque est causa injustæ acceptionis, tenetur ad restitutionem. Quod quidem contingit dupliciter, directè scilicet et indirectè. Directè quidem, quando inducit aliquis alium ad accipiendum. Et hoc quidem tripliciter. Primo quidem modo, ex parte acceptionis, movendo ad ipsam acceptionem ; quod quidem fit præcipiendo, consulendo, consentiendo expressè et laudando aliquem quasi strenuum de hoc quòd aliena accepit. Alio modo, *ex parte ipsius accipientis*, quia scilicet eum acceptat, vel qualitercumque ei auxilium fert. Tertio modo, *ex parte rei acceptæ*, quia scilicet particeps est furti vel rapinæ, quasi socius maleficii. Indirectè verò, quando aliquis non impedit, cùm possit et debeat impedire, vel quia subtrahit præceptum sive consilium impediens furtum vel rapinam, vel quia subtrahit suum auxilium, quo posset obsistere, vel quia occultat post factum ; quæ his versibus comprehenduntur :

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Sciendum tamen quòd quinque præmissorum

toujours à la restitution : et d'abord, l'ordre (Jussio) puisque celui qui ordonne est le principal moteur, et qu'il est dès lors principalement tenu à restituer; puis, le consentement (consensus), quand ce consentement tombe sur une chose sans laquelle le vol n'auroit pu se commettre; donner asile (recursus), ce qui regarde celui qui reçoit le voleur dans sa maison, le soutient et le protège; la participation (Participans), et cela peut regarder le vol même ou le fruit du vol; on est tenu enfin à la restitution quand on n'empêche pas l'injustice (non obstans), tandis qu'on est tenu de l'empêcher; ainsi les princes, dont le devoir est de maintenir la justice sur la terre, sont tenus à la restitution s'ils laissent par leur faute les voleurs se multiplier, puisque les tributs qui leur sont payés sont comme un salaire qu'on leur donne pour faire régner la justice dans la nation. Dans les autres cas énumérés on n'est pas toujours tenu à la restitution : le conseil (consilium) ou la flatterie (palpo), ou toute autre chose semblable, n'est pas toujours une cause efficace de vol; et celui qui conseille ou qui flatte n'est tenu à restituer que lorsqu'on peut juger d'une manière raisonnable que l'injustice commise a été une conséquence réelle de ses paroles (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le péché retombe non-seulement sur celui qui l'exécute matériellement, mais encore sur celui qui en est la cause d'une manière quelconque, par ordre, par conseil, ou par tout autre moyen semblable.

2° Celui-là est principalement tenu de restituer, qui a la principale part dans l'action. Or la principale part revient à celui qui commande;

(1) Tels sont les principes, encore une fois; mais ces principes, pour être bien compris et surtout pour être solidement appliqués par le commun des intelligences, doivent être interprétés par les travaux des théologiens venus après le docteur angélique, de ceux en particulier que nous avons nommés plus haut. Chaque genre de coopération qu'il vient de distinguer est, dans les nouvelles théologies, l'objet d'une étude à part, toute fondée sur la doctrine du maître. Chacune de ses phrases fournit, pour ainsi dire, la matière d'une dissertation ou d'un article. Et quand on traite des questions qu'il n'a pas abordées, on s'efforce encore de les résoudre en s'appuyant sur ses principes ou en s'inspirant de sa pensée.

---

semper obligant ad restitutionem : primò *jussio*, quia scilicet ille qui jubet, est principaliter movens, unde ipse principaliter tenetur ad restituendum; secundò *consensus*, in eo scilicet sine quo rapina fieri non potest; tertiò *recursus*, quando scilicet aliquis est receptator latronum, et eis patrocinium præstat; quartò *participans*, quando scilicet aliquis participat in crimine latrocinii et in præda; quintò, tenetur ille qui non obstat cùm obstare teneatur, sicut principes qui tenentur custodire justitiam in terra, si per eorum defectum latrones increscant, ad restitutionem tenentur, quia reditus quos habent, sunt quasi stipendia ad hoc instituta, ut justitiam conservent in terra. In aliis autem casibus enumeratis non semper obligatur aliquis ad restituendum; non enim semper *consilium*, vel *adulatio*, vel aliquid hujusmodi, est efficax causa rapinæ : unde tunc solùm tenetur *consiliator*, aut *palpo*, id est adulator, ad restitutionem, quando probabiliter æstimari potest quòd ex hujusmodi causis fuerit injusta acceptio subsecuta.

Ad primum ergo dicendum, quòd non solùm peccat ille qui peccatum exequitur, sed etiàm qui quocumque modo peccati est causa, sive consiliando, sive præcipiendo, sive quovis alio modo.

Ad secundum dicendum, quòd principaliter tenetur restituere ille qui est principalis in facto.

celui qui exécute ne vient qu'en seconde ligne; puis viennent les autres, et par ordre. Toutefois, quand l'un a restitué, l'autre n'est pas tenu de le faire; seulement, ceux qui ont eu la principale part à l'action et à la chose volée, sont tenus de restituer proportionnellement à celui qui a déjà fait la restitution. Quand un homme a commandé une injustice qui n'a pas été réellement commise, il n'y a pas de restitution à faire, puisque la restitution a surtout pour but de réparer le dommage injustement causé à quelqu'un.

3° Celui qui ne fait pas connoître le voleur n'est pas toujours tenu à la restitution, et il en est de même de celui qui ne l'empêche ni ne le reprend ; cette obligation n'a lieu qu'à l'égard de ceux qui sont spécialement chargés d'empêcher le mal, à l'égard des chefs de l'Etat, par exemple, quand du reste ils peuvent remplir ce devoir sans qu'il en résulte pour eux un grand danger, et au fond, ils sont investis de l'autorité publique pour être les gardiens de la justice.

ARTICLE VIII.

Doit-on restituer immédiatement, ou peut-on différer la restitution?

Il paroît qu'on ne doit pas restituer immédiatement et qu'on peut licitement différer la restitution. 1° Les préceptes affirmatifs n'obligent pas pour tous les instants. Or l'obligation de restituer émane d'un précepte affirmatif. Donc on n'est pas obligé de restituer immédiatement.

2° A l'impossible nul n'est tenu. Or il arrive parfois qu'on ne peut pas restituer tout de suite. Donc nul n'est tenu à restituer ainsi.

3° La restitution est un acte de vertu, un acte de justice. Or le temps convenable est une des circonstances requises pour un acte de vertu. Par conséquent, comme les autres circonstances ne sont pas déterminées, mais

---

Principaliter quidem *præcipiens*, secundariò verò *exequens*, et consequenter alii per ordinem. Uno tamen restituente illi qui passus est damnum, alius eidem restituere non tenetur; sed illi qui sunt principales in facto, et ad quos res pervenit, tenentur aliis restituere qui restituerunt. Quando autem aliquis præcipit injustam acceptionem, quæ non subsequitur, non est restitutio facienda, cùm restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem ejus qui injustè est damnificatus.

Ad tertium dicendum, quòd non semper ille qui non manifestat latronem, tenetur ad restitutionem, aut qui non obstat, vel qui non reprehendit, sed solùm quando incumbit alicui ex officio, sicut principibus terræ, quibus ex hoc non multum imminet periculum; propter hoc enim potestate publica potiuntur, ut sint justitiæ custodes.

ARTICULUS VIII.

Utrùm quis teneatur statim restituere, an verò possit restitutionem differre.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd non teneatur aliquis restituere statim, sed potiùs licitè possit restitutionem differre. Præcepta enim affirmativa non obligant ad semper. Sed necessitas restituendi imminet ex præcepto affirmativo. Ergo non obligatur homo ad statim restituendum.

2. Præterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque aliquis non potest statim restituere. Ergo nullus tenetur ad statim restituendum.

3. Præterea, restitutio est quidam actus virtutis, scilicet justitiæ. Tempus autem est una de circumstantiis quæ requiruntur ad actus virtutum. Cùm ergo alia circumstantiæ non sint

doivent l'être selon les règles de la prudence, il semble également que le temps ne doive pas être déterminé pour la restitution, de telle sorte qu'on soit obligé de restituer aussitôt.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La même règle de conduite doit être appliquée à tous les genres de restitution. Or celui qui loue le travail d'un mercenaire ne doit pas différer de lui en restituer le prix, d'après cette parole, *Levit.*, XIX, 13 : « Le prix du travail de votre mercenaire ne demeurera pas chez vous jusqu'au matin. » Donc la restitution ne doit pas non plus être différée dans les autres circonstances; on doit la faire immédiatement.

(Conclusion. — La restitution doit être faite immédiatement par celui qui a pris une chose, si cela lui est possible; on ne pourroit différer qu'avec la permission de celui qui a droit sur cette chose.)

Retenir le bien d'autrui est un péché contraire à la justice, tout comme l'enlever; car, en retenant ce bien contre la volonté du maître, on prive celui-ci de l'usage qu'il pourroit en faire, et c'est là une injustice. Or il est évident qu'on ne doit pas, même pour un peu de temps, demeurer dans l'état de péché, et qu'on doit en sortir au plus vite, d'après cette parole, *Eccli.*, XXI, 1 : « Fuyez le péché comme vous fuiriez à la vue d'un serpent. » On est donc tenu de restituer immédiatement si l'on peut; et l'on doit obtenir la permission du maître légitime pour différer la restitution.

Je réponds aux arguments : 1° Le précepte qui regarde la restitution, bien qu'affirmatif dans la forme, implique néanmoins un précepte négatif, qui nous défend de retenir le bien d'autrui (1).

2° Quand un homme ne peut pas restituer immédiatement, cette im-

(1) C'est sur cette donnée que repose implicitement, comme on peut s'en convaincre en l'examinant de plus près, le raisonnement qui constitue le corps de l'article. Elle se déduit également du précepte de la loi sur lequel l'auteur appuie sa thèse, puisque ce précepte est

---

determinatæ in actibus virtutum, sed determinabiles secundùm rationem prudentiæ, videtur quòd nec in restitutione sit tempus determinatum, ut scilicet aliquis teneatur ad statim restituendum.

Sed contra est, quòd eadem ratio esse videtur in omnibus quæ sunt restituenda. Sed ille qui conducit opera mercenarii, non potest differre restitutionem, ut patet per illud quod habetur *Levit.*, XIX : « Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane. » Ergo neque in aliis restitutionibus faciendis potest fieri dilatio, sed statim restituere oportet.

(Conclusio. — Statim fieri restitutio debet ab eo qui accepit, si potest, vel dilatio peti debet ab eo qui usum rei concedere potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut accipere rem alienam est peccatum contra justitiam, ita etiam detinere eam; quia per hoc quod aliquis detinet rem alienam invito domino, impedit eum ab usu rei suæ, et sic ei facit injuriam. Manifestum est autem quòd nec per modicum tempus licet in peccato morari, sed quilibet tenetur peccatum statim deserere, secundùm illud *Eccles.*, XXI : « Quasi à facie colubri fuge peccatum. » Et ideo quilibet tenetur statim restituere, si potest, vel petere dilationem ab eo qui potest usum rei concedere.

Ad primum ergo dicendum, quòd præceptum de restitutione faciendâ, quamvis secundùm formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum præceptum, quo prohibemur rem alterius detinere.

Ad secundum dicendum, quòd quando aliquis

puissance le dispense de l'obligation immédiate de restituer; et même, si cette impuissance est absolue, il est absolument dispensé de la restitution. Il doit cependant, par lui-même ou par un autre, demander à celui à qui il doit, ou le délai de la restitution, ou l'entière rémission de la dette.

3° Toute circonstance dont l'omission est opposée à la vertu, doit être regardée comme étant déterminée d'avance; et l'on est tenu de l'observer. Et comme en différant la restitution on commet un péché, le péché qui consiste à retenir injustement le bien d'autrui, chose évidemment opposée à la justice, il falloit nécessairement que la circonstance de temps fût prescrite, c'est-à-dire qu'on fût obligé de restituer sans retard.

QUESTION LXIII.

De l'acception des personnes.

Nous avons maintenant à traiter des vices opposés à la justice, d'après la division établie plus haut. Il sera d'abord parlé de l'acception des personnes, vice opposé à la justice distributive; puis des péchés opposés à la justice commutative.

Sur le premier point quatre questions à résoudre : 1° L'acception des personnes est-elle un péché? 2° Peut-elle avoir lieu dans la dispensation des choses spirituelles? 3° Dans les honneurs que l'on rend? 4° Dans les jugements qu'on prononce?

négatif dans le fond et dans la forme. Or nous savons que les préceptes négatifs obligent tou-

---

non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione facienda; sicut etiam totaliter à restitutione absolvitur, si omnino sit impotens (1). Debet tamen remissionem vel dilationem petere ab eo cui debet, aut per se, aut per alium.

Ad tertium dicendum, quòd cujuscumque circumstantiæ omissio, quæ contrariatur virtuti, pro determinata est habenda, et oportet illam circumstantiam observare. Et quia per dilationem restitutionis committitur peccatum injustæ detentionis, quod justitiæ opponitur, ideo necesse est tempus esse determinatum, ut statim restitutio fiat.

QUÆSTIO LXIII.

De acceptione personarum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prædictis justitiæ partibus. Et primò, de acceptione personarum, quæ opponitur justitiæ distributivæ; secundò, de peccatis quæ opponuntur justitiæ commutativæ.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm personarum acceptio sit peccatum. 2° Utrùm habeat locum in dispensatione spiritualium. 3° Utrùm in exhibitione honoris. 4° Utrùm in judiciis.

(1) Hinc *inanis actio creditoris quam inopia debitoris excludit*, appellatur in *Syntagmate Juris*, lib. XXII, cap. 14, num. 2, ac ex jure civili comprobatur.

ARTICLE I.

L'acception des personnes est-elle un péché?

Il paroît que l'acception des personnes n'est pas un péché. 1° Le nom même de personne exprime une idée de dignité. Or la justice distributive veut qu'on ait égard à la dignité des personnes. Donc l'acception des personnes n'est pas un péché.

2° Dans les choses humaines, les personnes l'emportent de beaucoup sur les choses, puisque les choses existent pour les personnes, et non réciproquement. Or faire acception dans les choses n'est pas un péché. Donc, à plus forte raison, l'acception des personnes ne l'est-elle pas non plus.

3° En Dieu, il ne peut y avoir ni péché ni injustice. Or Dieu paroît faire acception des personnes; car parfois de deux hommes de même condition, il accepte l'un par sa grace et laisse l'autre dans le péché, selon cette parole, *Matth.*, XXIV, 40 : « Deux hommes seront dans le même champ, l'un sera pris, l'autre sera laissé. » Donc l'acception des personnes n'est pas un péché.

Mais, au contraire, rien n'est défendu par la loi divine si ce n'est le péché; et l'acception des personnes est formellement défendue, *Deuter.*, I, 17 : « Vous ne ferez aucune acception de personnes. » C'est donc là un péché.

(Conclusion. — L'acception des personnes étant opposée à la justice distributive, il faut nécessairement qu'elle soit un péché.)

L'acception des personnes est opposée à la justice distributive; car 1 égalité propre à cette sorte de justice consiste en ce que les diverses personnes reçoivent une part différente dans les biens communs selon le degré de

jours et à chaque instant, *semper et pro semper*. Voilà pourquoi l'obligation de restituer, ou de ne pas retenir le bien d'autrui, urge d'une manière immédiate et constante jusqu'à ce qu'elle soit remplie.

ARTICULUS I.

Utrùm personarum acceptio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd personarum acceptio non sit peccatum. In nomine enim personæ intelligitur personæ dignitas. Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributivam justitiam. Ergo personarum acceptio non est peccatum.

2. Præterea, in rebus humanis personæ sunt principaliores quàm res; quia res sunt propter personas, et non è converso. Sed rerum acceptio non est peccatum. Ergo multò minùs acceptio personarum.

3. Præterea, apud Deum nulla potest esse iniquitas vel peccatum. Sed Deus videtur personas accipere; quia interdum duorum hominum unius conditionis, unum assumit per gratiam, et alterum relinquit in peccato, secundùm illud *Matth.*, XXIV : « Duo erunt in agro, unus assumetur, et alius relinquetur. » Ergo acceptio personarum non est peccatum.

Sed contra : nihil prohibetur in lege divina, nisi peccatum. Sed personarum acceptio prohibetur *Deuter.*, I, ubi dicitur : « Non accipietis cujusquam personam. » Ergo personarum acceptio est peccatum.

(Conclusio. — Acceptio personarum, cùm justitiæ adversetur distributivæ, peccatum necessariò est.)

Respondeo dicendum, quòd personarum acceptio opponitur justitiæ distributivæ; consistit enim æqualitas distributivæ justitiæ in hoc quòd diversis personis diversa tribuuntur secundùm

leur dignité. Si l'on a donc égard à cette dignité de la personne, de sorte qu'on lui accorde simplement ce qui lui est dû sous ce rapport, il n'y aura pas là acception de personnes, mais bien prise en considération d'une cause réelle. Voilà pourquoi, sur cette parole de l'Apôtre, *Ephes.*, VI, 9 : « Il n'y a pas en Dieu acception de personnes, » la Glose dit : « Dieu est un juge équitable qui distingue les causes sans égard pour les personnes (1). » Ainsi quand on élève quelqu'un à la magistrature par la raison qu'il est suffisamment instruit, on tient compte d'une cause légitime, et non de la personne ; mais lorsque en confiant une charge à quelqu'un, on considère, non si la chose qu'on lui donne est en rapport avec son mérite, mais bien que cet homme est un tel, Pierre, Martin, par exemple, il y a là acception de personnes ; car ce qui lui est accordé n'a d'autre cause que la personne même, et nullement ce qui pourroit l'en rendre digne. Sous ce nom de personne on comprend ici toute considération qui ne sauroit être regardée comme une raison sérieuse d'admettre tel homme à telle dignité : promouvoir quelqu'un, par exemple, aux dignités de l'Eglise ou de la magistrature, parce qu'il est riche, ou bien parce qu'il vous est uni par les liens du sang, c'est faire acception de personnes. Il peut arriver néanmoins que certaines considérations personnelles rendent quelqu'un digne d'une chose, et non d'une autre ; la parenté fait bien qu'on est digne d'hériter d'un patrimoine, mais non d'être revêtu d'une dignité ecclésiastique. Une considération personnelle fait donc en certains cas qu'il y ait acception de personnes, mais non en cer-

(1) A propos d'un autre texte de l'Ecriture, *Act.*, X, où la même pensée se trouve exprimée à peu près dans les mêmes termes, saint Thomas avoit caractérisé et flétri en peu de mots le désordre dont il traite plus longuement ici. Sa doctrine, du reste, est celle des commentateurs les plus accrédités des Livres saints. Les enseignements de l'Eglise n'ont jamais cessé de s'élever contre les injustices qui se commettent dans la distribution des honneurs et des emplois, au sein des sociétés humaines. N'y auroit-il là qu'une protestation, ce seroit déjà une satisfaction donnée à la conscience ; mais il y a là quelque chose de plus : une pure doctrine ne se maintient pas, sans qu'elle exerce une certaine influence. La justice et la vérité chrétienne ont toujours pénétré jusqu'à un certain point, malgré tous les obstacles et toutes les résistances, dans les institutions, les lois et les mœurs.

---

proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis consideret illam proprietatem personæ, propter quam id quod ei confertur, est ei debitum, non est acceptio personæ, sed causæ. Unde Glossa super illud *ad Ephes.*, VI : « Personarum acceptio non est apud Deum, » dicit quòd « Deus judex justus causas discernit, non personas. » Putà si aliquis promoveat aliquem ad magisterium, propter sufficientiam scientiæ, hic attenditur causa debita, non persona. Si autem aliquis consideret in eo cui aliquid confert, non id propter quòd id quod ei datur esset ei proportionatum vel debitum, sed solùm hoc quòd est iste homo (putà Petrus vel Martinus), hic est acceptio personæ ; quia non attribuitur ei aliquid propter aliquam causam quæ faciat eum dignum, sed simpliciter attribuitur personæ. Ad personam autem refertur quæcumque conditio non faciens ad causam propter quam sit dignus hoc dono : putà si aliquis promoveat aliquem ad prælationem vel magisterium, quia est dives, vel quia est consanguineus suus, est acceptio personæ. Contingit tamen aliquam conditionem personæ facere eum dignum respectu unius rei, et non respectu alterius : sicut consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc quòd instituatur hæres patrimonii, non autem ad hoc quòd conferatur ei prælatio ecclesiastica. Et ideo eadem conditio personæ in uno negotio considerata facit acceptionem personæ, in alio

tains autres. Il résulte évidemment de là que l'acception des personnes est opposée à la justice distributive, puisqu'elle méconnoît et renverse la proportion qui fait la base de cette justice. Mais rien n'est opposé à une vertu si ce n'est un péché. D'où il faut conclure que l'acception des personnes est un péché.

Je réponds aux arguments : 1° Dans la justice distributive on a égard aux conditions personnelles qui constituent une sorte de dette, ou bien une sorte de droit à telle dignité; mais l'acception des personnes consiste à agir d'après des considérations qui n'offrent rien de semblable, ainsi que nous l'avons déjà dit.

2° Certaines personnes sont rendues dignes des avantages qu'on leur accorde, par des qualités inhérentes à leur personne même; on remarque là un véritable rapport, et l'on doit tenir compte des motifs puisés dans de telles considérations. Mais quand on ne regarde que la personne même, il n'y a plus de motif sérieux; la personne peut avoir, absolument parlant, une dignité plus grande, sans être pour cela plus digne par rapport à telle chose en particulier.

3° Il y a deux sortes de dons : les uns sont prescrits par la justice, on donne à quelqu'un ce qui d'ailleurs lui est dû; et c'est dans de tels dons que peut se trouver l'acception des personnes. Il y a des dons de pure libéralité, on donne à quelqu'un d'une manière gratuite, sans qu'il ait aucun droit. Telles sont les graces par lesquelles Dieu appelle les pécheurs. Il ne sauroit y avoir là acception de personnes; car chacun est libre de donner du sien tant qu'il veut et à qui il veut, sans qu'on puisse lui reprocher la moindre injustice, selon cette parole du Maître de la vigne, *Matth.*, XX, 14 et 15 : « Ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux? Prends ce qui te revient et retire-toi. »

---

antem non facit. Sic ergo patet quòd personarum acceptio opponitur justitiæ distributivæ, in hoc quòd præter proportionem agitur. Nihil autem opponitur virtuti nisi peccatum. Unde consequens est quòd personarum acceptio sit peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd in distributiva justitia considerantur conditiones personarum quæ faciunt ad dignitatis vel debiti causam. Sed in acceptione personarum considerantur conditiones quæ non faciunt ad causam, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd personæ proportionantur et dignæ redduntur aliquibus quæ eis distribuuntur, propter aliquas res quæ pertinent ad conditionem personæ : et ideo hujusmodi conditiones sunt attendendæ tanquam propria causa. Cùm autem considerantur ipsæ personæ, attenditur non causa ut causa. Et ideo patet quòd quamvis personæ sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quoad hoc.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est datio. Una quidem pertinens ad justitiam, qua scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur; et circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinens, qua scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur. Et talis est collatio munerum gratiæ, per quæ peccatores assumuntur à Deo. Et in hac donatione non habet locum personarum acceptio, quia quilibet absque injustitia potest de suo dare quantum vult, et cui vult, secundùm illud *Matth.*, XX : « An non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est, et vade. »

ARTICLE II.

L'acception des personnes peut-elle avoir lieu dans la dispensation des choses spirituelles ?

Il paroît que dans la dispensation des choses spirituelles l'acception des personnes ne sauroit avoir lieu. 1° Conférer une dignité ecclésiastique ou un bénéfice à quelqu'un par raison de parenté, c'est faire acception de personnes; car les liens du sang ne sont nullement une cause qui rende un homme digne d'une telle élévation. Or cela ne semble pas être un péché, s'il faut en juger par la coutume établie. Donc l'acception des personnes n'est pas un péché qui puisse avoir lieu dans la dispensation des choses spirituelles.

2° Préférer le riche au pauvre, c'est faire évidemment acception de personnes, comme on le voit, *Jacob*, II. Or les dispenses sont plus facilement accordées aux riches et aux grands pour contracter mariage à un degré défendu, qu'aux pauvres et aux petits. L'acception des personnes n'est donc pas possible dans la dispensation des choses spirituelles.

3° Selon les principes du droit il suffit d'élire un homme digne, et l'on n'est pas obligé d'élire le plus digne. Or, élire pour une dignité un homme qui en est moins digne qu'un autre, c'est évidemment faire acception de personnes. Donc ce n'est pas là un péché dans les choses spirituelles.

4° D'après les statuts de l'Eglise, une élection ne peut tomber que sur ses propres enfants. Or il semble qu'il y ait là acception de personnes, puisqu'on pourroit quelquefois trouver ailleurs des hommes plus dignes. Donc l'acception des personnes n'est pas un péché dans les choses spirituelles.

ARTICULUS II.

Utrùm in dispensatione spiritualium locum habeat personarum acceptio.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio. Conferre enim dignitatem ecclesiasticam seu beneficium alicui propter consanguinitatem, videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia consanguinitas non est causa faciens hominem dignum ecclesiastico beneficio. Sed hoc non videtur esse peccatum, cùm hoc ex consuetudine prælati Ecclesiæ faciant. Ergo peccatum acceptionis personarum non videtur locum habere in dispensatione spiritualium.

2. Præterea, præferre divitem pauperi videtur ad acceptionem personarum pertinere, ut patet *Jac.*, II (1). Sed faciliùs dispensatur cum divitibus et potentibus, quòd in gradu prohibito contrahant matrimonium, quàm cum aliis. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere circa dispensationem spiritualium.

3. Præterea, secundùm jura (2) sufficit eligere bonum, non autem requiritur quòd aliquis eligat meliorem. Sed eligere minùs bonum ad aliquid altius, videtur ad acceptionem personarum pertinere. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

4. Præterea, secundùm statuta Ecclesiæ eligendus est aliquis de gremio Ecclesiæ. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia quandoque sufficientiores alibi invenirentur. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

(1) Ubi dicitur acceptio personarum si quis divitem in fidelium cœtu excipiat honorificè, pauperemque contemnat.

(2) Notatur in Indice *Decretalium*, ut ex cap. *Cùm dilectus*, tit. *De electione*, sed non satis

Mais le contraire est ainsi formulé, *Jacob.* II, 1 : « Ne faites point acception de personnes en ce qui concerne la foi de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Sur quoi la Glose tirée de saint Augustin dit : « Comment supporter que l'on élève le riche sur un siége d'honneur dans l'Eglise, tandis qu'on fera mépris d'un pauvre plus instruit et plus saint (1) ? »

(CONCLUSION. — L'acception des personnes est indubitablement un plus grand péché dans les choses spirituelles que dans les choses temporelles, par la raison que celles-là l'emportent sur celles-ci.)

C'est par son caractère d'opposition avec la justice que l'acception des personnes est un péché. Or, plus est important l'objet sur lequel on transgresse la justice, plus on pèche grièvement. Par conséquent, comme les choses spirituelles l'emportent de beaucoup sur les choses temporelles, en faisant acception de personnes on commet un péché beaucoup plus grand, lorsqu'il s'agit des unes que lorsqu'il s'agit des autres. Et comme ce péché a lieu quand on attribue à une personne une chose qui n'a pas de rapport avec son mérite, il faut observer que le mérite d'une personne peut être considéré sous un double aspect : d'abord, absolument et en soi ; ainsi celui-là a plus de mérite en qui les biens spirituels sont plus abondants; puis, relativement au bien commun. Il peut, en effet, arriver qu'un homme moins saint et moins savant soit en état de rendre de plus grands services au bien commun, soit par son pouvoir, soit par son habileté, ou par tout autre moyen de même nature (2). Mais la dispensation

(1) Si l'esprit du christianisme agit d'une manière plus ou moins efficace, sur le monde au milieu duquel il vit, l'esprit du monde, à son tour, cherche à pénétrer dans la société chrétienne. La foiblesse humaine ne lui en ouvre que trop l'accès. C'est ce qui nous explique en partie que des hommes qui ne devroient obéir qu'à des motifs supérieurs, se montrent accessibles, dans la dispensation même des biens spirituels, à des intérêts terrestres, à la voix du sang, à celle de l'adulation ou de la crainte. Le mal ici est d'autant plus grand, comme le remarque très-bien saint Thomas, que les choses spirituelles l'emportent sur les choses temporelles. On peut y voir une nouvelle application de l'adage antique : « Corruptio optimi pessima. »

(2) A part quelques saints, quelques fous de la Croix, qui protestent par leurs actions

---

Sed contra est, quod dicitur *Jac.*, II : « Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Jesu Christi. » Ubi dicit Glossa Augustini : « Quis ferat si quis divitem eligat ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore ? »

(CONCLUSIO. — Personarum acceptionem in spiritualibus eò majus peccatum esse certum est, quò spiritualia temporalibus præstant.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), acceptio personarum est peccatum, in quantum contrariatur justitiæ. Quantò autem in majoribus aliquis justitiam transgreditur, tantò graviùs peccat. Unde cùm spiritualia sint temporalibus potiora, gravius peccatum est personas accipere in dispensatione spiritualium, quàm in dispensatione temporalium. Et quia personarum acceptio est cùm aliquid personæ attribuitur præter proportionem dignitatis ipsius, considerare oportet quòd dignitas alicujus personæ potest attendi dupliciter : uno modo simpliciter et secundùm se, et sic majoris dignitatis est ille qui magis abundat in spiritualibus gratiæ donis ; alio modo, per comparationem ad bonum commune. Contingit enim quandoque quòd ille qui est minùs sanctus et minùs sciens, potest magis conferre ad bonum commune, propter potentiam, vel industriam sæcularem, vel prop-

expressè colligitur; cùm ab Innocentio III confirmata refertur electio cujusdam quo dicebantur esse alii digniores, non tamen probabantur.

des choses spirituelles ayant surtout pour objet le bien commun, selon cette parole, I *Cor.*, XII, 7 : « Les dons manifestes de l'Esprit sont accordés à chacun pour l'utilité de tous, » il arrive quelquefois et sans qu'il y ait acception de personnes dans la dispensation des biens spirituels, que certains hommes soient préférés à d'autres qui leur sont néanmoins supérieurs en science et en sainteté. Dieu lui-même n'accorde-t-il pas à des hommes moins bons que d'autres ce que nous avons appelé des grâces gratuitement données ?

Je réponds aux arguments : 1° Touchant ceux qui sont unis aux prélats par les liens du sang, il y a également une distinction à faire : parfois, ils sont les moins dignes, et absolument, et relativement au bien commun. Si de tels individus sont préférés à des hommes plus dignes, il y a péché, acception de personnes touchant les biens spirituels; car le dignitaire ecclésiastique n'est pas le maître de ces biens, de telle sorte qu'il puisse les distribuer à sa guise; il en est seulement le dispensateur, selon cette autre parole, I *Cor.*, IV, 1 : « L'homme doit voir en nous les ministres du Christ et les dispensateurs des divins mystères. » Parfois, les parents du dignitaire ecclésiastique sont aussi dignes que les autres. Dans ce cas on peut les préférer sans se rendre coupable d'acception de personnes; car ils ont du moins cet avantage que le prélat peut avoir plus de confiance en eux et en espérer plus d'uniformité dans la manière de traiter les affaires de l'Eglise. On devroit néanmoins renoncer à ce droit quand on a à craindre le scandale, c'est-à-dire quand un tel exemple peut

beaucoup plus que par leurs paroles, généralement c'est l'opinion reçue, c'est la sagesse désormais consacrée dans la théorie comme dans la pratique. Nous regrettons néanmoins que notre saint auteur lui ait prêté l'autorité de son nom et celle de son génie. Nous ne voyons pas ce que l'Eglise auroit à perdre en ne tenant compte dans ses choix que de la science et de la sainteté. Ne sont-ce pas là ses deux forces éternelles? La puissance et l'habileté humaines ne sont-elles pas constamment réprouvées dans les Livres saints? Dieu a-t-il donc besoin de l'esprit ou du bras de l'homme pour sauver ses enfants, pour défendre sa vérité, pour exercer sa miséricorde? Entre ses mains, un instrument n'est-il pas d'autant plus fort qu'il est plus pur? Et qu'est l'homme, dans un ministère sacré, si ce n'est l'instrument de Dieu?

---

ter aliquid hujusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principaliùs ordinantur ad utilitatem communem, secundùm illud I *ad Cor.*, XII : « Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem; » ideo quandoque absque acceptione personarum in dispensatione spiritualium, illi qui sunt simpliciter minùs boni, meliioribus præferuntur. Sicut etiam et Deus gratias gratis datas quandoque concedit minùs bonis.

Ad primum ergo dicendum, quòd circa consanguineos prælati distinguendum est : quia quandoque sunt minùs digni, et simpliciter et per respectum ad bonum commune. Et sic si dignioribus præferantur, est peccatum personarum acceptionis in dispensatione spiritualium; quorum prælatus ecclesiasticus non est dominus, ut possit ea dare pro libito, sed dispensator, secundùm illud I *ad Cor.*, IV : « Sic nos existimet homo, ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. » Quandoque verò consanguinei prælati ecclesiastici sunt æquè digni ut alii. Et sic licitè potest absque personarum acceptione consanguineos suos præferre; quia saltem in hoc præeminent, quòd de ipsis magis confidere potest, ut unanimiter secum negotia Ecclesiæ tractent. Esset tamen hoc dimittendum propter scandalum, si ex hoc aliqui exemplum

entraîner d'autres prélats à confier les biens de l'Eglise à leurs parents, sans mérite de la part de ces derniers (1).

2° Les dispenses qu'on accorde concernant les mariages sont principalement motivées par un bien d'union et de paix, et cela touche plus immédiatement au bien commun quand il s'agit de personnes éminentes. Voilà pourquoi la dispense leur est plus facilement accordée, sans qu'il y ait acception de personnes (2).

3° Pour qu'une élection ne puisse pas être attaquée dans le for extérieur, il suffit qu'elle tombe sur un homme digne, il n'est pas nécessaire que le plus digne soit élu ; car autrement toute élection pourroit être incriminée. Mais relativement à la conscience de celui qui fait l'élection, il y a obligation de choisir le plus digne, le plus digne en lui-même, ou par rapport au bien commun. S'il existe, en effet, un homme plus digne ou plus propre à remplir telle fonction, et qu'on lui en préfère un autre, il faut une raison pour cela ; et si cette raison est puisée dans la nature même de la fonction, on pourra dire que l'élu étoit aussi le plus apte ; mais s'il n'en est pas ainsi, la raison invoquée sera nulle, et il y aura alors acception de personnes.

4° Un candidat pris dans le sein de l'Eglise est ordinairement par là même le plus apte à procurer le bien commun, par la raison qu'il aimera davantage cette Eglise qui est sa mère. Telle est la moralité de cette prescription, *Deut.*, XVII, 15 : « Vous ne pourrez élever à la royauté un homme d'une autre nation, et qui ne soit pas votre frère. »

(1) Quant à l'usage dont l'auteur a parlé dans l'objection, le Ciel a toujours pris soin d'empêcher la prescription de l'injustice, en faisant retentir aux époques les plus corrompues de voix énergiques et saintes, qui protestoient en faveur de la justice et de la vérité.

(2) Quand on agit en dehors de ce principe, ce n'est plus le droit, c'est l'abus.

---

sumerent, etiam præter dignitatem, bona Ecclesiæ consanguineis dandi.

Ad secundum dicendum, quòd dispensatio matrimonii contrahendi principaliter fieri consuevit propter fœdus pacis firmandum; quod quidem magis est necessarium communi utilitati circa personas excellentes. Et ideo cùm eis faciliùs dispensatur, absque peccato acceptionis personarum.

Ad tertium dicendum, quòd quantum ad hoc quòd electio impugnari non possit, in foro judiciali sufficit eligere bonum (1), nec oportet eligere meliorem, quia sic omnis electio posset habere calumniam. Sed quantum ad conscientiam eligentis, necesse est eligere meliorem, vel simpliciter, vel in comparatione ad bonum commune; quia si potest haberi aliquis magis idoneus erga aliquam dignitatem, et alius præferatur, oportet quòd hoc sit propter aliquam causam : quæ quidem si pertineat ad negotium, quantum ad hoc erit ille qui eligitur, magis idoneus; si verò non pertineat ad negotium, id quod consideratur ut causa, erit manifestè acceptio personæ.

Ad quartum dicendum, quòd ille qui de gremio Ecclesiæ assumitur, ut in pluribus consuevit esse utilior quantum ad bonum commune, quia magis diligit Ecclesiam in qua est nutritus. Et propter hoc etiam mandatur *Deuter.*, XVII : « Non poteris alienos gentis hominem facere regem, qui non sit frater tuus. »

(1) Quamvis postiminio in Concilio Tridentino, sess. XXIV, *De reformatione*, cap. 19, *ex dignis* eligendus *dignior* decernitur sub pœna nullitatis ; indeque Pius V in Bulla quæ incipit *In conferendis*, eo casu quo minùs dignus eligatur, vult in favorem dignioris electionem irritari.

ARTICLE III.

Le péché d'acception de personnes peut-il se trouver dans les simples témoignages d'honneur et de respect ?

Il paroît que dans les témoignages d'honneur et de respect il ne sauroit y avoir lieu à cette sorte de péché. 1° L'honneur n'est autre chose, selon le Philosophe, *Ethic.*, V, 1, « qu'une sorte de respect rendu à quelqu'un en témoignage de sa vertu. » Or les prélats et les princes doivent être honorés alors même qu'ils sont mauvais, aussi bien que les parents, dont il est dit, *Exod.*, XX, 12 : « Honorez votre père et votre mère. » Les maîtres même mauvais doivent être également honorés par leurs serviteurs, conformément à cette parole, I *Tim.*, I : « Quiconque est placé sous le joug de la servitude doit savoir qu'il est obligé de rendre tout honneur à son maître. » Donc l'acception des personnes n'est pas un péché qui puisse se trouver dans de tels témoignages d'honneur.

2° Il est prescrit, *Levit.*, XIX, 32 : « Levez-vous devant une tête blanche, et honorez la personne du vieillard. » Mais il semble y avoir là acception de personnes, puisque les vieillards ne sont pas toujours vertueux, d'après ce qui est dit, *Dan.*, XIII, 15 : « L'iniquité est partie des plus anciens du peuple. » Donc l'acception des personnes n'est pas un péché qui se rencontre dans les témoignages de respect ou d'honneur.

3° Sur ces paroles, *Jacob.* II : « Ne faites point acception de personnes dans les choses de la foi, » la Glose tirée de saint Augustin et citée plus haut s'exprime ainsi : « S'il faut entendre des réunions quotidiennes cette recommandation de l'apôtre saint Jacques : s'il entre dans votre assemblée un homme ayant au doigt un anneau d'or..... qui sera sans péché sur ce point, en admettant que ce soit là pécher? » Or c'est faire acception de personnes que d'honorer les riches à cause de leurs richesses; car

---

ARTICULUS III.

Utrùm in exhibitione honoris et reverentiæ locum habeat peccatum acceptionis personarum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in exhibitione honoris et reverentiæ non habeat locum peccatum acceptionis personarum. Honor enim nihil aliud esse videtur quàm « reverentia quædam alicui exhibita in testimonium virtutis, » ut patet per Philosophum in I *Ethic.* (cap. 5 vel 3). Sed prælati et principes sunt honorandi etiamsi sint mali, sicut etiam parentes, de quibus mandatur *Exod.*, XX : « Honora patrem tuum et matrem tuam ; » et etiam domini sunt à servis honorandi, etiamsi sint mali, secundùm illud I *ad Timoth.*, VI : « Quicumque sunt sub jugo servi dominos suos honore dignos arbitrentur. » Ergo videtur quòd acceptio personæ non sit peccatum in exhibitione honoris.

2. Præterea, *Levit.*, XIX, præcipitur : « Coram cano capite consurge, et honora personam senis. » Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere; quia quandoque senes non sunt virtuosi, secundùm illud *Dan.*, XIII : « Egressa est iniquitas à senioribus populi. » Ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

3. Præterea, super illud *Jacob.* II : « Nolite in personarum acceptione habere fidem, etc., » dicit Glossa Augustini (ut suprà) : « Si hoc quod Jacobus dicit : » Si introierit in conventu vestro vir habens annulum aureum, etc., « intelligatur de quotidianis concessibus, quis hic non peccat, si tamen peccat? » Sed hæc est acceptio personarum, divites propter divitias

saint Grégoire dit, *Homil. in Evang.* XXVIII : « C'est une grande humiliation pour nous d'honorer dans les hommes, non leur nature par laquelle ils sont faits à l'image de Dieu, mais bien leur richesse. » Les richesses n'étant donc pas une cause légitime d'honneur, il y a là acception de personnes. Donc ce péché ne se rencontre pas dans les témoignages d'honneur que l'on rend à quelqu'un.

Mais la Glose dit, au contraire, sur le passage de saint Jacques que nous venons de citer : « Quiconque honore les riches à cause de leurs richesses commet un péché. » Et il doit en être de même toutes les fois qu'on rend honneur à quelqu'un pour des causes qui ne le rendent nullement digne d'honneur; il y a alors acception de personnes. Donc ce péché se rencontre dans les honneurs que l'on rend.

(Conclusion. — L'acception des personnes est un péché qui se trouve dans les témoignages d'honneur que l'on rend à quelqu'un, à moins que celui-ci ne les mérite par sa vertu, seul motif légitime d'honneur.)

L'honneur que l'on rend à quelqu'un est une sorte de témoignage de sa vertu. La vertu seule est donc une cause légitime d'honneur. Observons, toutefois, qu'un homme peut être honoré, non-seulement à cause de sa propre vertu, mais aussi à cause de la vertu d'un autre : ainsi, les princes et les prélats sont honorés, alors même qu'ils sont mauvais, comme les représentants de la communauté politique ou de Dieu même; et cela, conformément à cette parole, *Prov.*, XXVI, 8 : « Celui qui rend honneur à un insensé imite l'idolâtre qui ajoute des pierres au monceau de Mercure. » Comme les Gentils, en effet, tenoient Mercure pour le Dieu du calcul, le monceau de Mercure doit être pris ici pour ce tas auquel le marchand ajoute parfois une petite pierre qui tiendra lieu de cent marcs d'argent (1). Tels sont les honneurs que l'on rend à un insensé qui tient

(1) L'application que saint Thomas fait du texte qu'il vient de citer, le sens même dans lequel il a dû l'entendre, ont beaucoup exercé la sagacité de ses commentateurs et donné lieu

---

honorare; dicit enim Gregorius in quadam Homilia (XXVIII. in *Evang.*) : « Superbia nostra retunditur, quia in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti sunt, sed divitias honoramus. » Et sic, cum divitiæ non sint debita causa honoris, pertinebit hoc ad personarum acceptionem. Ergo personarum acceptio non est peccatum circa exhibitionem honoris.

Sed contra est, quòd dicitur in Glossa *Jacob.* II : « Quicumque divitem propter divitias honorat, peccat. » Et pari ratione, si aliquis honoretur propter alias causas quæ non faciant dignum honore : quod pertinet ad acceptionem personarum. Ergo acceptio personarum in exhibitione honoris est peccatum.

(Conclusio. — Acceptionis personarum peccatum, in honoris exhibitione contingit, si non adsit virtutis ratio, quæ causa est honoris.)

Respondeo dicendum, quòd honor est quoddam testimonium de virtute ejus qui honoratur. Et ideo sola virtus est debita causa honoris. Sciendum tamen, quòd aliquis potest honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius : sicut principes et prælati honorantur, etiam si sint mali, in quantum gerunt personam Dei et communitatis, cui præficiuntur, secundum illud *Proverb.*, XXVI : « Sicut qui immittit lapides in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem. » Quia enim Gentiles ratiocinationem attribuebant Mercurio, « acervus Mercurii *dicitur* cumulus ratiocinii, » in quo mercator quandoque mittit unum lapillum loco centum marcarum : ita etiam honoratur insipiens qui ponitur loco Dei, et loco

la place de Dieu, ou qui représente la société. C'est pour le même motif que doivent être honorés les parents et les maîtres, puisqu'ils portent en eux un rayon de la majesté même de Dieu, le père et le maître de toutes les créatures. Les vieillards doivent être également honorés à cause de la vertu, dont la vieillesse est le signe, bien que ce signe soit quelquefois trompeur; ce qui fait dire au Sage, *Sap.*, IV, 8 : « Ce n'est pas la longueur de la vie, ou le nombre des années, qui rend la vieillesse respectable. La sagesse de l'homme, voilà ses cheveux blancs; une vie sans tache lui tient lieu de vieillesse. » Les riches doivent être honorés à cause de l'importance de leur rang et de leur influence dans la communauté; mais s'ils le sont uniquement à cause de leurs richesses, on fait à leur égard acception de personnes, et l'on commet un péché.

Dans ce que nous venons de dire se trouve clairement renfermée la réponse aux objections.

ARTICLE IV.

L'acception des personnes est-elle un péché qui puisse avoir lieu dans les jugements?

Il paroît que les jugements ne donnent pas lieu à ce genre de péché. 1° L'acception des personnes est opposée à la justice distributive, comme il a été dit, art. 1. Les jugements, au contraire, rentrent surtout dans la justice commutative. Donc l'acception des personnes ne sauroit avoir lieu dans les jugements.

2° Les peines infligées le sont d'après un jugement. Or on fait en cela acception de personnes sans qu'il y ait péché; car celui qui a fait injure à la personne du prince est plus sévèrement puni que celui qui a fait

à de singulières explications. Il nous semble cependant que saint Thomas a pris soin de s'expliquer lui-même et qu'il n'étoit pas nécessaire de faire une si grande dépense d'érudition. Dans la pensée du saint docteur, c'est bien cette petite pierre, sans valeur par elle-même, mais exprimant la valeur de cent marcs par une sorte d'artifice mercantile, qui représente l'insensé investi d'une autorité politique ou religieuse.

---

totius communitatis. Et eadem ratione parentes et domini sunt honorandi, propter participationem divinæ dignitatis, qui est omnium pater et dominus. Senes autem sunt honorandi propter signum virtutis, quod est senectus, licet hoc signum quandoque deficiat. Unde, ut dicitur *Sap.*, V, « Senectus venerabilis est, non diuturna, neque annorum numero computata. Cani autem sunt sensus hominis, et ætas senectutis vita immaculata. » Divites autem honorandi sunt propter hoc quod majorem locum in communitatibus obtinent; si autem solum intuitu divitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm in judiciis locum habeat peccatum acceptionis personarum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd in judiciis locum non habeat peccatum acceptionis personarum. Acceptio enim personarum opponitur distributivæ justitiæ, ut dictùm est (art. 1). Sed judicia maximè videntur ad justitiam commutativam pertinere. Ergo personarum acceptio non habet locum in judiciis.

2. Præterea, pœnæ secundum aliquod judicium infliguntur. Sed in pœnis accipiuntur personæ absque peccato; quia gravius puniuntur qui inferunt injuriam in personas princi-

injure à une personne privée. Donc il n'y a pas acception de personnes dans les jugements.

3° Il est dit, *Eccli.*, IV, 10 : « Dans vos jugements soyez miséricordieux envers l'orphelin. » Or c'est là faire acception de personnes en faveur du pauvre. Donc il n'y a pas péché à faire acception de personnes dans les jugements.

Mais il est dit, au contraire, *Prov.*, XVIII, 5 : « Faire acception de personnes dans le jugement n'est pas une chose bonne (1). »

(Conclusion. — L'acception des personnes dans les jugements est un péché ; car elle a pour effet de pervertir et de corrompre le jugement.)

Il a été dit plus haut, quest. LX, art. 1, que le jugement est un acte de la justice, en ce que le juge ramène à l'égalité prescrite par cette vertu, les choses où se faisoit remarquer l'inégalité qui lui est opposée. Or l'acception des personnes emporte une certaine inégalité, puisqu'elle consiste à donner à quelqu'un une chose qui est sans proportion avec son mérite ; et c'est là justement ce que la justice défend. Il est donc évident que l'acception des personnes est un vice qui pervertit le jugement.

Je réponds aux arguments : 1° On peut considérer le jugement sous un double rapport : d'abord, sous le rapport de la chose même qui a été jugée, et le jugement ainsi compris peut indifféremment appartenir à la

(1) Il y a beaucoup d'autres passages dans l'Ecriture qui défendent de faire acception de personnes, et spécialement dans les jugements ; si bien que ces textes confirment en même temps et la thèse présente et celle développée dans le premier article. Citons-en quelques-uns. *Levit.*, XIX, 15 : « Vous ne ferez point d'iniquité, et vous ne jugerez pas d'une manière injuste. N'ayez pas égard à la personne du pauvre, et ne vous inclinez pas devant la face de l'homme puissant ; jugez votre prochain selon la justice. » Et *Deut.*, I, 16 : « Jugez d'une manière conforme à la justice ; ne faites aucune différence entre les personnes ; écoutez le petit comme le grand. Ne faites pas acception de personnes, car le jugement appartient à Dieu. » *Eccli.*, XLII, 1 : « Ne faites pas acception de personnes, si vous ne voulez tomber dans le péché. » *Jacob.* II, 6 et 9 : « Est-ce que les riches ne vous oppriment pas et ne vous traînent pas devant les tribunaux ?.... Mais si vous faites acception de personnes, vous commettez le péché. »

---

pum, quam qui in personas aliorum. Ergo personarum acceptio non habet locum in judiciis.

3. Præterea, *Ecclesiast.*, IV, dicitur : « In judicando esto pupillis misericors. » Sed hoc videtur esse accipere personam pauperis. Ergo acceptio personarum in judiciis non est peccatum.

Sed contra est, quòd dicitur *Prov.*, XVIII : « Accipere personam in judicio non est bonum (1).

(Conclusio. — Personarum acceptio in judicio, peccatum est, cum ipsum judicium pervertat et corrumpat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 60, art. 1), judicium est actus justitiæ, prout judex ad æqualitatem justitiæ reducit ea quæ inæqualitatem oppositam facere possunt. Personarum autem acceptio inæqualitatem quamdam habet, in quantum attribuitur alicui personæ aliquid præter proportionem suam, in qua consistit æqualitas justitiæ. Et ideo manifestum est, quòd per personarum acceptionem judicium corrumpitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd judicium dupliciter potest considerari : uno modo, quantum ad ipsam rem judicatam ; et sic judicium

(1) Vel sic ex emendato textu : *Accipere personam impii non est bonum, ut declinet à veritate judicii.*

justice commutative ou à la justice distributive; car on peut également déterminer par un jugement, et la manière dont le bien commun doit être distribué entre les particuliers, et la manière dont un individu doit restituer le bien d'un autre. En second lieu, le jugement peut être seulement considéré dans sa forme, c'est-à-dire selon que le juge, dans le domaine même de la justice commutative, prend à l'un pour donner à l'autre; action qui rentre néanmoins dans la justice distributive. Et en cela tout jugement peut donner lieu à l'acception des personnes.

2° Quand un homme est plus sévèrement puni à cause de l'injure qu'il aura commise envers une personne éminente, on ne peut pas dire qu'il y ait là acception de personnes; car la diversité de rang ou de dignité fait une semblable diversité dans la chose elle-même, ainsi que nous l'avons dit, quest. LVIII, art. 10, et quest. LXI, art. 2.

3° Il est vrai qu'on doit venir, autant que possible, au secours du pauvre dans les jugements, mais non toutefois au point de blesser la justice; et à cela s'applique cette prohibition, *Exod.*, XXIII, 3 : « Vous ne vous laisserez pas attendrir par le pauvre dans les jugements. »

QUESTION LXIV.

Des vices opposés à la justice commutative, et d'abord de l'homicide.

L'ordre des matières nous amène donc à traiter des vices opposés à la justice commutative. Nous parlerons d'abord des péchés qui se commettent dans les commutations involontaires; puis de ceux qui ont lieu dans les

---

se habet communiter ad commutativam, ut ad distributivam justitiam. Potest enim judicio diffiniri qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, et qualiter alteri unus restituat quod ab eo accepit. Alio modo, potest considerari quantum ad ipsam formam judicii, prout scilicet judex, etiam in ipsa commutativa justitia, ab uno accipit et alteri dat; et hoc pertinet ad distributivam justitiam. Et secundum hoc in quolibet judicio locum habere potest personarum acceptio.

Ad secundum dicendum, quòd cum punitur aliquis gravius propter injuriam in majorem personam commissam, non est personarum acceptio; quia ipsa diversitas personæ facit, quantum ad hoc, diversitatem rei, ut suprà dictum est (qu. 58, art. 10, et qu. 61, art. 2, ad 5.)

Ad tertium dicendum, quòd homo in judicio debet pauperi subvenire quantum fieri potest, tamen sine læsione justitiæ; alioquin habet locum illud quod dicitur *Exod.*, XXIII : « Pauperis quoque non misereberis in judicio. »

QUÆSTIO LXIV.

De vitiis oppositis commutativæ justitiæ, et primo de homicidio, in octo articulos divisa.

Postea considerandum est de vitiis oppositis commutativæ justitiæ. Et primò considerandum est de peccatis quæ committuntur circa involuntarias commutationes; secundò, de peccatis

commutations volontaires. Les premiers consistent dans un préjudice causé au prochain contrairement à sa volonté. Et cela peut avoir lieu de deux manières, par actions ou par paroles : par actions, d'abord, quand le prochain est lésé ou dans sa propre personne, ou dans une personne qui lui est unie, ou dans ses propres biens. Nous traiterons de toutes ces choses par ordre; et premièrement de l'homicide, qui constitue le plus grand préjudice que l'on puisse causer au prochain.

Touchant l'homicide huit questions se présentent : 1° Tuer les animaux privés de raison, ou même les plantes, est-ce un péché? 2° Est-il permis de tuer un homme pécheur? 3° Cela est-il permis à une personne privée, ou bien seulement à une personne publique? 4° A un clerc? 5° Est-il permis à quelqu'un de se tuer lui-même? 6° Est-il permis de tuer un homme juste? 7° Est-il permis de tuer quelqu'un en se défendant soi-même? 8° L'homicide par accident est-il un péché mortel?

ARTICLE I.

Est-il défendu de tuer un être vivant quelconque?

Il paroît qu'il n'est pas permis de tuer un être vivant, quel qu'il soit. 1° L'Apôtre dit, *Rom.*, XIII, 2 : « Ceux qui résistent à l'ordre établi par Dieu s'attirent la damnation. » Or c'est par l'ordre de la divine providence que tous les êtres vivants se conservent, selon cette parole du Prophète royal, *Psalm.* CXLVI, 8 : « C'est lui qui produit l'herbe sur les montagnes, et qui donne aux animaux leur nourriture. » Donc tuer un être vivant quelconque, paroît être une chose défendue.

2° Si l'homicide est un péché, c'est parce qu'il dépouille l'homme de la vie. Or la vie est un bien commun aux animaux et aux plantes. Donc,

---

quæ committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes, per hoc quòd aliquod nocumentum proximo infertur contra ejus voluntatem. Quod quidem potest fieri dupliciter, scilicet facto et verbo. Facto quidem, cum proximus læditur vel in persona propria vel in persona conjuncta, vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem considerandum est. Et primò de homicidio, per quod maximè nocetur proximo.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm occidere animalia bruta, vel etiam plantas, sit peccatum. 2° Utrùm occidere peccatorem, sit licitum. 3° Utrùm hoc liceat privatæ personæ, vel solum publicæ. 4° Utrùm hoc liceat clerico. 5° Utrùm liceat alicui occidere seipsum. 6° Utrùm liceat occidere hominem justum. 7° Utrùm liceat alicui occidere hominem seipsum defendendo. 8° Utrùm homicidium casuale sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrùm occidere quæcumque viventia sit illicitum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd occidere quæcumque viventia sit illicitum. Dicit enim Apostolus *ad Rom.*, XIII : « Qui ordinationi Dei resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt. » Sed per ordinationem divinæ providentiæ omnia viventia conservantur, secundum illud *Psalm.* CXLVI : « Qui producit in montibus fœnum, et dat jumentis escam ipsorum. » Ergo mortificare quæcumque viventia, videtur esse illicitum.

2. Præterea, homicidium est peccatum ex eo quòd homo privatur vita. Sed vita communis est omnibus animalibus et plantis. Ergo eadem

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 39, qu. 2, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 112.

par la même raison, tuer les animaux et les plantes est également un péché.

3° Il n'y a de peine spéciale déterminée dans la loi divine que pour le péché. Or il y a une peine établie dans la loi divine contre celui qui tue le bœuf ou la brebis de son prochain, *Exod.*, XXII. Donc tuer les animaux privés de raison est un péché.

Mais saint Augustin exprime ainsi le contraire, *De Civit. Dei*, I, 20 : « Quand il nous est dit, *vous ne tuerez pas*, nous n'étendons pas cette parole aux végétaux qui donnent des fruits, puisqu'ils sont dépourvus de sentiment ; ni aux animaux, puisque étant dépourvus de raison ils ne nous sont pas unis par ce lien. C'est donc de l'homme uniquement que nous devons entendre cette parole. »

(Conclusion. — Il est permis d'ôter la vie, soit aux plantes pour l'usage des animaux, soit aux animaux pour l'usage de l'homme.)

Nul ne pèche en se servant d'une chose pour l'usage auquel elle est destinée. Or dans l'ordre général des choses, les moins parfaites existent pour les plus parfaites, tout comme dans l'ordre de la génération, la nature va de l'imparfait au parfait. Aussi, de même que dans la formation de l'homme, l'être passe par trois degrés, la vie élémentaire, la qualité d'animal, celle d'homme enfin ; de même les choses qui n'ont que la vie, comme les plantes existent en vue des animaux, et tous les animaux en vue de l'homme. Si donc l'homme use des plantes pour l'utilité des animaux et des animaux eux-mêmes pour sa propre utilité, il ne commet aucun mal, comme le Philosophe l'avoit démontré lui-même, *Polit.*, I, 5. Mais parmi tous les usages qu'on peut en faire, le principal, le plus nécessaire, c'est que les animaux s'alimentent avec les plantes, et les hommes avec les animaux ; usage qui ne sauroit avoir lieu sans la destruction de ces êtres vivants (1). Il est donc permis de tuer les plantes pour l'usage des

(1) Toute vie par elle-même mérite d'être respectée, comme l'une des plus belles créations

---

ratione videtur esse peccatum occidere bruta animalia et plantas.

3. Præterea, in lege divina non determinatur specialis pœna nisi pro peccato. Sed occidenti bovem vel ovem alterius, statuitur pœna determinata in lege divina, ut patet *Exod.*, XXII. Ergo occisio brutorum animalium est peccatum.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in I *De Civit. Dei* (cap. 20) : « Cùm audimus ; *non occides*, non accipimus hoc dictum esse de frutetis, quia nullus eis est sensus ; nec de irrationalibus animalibus, quia nulla nobis ratione sociantur. Restat ergo ut intelligamus de homine quod dictum est, *non occides*. »

(Conclusio. — Et plantas ad animalium usum et ipsa animalia ad hominis sustentationem, vitâ privare licet.)

Respondeo dicendum, quòd nullus peccat ex hoc quòd utitur re aliqua ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora : sicut etiam in generationis via, natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quòd sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo : ita etiam ea quæ tantum vivunt, ut plantæ, sunt communiter propter animalia, omnia autem animalia sunt propter hominem. Et ideo, si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut etiam patet per Philosophum in I *Politic.* (cap. 5). Inter alios autem usus maximè necessarius esse videtur, ut animalia plantis utantur in cibum, et homines animalibus : quod sine mortificatione

animaux et les animaux pour l'usage de l'homme; et cela d'après l'ordre divin lui-même. Il est dit, en effet, *Gen.*, I, 29 : « Voilà que je vous ai donné toute l'herbe et tous les arbres fruitiers pour qu'ils servent à vous nourrir, ainsi qu'à nourrir tous les animaux de la terre; » et *ibid.*, IX, 3 : « Tout ce qui se meut et tout ce qui vit pourra vous servir de nourriture. »

Je réponds aux arguments : 1° Dieu conserve la vie des animaux et des plantes, non pour ces êtres eux-mêmes, mais pour l'homme. C'est là ce qui fait dire à saint Augustin, *De Civit. Dei*, I, 10 : « Par l'ordre admirable du créateur, la vie et la mort de ces êtres servent également à notre bien. »

2° Les animaux et les plantes ne possèdent pas cette vie de la raison qui fait qu'un être agit de lui-même; ils sont toujours mûs par un principe étranger et soumis à une sorte d'impulsion naturelle. C'est là le signe de leur servitude native, ce qui montre qu'ils sont destinés à l'usage d'autres êtres.

3° Celui qui tue le bœuf de son prochain commet un péché sans nul doute, non précisément parce qu'il tue un bœuf, mais à cause du préjudice qu'il porte à son prochain. Ce n'est pas là le péché d'homicide, c'est le péché de vol ou de rapine.

ARTICLE II.

Est-il permis de tuer les pécheurs?

Il paroît qu'il n'est pas permis de tuer les pécheurs. 1° Le Seigneur, dans la parabole de la semence, *Matth.*, XIII, défend d'arracher l'ivraie,

divines. Détruire une vie sans utilité, pour le plaisir de la détruire, est un désordre et un mal, dont la gravité se mesure sur l'importance et la perfection de cette vie. Pour que l'ordre

---

eorum fieri non potest. Et ideo licitum est, et plantas mortificare in usum animalium, et animalia in usus hominum, ex ipsa ordinatione divina; dicitur enim *Gen.*, I : « Ecce dedi vobis omnem herbam et universa ligna, ut sint vobis in escam et cunctis animantibus terræ. » Et *Genes.*, IX, dicitur : « Omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ex ordinatione divina conservatur vita animalium et plantarum, non propter seipsa, sed propter hominem. Unde, ut Augustinus dicit in I *De Civit. Dei* (cap. 10, ut suprà) : « Justissima ordinatione creatoris, et vita et mors eorum nostris usibus subditur. »

Ad secundum dicendum, quòd animalia bruta et plantæ non habent vitam rationalem, per quàm à seipsis agantur; sed semper aguntur quasi ab alio, naturali quodam impulsu. Et hoc est signum quòd sunt naturaliter serva, et aliorum usibus accommodata.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui occidit bovem alterius, peccat quidem, non quia occidit bovem, sed quia damnificat hominem in re sua. Unde non continetur sub peccato homicidii, sed sub peccato furti vel rapinæ.

ARTICULUS II.

Utrum sit licitum occidere peccatores.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit licitum occidere homines peccatores.

(1) De his etiam infrà, qu. 108, art. 1 et 3; et et. 1, 2, qu. 100, art. 9, ad 2; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 149; et ad *Rom.*, XII, lect. 3.

qui représente les enfants de ténèbres, comme il est dit au même endroit. Or tout ce que Dieu défend est un péché. Donc c'est un péché de tuer les pécheurs.

2° La justice humaine doit se conformer à la justice divine. Or, suivant les principes de la justice divine, les pécheurs doivent être conservés afin de pouvoir faire pénitence; Dieu dit par son Prophète, *Ezech.*, XVIII, 11: « Je ne veux point la mort du pécheur; mais je veux qu'il se convertisse et qu'il vive. » Donc c'est une chose entièrement injuste de faire mourir les pécheurs.

3° Ce qui est mauvais de soi ne doit jamais être fait, même pour une bonne fin quelconque, comme l'enseigne saint Augustin, *De mendac.*, cap. VII, et le Philosophe, *Ethic.*, II, 6. Or tuer un homme est une chose mauvaise de soi; car notre charité doit s'étendre à tous les hommes, et nous désirons à nos amis l'être et la vie, comme s'exprime le Philosophe, *Ethic.*, IX, 4. Donc il n'est permis en aucune façon de tuer les pécheurs.

Mais le contraire se trouve ainsi formulé dans l'Ecriture, *Exod.*, XXII, 18: « Vous ne laisserez pas vivre les malfaiteurs; » et *Psalm.* C, 8: « Je me hâterai d'exterminer tous les pécheurs de la terre. »

(CONCLUSION. — Non-seulement il est permis, mais il est encore nécessaire d'exterminer les pécheurs, s'ils sont nuisibles ou dangereux à la société.)

D'après ce que nous venons de dire dans l'article précédent, il est permis de tuer les animaux privés de raison, comme étant destinés par la

général soit observé, une vie inférieure ne peut donc être anéantie qu'au profit d'une vie supérieure. C'est là le seul mouvement ascensionnel qu'on doit admettre dans la vie; et le plus simple bon sens fait justice de ce perfectionnement absurde et grossier que la philosophie du dernier siècle, sous l'inspiration du matérialisme le plus dégradant, avoit admis dans la vie humaine, qui se seroit élevée par des évolutions successives, du règne végétal au règne animal pour arriver à son état présent, sauf à monter plus haut dans la suite, s'il faut s'en rapporter à des théories plus modernes. C'est ainsi que l'esprit humain se laisse entraîner quelquefois, en obéissant à des instincts déplorables, à faire l'ignoble parodie de la vérité.

Dominus enim *Matth.*, XIII, in parabola prohibuit extirpare zizania, qui sunt filii nequam, ut ibidem dicitur. Sed omne quod est prohibitum à Deo, est peccatum. Ergo occidere peccatorem, est peccatum.

2. Præterea, justitia humana conformatur justitiæ divinæ. Sed secundum divinam justitiam peccatores ad pœnitentiam reservantur, secundum illud *Ezech.*, XVIII: « Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat. » Ergo videtur omnino esse injustum, quòd peccatores occidantur.

3. Præterea, illud quod est secundum se malum, nullo bono fine fieri licet, ut patet per Augustinum in lib. *Contra mendacium* (cap. 7), et per Philosophum II *Ethic.* (cap. 6, vel 7). Sed occidere hominem, secundum se malum est; quia ad omnes homines tenemur charitatem habere, amicos autem volumus vivere et esse, ut dicitur in IX *Ethic.* Ergo nullo modo licet hominem peccatorem occidere.

Sed contra est, quòd dicitur *Exod.*, XXII: « Maleficos non patieris vivere; » et in *Psalm.* C: « In matutino interficiebam omnes peccatores terræ. »

(CONCLUSIO. — Peccatores occidere, non modo licet, sed necessarium est, si communitati perniciosi vel periculosi sint.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), licitum est occidere animalia bruta,

nature à l'usage de l'homme, dans ce sens que l'imparfait est subordonné au parfait. Or ce genre de relation existe entre la partie et le tout; l'existence de la partie est ainsi subordonnée à celle du tout. Aussi voyons-nous que dans les cas où la conservation du corps humain exige le retranchement d'un membre, parce que ce membre sera gangrené et pourroit communiquer la gangrène aux autres, on n'hésite pas à le retrancher. Mais tout individu est par rapport à la communauté comme la partie par rapport au tout. Si donc un homme est dangereux pour la communauté, et tel que son péché devienne contagieux pour les autres, c'est une mesure louable et salutaire de le frapper de mort, afin de pourvoir ainsi à la conservation du bien commun. « Un léger ferment corrompt toute la masse, » dit l'Apôtre saint Paul, I *Cor.*, V, 6 (1).

Je réponds aux arguments : 1° Si le Seigneur défend d'arracher l'ivraie, c'est pour ménager le froment, qui représente les bons. Et cela a lieu dans le cas où l'on ne pourroit faire périr les méchants sans frapper en même temps les bons, soit parce qu'ils sont confondus avec ces derniers, soit parce qu'ils ont trop d'imitateurs, si bien qu'on ne pourroit les exterminer sans danger pour les bons, comme le remarque saint Augustin, *Contra Parmen.*, III, 2. Voilà pourquoi le Seigneur veut qu'on laisse vivre les méchants et qu'ils soient renvoyés au jugement de Dieu, plutôt que de faire périr les bons avec eux. Mais quand de la mort des méchants doit résulter un bien, une sauvegarde pour les bons, et non un danger, les premiers peuvent être mis à mort.

2° Dieu, suivant l'ordre de sa sagesse, frappe quelquefois les pécheurs

(1) On a beaucoup parlé de nos jours sur la peine de mort. Elle a été l'objet des attaques les plus vives, et parmi les esprits qui se sont prononcés contre ce terrible moyen de conservation remis aux mains de la société, il y en a qui ne sont pas dépourvus d'une certaine élévation; tous en vérité ne peuvent pas être soupçonnés de plaider une cause personnelle. Le sentimentalisme mis en jeu dans cette question, et propre surtout aux époques de décadence morale, n'a pas été sans influence sur la législation, dans la manière principalement dont elle

---

in quantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum, ut imperfectum ad perfectum : et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus, quòd si saluti totius corporis humani expediat præcisio alicujus membri, puta cum est putridum vel corruptivum aliorum membrorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quælibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo, si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur : « Modicum enim fermentum totam massam corrumpit, » ut dicitur I *ad Cor.*, V.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus abstinendum mandavit ab eradicatione zizaniorum, ut tritico parceretur, id est, bonis. Quod quidem fit, quando non possunt occidi mali, quin simul occidantur et boni, vel quia lateant inter bonos, vel quia habent multos sequaces, ita quòd sine bonorum periculo interfici non possunt, ut Augustinus dicit *Contra Parmenianum*. Unde Dominus docet, magis esse sinendum malos vivere et ultionem reservandam usque ad extremum judicium, quam quòd boni simul occidantur. Quando vero ex occisione malorum non imminet periculum bonis, sed magis tutela et salus, tunc licitè possunt mali occidi.

Ad secundum dicendum, quòd Deus secundum ordinem suæ sapientiæ, quandoque statim

afin de délivrer les bons; parfois, au contraire, il leur donne le temps de faire pénitence, quand il prévoit que cela peut être utile aux élus. La justice humaine, dans les limites de son pouvoir, imite cette conduite de la sagesse divine; elle frappe de mort ceux dont les désordres sont funestes aux autres, et, quant à ceux dont les exemples ne sont pas également dangereux, elle leur donne le temps de revenir au bien.

3° L'homme, en péchant, s'écarte de l'ordre qui lui est tracé par la raison. En cela il méconnoît la dignité humaine, puisque l'homme a été créé libre et que son existence a pour but son propre bonheur; et par le péché il descend en quelque sorte à la servitude des animaux privés de raison, et alors on dispose de lui pour l'utilité des autres, conformément à cette parole, *Psalm.* XLVIII, 21 : « L'homme, lorsqu'il étoit dans l'honneur, ne l'a pas compris; il est descendu au rang des animaux privés de raison, et il leur est devenu semblable. » Et, *Prov.*, XI, 29, il est dit : « Celui qui est insensé servira au sage. » Ainsi donc, quoique ce soit une chose mauvaise en soi de tuer un homme qui se maintient dans sa dignité, tuer un homme qui fait le mal peut devenir un bien, tout comme de tuer une bête. Et, au fond, un homme mauvais est pire qu'une bête; il fait plus en mal, ainsi que l'enseigne le Philosophe, *Polit.*, I, 2, et *Ethic.*, VII, 6 (1).

est appliquée pour la répression des crimes. On avouera sans peine que rien n'a été dit, pour maintenir cette institution, de plus fort, de plus rationnel, de plus éminemment philosophique, que ce que nous voyons ici dans saint Thomas.

(1) Cette induction par laquelle l'auteur rattache à la vérité démontrée dans l'article précédent, celle qui fait l'objet du présent article, devra fixer l'attention du lecteur, non-seulement à cause de la profondeur de l'observation, mais aussi à cause de la puissance de la logique.

---

peccatores occidit ad liberationem bonorum; quandoque autem eis pœnitendi tempus concedit, secundum quod ipse novit suis electis expedire. Et hoc etiam humana justitia imitatur pro *posse;* illos enim qui sunt perniciosi in alios occidit, eos vero qui peccant, aliis graviter non nocentes, ad pœnitentiam reservat.

Ad tertium dicendum, quòd homo peccando, ab ordine rationis recedit : et ideo discedit à dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens; et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur, secundum quod est utile aliis, secundum illud *Ps.* XLVIII : « Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis. » Et *Proverb.*, XI, dicitur : « Qui stultus est, serviet sapienti. » Et ideo, quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere, potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Pejor enim est malus homo quam bestia, et plus nocet, ut Philosophus dicit in I *Polit.*, (cap. 2), et in VII *Ethic.* (cap. 6.)

ARTICLE III.

Est-il permis à une personne privée de tuer un pécheur?

Il paroît qu'il est permis à une personne privée de tuer un pécheur. 1° Rien de mal n'est ordonné dans la loi divine. Or voici ce que prescrit Moïse, *Exod.*, XXXII, 27: « Que chacun tue son frère, son ami, son prochain; » c'étoit pour le crime d'avoir adoré le veau d'or. Donc les personnes privées ont le droit de tuer les pécheurs.

2° L'homme, par le péché, descend au rang des bêtes, comme il vient d'être dit. Or tuer une bête sauvage, quand surtout elle est nuisible, est une chose permise à toute personne privée. Donc, pour la même raison, est-il permis de tuer un pécheur?

3° Un homme mérite des éloges, alors même qu'il n'est qu'un simple particulier, s'il fait une chose utile au bien commun. Or tuer les malfaiteurs est une chose de ce genre, d'après ce qui a été dit. Donc, les personnes privées elles-mêmes font une chose louable en tuant les malfaiteurs.

Mais saint Augustin enseigne ainsi le contraire, *De Civit. Dei*, I, 21: « Celui qui sans être investi d'une charge publique met à mort un malfaiteur, doit être jugé comme homicide, et avec d'autant plus de raison qu'il n'a pas craint de s'arroger un pouvoir que Dieu ne lui avoit pas donné. »

(Conclusion. — C'est aux princes et aux juges, et nullement aux personnes privées, qu'il appartient de mettre à mort les pécheurs.)

Tuer un malfaiteur n'est une chose permise, avons-nous dit plus haut, qu'autant que cela est nécessaire pour le bien commun. C'est donc là une

---

ARTICULUS III.

Utrùm occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ. In lege enim divina nihil illicitum mandatur. Sed *Exod.*, XXXII, præcepit Moyses: « Occidat unusquisque fratrem suum, et amicum, et proximum suum, » pro peccato vituli conflatilis. Ergo privatis personis licet peccatorem occidere.

2. Præterea, homo propter peccatum comparatur bestiis, ut dictum est. Sed occidere bestiam sylvestrem, maximè nocentem, cuilibet privatæ personæ licet. Ergo et pari ratione occidere hominem peccatorem.

3. Præterea, laudabile est, quòd homo, etiamsi sit privata persona, operetur quod est utile bono communi. Sed occisio malefactorum est utilis bono communi, ut dictum est. Ergo laudabile est, si etiam privatæ personæ malefactores occidant.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in I *De Civit. Dei*: « Qui sine aliqua publica administratione maleficum occiderit, velut homicida judicabitur; et tanto amplius, quanto sibi potestatem à Deo non concessam usurpare non timuit. »

(Conclusio. — Principibus et judicibus tantum, non autem privatis personis, peccatores occidere licet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), occidere malefactorem licitum est, in quantum ordinatur ad salutem totius communitatis. Et ideo ad illum solum pertinet, cui

(1) De his etiam infrà, qu. 65, art. 1, tum in corp., tum ad 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 1.

chose qui appartient uniquement à celui auquel est confié le soin de la communauté tout entière : tout comme il appartient au médecin seul de retrancher un membre, quand une fois on lui a confié le soin de sauver le corps tout entier. Or le soin de la communauté se trouve confié aux princes investis de l'autorité publique. Eux seuls ont donc le droit de frapper de mort les malfaiteurs; et ce droit n'appartient nullement aux personnes privées.

Je réponds aux arguments : 1° Celui-là est sensé faire une chose, par l'autorité duquel cette chose se fait. Ce qui fait dire à saint Augustin, *De Civit. Dei*, I, 21 : « Celui qui ne fait qu'obéir au commandement du chef n'est pas sensé tuer; il est comme le glaive entre les mains de celui qui s'en sert. » Ainsi donc, ceux qui tuèrent leurs amis et leurs proches par l'ordre du Seigneur, ne parurent pas avoir été les auteurs de ce fait; l'auteur étoit celui par l'autorité duquel ils l'accomplirent. C'est ainsi que le soldat frappe l'ennemi par l'autorité du prince, c'est ainsi que le bourreau frappe le voleur par l'autorité du juge.

2° Entre l'homme et la bête il y a une différence posée par la nature. On n'a donc pas besoin d'un jugement pour savoir si l'on peut tuer une bête quand elle est sauvage; et si c'est un animal domestique, il faut un jugement, non certes à cause de l'animal lui-même, mais à cause du dommage qui sera fait au maître. Entre l'homme pécheur et l'homme juste, au contraire, il n'existe aucune différence établie par la nature. Voilà pourquoi un jugement public est absolument nécessaire pour savoir si le bien de la communauté exige la mort du pécheur.

3° Il est sans doute permis à toute personne privée de faire pour le bien commun une chose qui d'ailleurs ne nuit à aucun individu; mais si cela ne peut se faire sans préjudice pour quelqu'un, il faut préalablement qu'un jugement ait été prononcé par celui à qui il appartient de décider ce qu'il convient d'enlever à la partie pour le salut du tout.

---

committitur cura communitatis conservandæ : sicut ad medicum pertinet præcidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem. Et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille aliquid facit cujus auctoritate fit, ut patet per Dionysium XII, cap. *Cœlestis Hier.* Et ideo, ut Augustinus dicit in I *De Civit. Dei* (cap. 21), « Non ipse occidit qui ministerium debet jubenti, sed sicut adminiculum gladius est utenti. » Unde illi qui occiderunt proximos et amicos ex mandato Domini, non hoc fecisse ipsi videntur, sed potius ille cujus auctoritate fecerunt : sicut et miles interficit hostem auctoritate principis, et minister latronem, auctoritate judicis.

Ad secundum dicendum, quòd bestia naturaliter est distincta ab homine. Unde super hoc non requiritur aliquod judicium an sit occidenda, si sit sylvestris; si verò sit domestica, requiritur judicium, non propter ipsam, sed propter damnum domini. Sed homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus justis. Et ideo indiget judicio publico, ut discernatur an sit occidendus propter salutem communem.

Ad tertium dicendum, quòd facere aliquid ad utilitatem communem, quod nulli nocet, hoc est licitum cuilibet privatæ personæ; sed si sit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri nisi secundum judicium ejus ad quem pertinet æstimare quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

ARTICLE IV.

Les clercs ont-ils le droit de tuer les malfaiteurs?

Il paroît que les clercs ont le droit de tuer les malfaiteurs. 1° C'est surtout un devoir pour les clercs d'accomplir ce précepte de l'Apôtre, I *Cor.*, IV, 16 : « Soyez mes imitateurs comme je le suis moi-même du Christ. » Par où il nous est clairement ordonné d'imiter Dieu et ses Saints. Mais le Dieu que nous servons a lui-même tué les malfaiteurs, selon cette parole, *Psalm.* CXXXV, 10 : « C'est lui qui a frappé l'Egypte avec les premiers-nés de ce peuple. » Moïse, à son tour, fit exterminer vingt-trois mille hommes par les mains des lévites, pour avoir adoré le veau d'or, comme cela est rapporté *Exod.*, XXXII. Le prêtre Phinées frappa de mort l'Israélite prévaricateur et la femme Madianite, *Numer.*, XXV. Samuël fit mourir Agag, roi d'Amalec, I *Reg.*, XV. Le prophète Elie extermine les prêtres de Baal, III *Reg.*, XVIII. Mathathias met à mort celui qui s'étoit approché de l'autel étranger pour sacrifier, I *Machab.*, II. Dans le nouveau Testament même, Pierre frappe de mort Ananie et Saphire. D'où l'on peut conclure qu'il est permis aux clercs de tuer les malfaiteurs.

2° La puissance spirituelle est plus grande que la puissance temporelle et plus rapprochée de Dieu. Or la puissance temporelle a le droit de frapper les malfaiteurs, parce que celui qui porte le glaive est le ministre de Dieu, comme s'exprime l'Apôtre, *Rom.*, XIII. Donc, à plus forte raison, les clercs ont-ils ce droit, puisqu'ils sont investis de la puissance spirituelle et qu'ils sont plus spécialement les ministres de Dieu.

3° Celui qui peut licitement recevoir une charge, peut de la même manière exercer toutes les fonctions qui s'y rattachent. Or une des fonctions du prince est de tuer les malfaiteurs, comme il a été dit dans l'article

---

ARTICULUS IV.

Utrùm occidere malefectores liceat clericis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd occidere malefactores liceat clericis. Clerici enim præcipuè debent implere quod Apostolus dicit I *ad Cor.*, IV : « Imitatores mei estote, sicut et ego Christi. » Per quod nobis indicitur, ut Deum et sanctos ejus imitemur. Sed ipse Deus, quem colimus, occidit malefactores, secundum illud *Ps.* CXXXV : « Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum. » Moyses etiam à Levitis fecit interfici vigenti tria millia hominum propter adorationem vituli, ut habetur *Exod.*, XXXII. Et Phinees sacerdos interfecit Israelitam cum Madianitide coeuntem, ut habetur *Numer.*, XXV. Samuel etiam interfecit Agag, regem Amalec (I *Reg.*, XV) ; et Elias sacerdotes Baal (III *Reg.*, XVIII) ; et Mathathias eum qui ad sacrificandum accesserat (I *Machab.*, II) ; et in novo Testamento Petrus Ananiam et Saphiram (*Act.*, V). Ergo videtur quòd etiam clericis liceat occidere malefactores.

2. Præterea, potestas spiritualis est major quam temporalis, et Deo conjunctior. Sed potestas temporalis licitè malefactores occidit, tanquam Dei minister, ut dicitur *Rom.*, XIII. Ergo multo magis clerici, qui sunt Dei ministri, spiritualem potestatem habentes, licitè possunt malefactores occidere.

3. Præterea, quicumque licitè suscipit aliquod officium, licitè potest ea quæ ad officium illud pertinent exercere. Sed officium principis terræ est malefactores occidere, ut dictum est

précédent. Donc les clercs investis de principautés terrestres peuvent licitement tuer les malfaiteurs.

Mais cela est ainsi défendu par l'Apôtre, I *Tim.*, III, 2 : « Il faut qu'un évêque soit à l'abri de tout reproche, nullement adonné au vin, ne frappant personne (1). »

Conclusion. — Les clercs étant choisis pour le ministère des autels, selon l'esprit du nouveau Testament, il ne leur est point permis de tuer les malfaiteurs.)

Il est défendu aux clercs de tuer, et pour deux raisons : la première, c'est qu'ils sont choisis pour le ministère des autels, destinés par là même à représenter la passion du Christ, qui a souffert la mort au lieu de l'infliger, qui, « alors qu'on le frappoit, ne frappoit pas à son tour, » comme s'exprime le prince des Apôtres, I *Petr.*, II, 23. Il n'appartient donc pas aux clercs de frapper ou de tuer; car ils doivent marcher sur les traces de leur maître, selon cette parole, *Eccli.*, X, 2 : « Tel est le juge du peuple, tels sont ses ministres (2). » La seconde raison est que les clercs sont investis du ministère de la loi nouvelle, et que dans cette loi ne se trouve prescrit aucun châtiment corporel, ni mutilation, ni mort. Ils doivent donc s'abstenir de telles choses, afin d'être les dignes ministres du nouveau Testament.

(1) Voici comment saint Jérôme commente et développe ce texte : « L'Apôtre ne veut donc pas qu'un évêque ait recours aux traitements violents. Entendu dans son sens direct et littéral, ce texte renferme une leçon qui enseigne au ministre des autels, et ultérieurement à un chrétien quelconque, à ne pas lever facilement la main pour frapper son frère, à ne point se laisser emporter jusqu'à oublier le respect qu'on se doit à soi-même en outrageant brutalement le prochain. Mais nous pouvons voir quelque chose de mieux dans la parole de l'Apôtre : celui-là s'abstient réellement de frapper, qui se montre doux et patient envers tout le monde, qui sait en toute occasion et ce qu'il faut dire et ce qu'il faut taire, celui enfin qui ne blesse jamais par d'inutiles discours la conscience des foibles. Voulant former un prince de l'Eglise, l'Apôtre ne se contente pas sans doute d'obtenir de lui qu'il ne s'adonne ni à la lutte ni au pugilat, choses que l'on blâmeroit même dans un homme du peuple, ou dans un païen, quel qu'il soit ; il désire que l'évêque ne se rende coupable ni de discours oiseux ni de paroles outrageuses, afin qu'il n'entraîne pas à leur perte ceux qu'il eût pu corriger et sauver par sa modération et sa mansuétude. » Nous pourrions citer quelques semblables traits de saint Jean Chrysostome.

(2) Admirable pensée, à laquelle l'histoire des premiers siècles chrétiens fournit un commentaire plus admirable encore, par l'héroïque patience et le sang généreux des martyrs. Les

---

(art. 8). Ergo clerici qui sunt terrarum principes, licitè possunt occidere malefactores.

Sed contra est, quòd dicitur I *ad Tim.*, III : « Oportet episcopum sine crimine esse, non vinolentum, non percussorem. »

(Conclusio. — Clerici, cum sint ad altaris ministerium electi, et novi Testamenti ministri, nullatenus malefactores occidere licet.)

Respondeo dicendum, quòd non licet clericis occidere duplici ratione : primo quidem, quia sunt electi ad altaris ministerium, in quo repræsentatur passio Christi occisi ; qui « cum percuteretur, non repercutiebat, » ut dicitur I *Petr.*, II. Et ideo non competit, ut clerici sint percussores aut occisores. Debent enim ministri suum dominum imitari, secundum illud *Eccles.*, X : « Secundum judicem populi, sic et ministri ejus. » Alia ratio est, quia clericis committitur ministerium novæ legis, in qua non determinatur pœna occisionis vel mutilationis corporis. Et ideo, ut sint idonei ministri novi Testamenti, debent à talibus abstinere.

Je reponds aux arguments : 1° Dieu opère en toutes choses ce qu'il y a de bon et de droit, mais conformément aux lois de chaque être. Voilà pourquoi chaque être, de son côté, doit imiter Dieu selon les lois qui lui sont prescrites. Ainsi, bien que Dieu extermine les pécheurs d'une manière même physique, il ne faut pas que chacun se regarde comme obligé de l'imiter en cela. Pierre ne fit mourir Ananie et Saphire, ni de sa main ni de son autorité propre ; il ne fit en quelque sorte que promulguer à leur égard la sentence de mort prononcée par Dieu. Quant aux prêtres et aux lévites de l'ancien Testament, ils étoient les ministres d'une loi qui infligeoit des peines corporelles. Il n'étoit donc pas en dehors de leur ministère de mettre à mort un malfaiteur, même de leurs propres mains.

2° Le ministère des clercs a une destination bien supérieure à celle qui entraîne des exécutions corporelles ; leur ministère a pour but le salut spirituel. Il ne leur convient donc nullement de descendre à des choses inférieures.

3° Quand les chefs ecclésiastiques sont investis d'une souveraineté temporelle, ils ne doivent pas exercer par eux-mêmes cette sorte de justice, qui a pour effet de répandre le sang ; il faut qu'ils aient sous leur autorité des hommes chargés de la justice criminelle.

ARTICLE V.

Est-il jamais permis de se tuer soi-même ?

Il paroît qu'il y a des cas où l'homme peut se tuer. 1° L'homicide n'est un péché qu'autant qu'il est contraire à la justice. Or nul ne peut se faire

véritables ministres de Jésus-Christ, disons mieux, ses véritables disciples n'ont jamais versé que leur propre sang, pour la défense de sa foi, à l'exemple de la grande Victime.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus universaliter in omnibus operatur quæ recta sunt, in unoquoque tamen secundum ejus congruentiam. Et ideo unusquisque debet Deum imitari in hoc quod sibi specialiter congruit. Unde licet Deus corporaliter etiam malefactores occidat, non tamen oportet quòd omnes in hoc eum imitentur. Petrus autem non propria auctoritate vel manu Ananiam et Sapphiram interfecit, sed magis divinam sententiam de eorum morte promulgavit. Sacerdotes autem vel Levitæ veteris Testamenti erant ministri veteris legis, secundum quam pœnæ corporales infligebantur. Et ideo etiam eis occidere propria manu congruebat.

Ad secundum dicendum, quòd ministerium clericorum est in melioribus ordinatum quam sint corporales occisiones, scilicet in his quæ pertinent ad spiritualem salutem. Et ideo non congruit eis quòd minoribus se ingerant.

Ad tertium dicendum, quòd prælati ecclesiarum accipiunt officium principum terræ, non ut ipsi judicium sanguinis exerceant per seipsos, sed quòd eorum auctoritate per alios exerceatur.

ARTICULUS V.

Utrùm liceat alicui occidere seipsum.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd alicui liceat seipsum occidere. Homicidium enim est peccatum, in quantum justitiæ contrariatur.

(1) De his etiam suprà, qu. 59, art. 3, ad 2 ; et infrà, qu. 124, art. 2, ad 2 ; ut et III. part., qu. 47, art. 6, ad 3 ; et IV, Sent., dist. 49, qu. 5, art. 3, quæstiunc. 2, ad 6 ; et ad Hebr. XI, lect. 7, col. 1.

injustice à lui-même, comme le Philosophe le prouve, *Ethic.*, V, *ult.* Donc on ne pèche pas en se tuant soi-même.

2° L'homme ayant une charge publique peut faire mourir les malfaiteurs. Mais parfois il est lui-même un malfaiteur. Donc il peut se tuer lui-même.

3° Un homme peut sans pécher s'exposer volontairement à un danger moindre, afin d'éviter un danger plus grand; tout comme il est permis de se retrancher à soi-même un membre gangrené pour sauver tout le corps. Or parfois, en se tuant lui-même, l'homme éviteroit un plus grand danger, une vie misérable, par exemple, ou bien la honte du péché. Donc il est parfois permis de se tuer.

4° Samson se tua lui-même, comme cela est raconté au livre des *Juges*, XVI; et néanmoins il est rangé au nombre des saints, comme on le voit dans l'épître aux *Hébreux*, XI. Donc il est permis de se tuer soi-même.

5° Il est également rapporté que Razias se tua lui-même, « aimant mieux mourir avec honneur que de tomber sous le joug des méchants et d'être forcé d'agir contre sa patrie par d'indignes traitements, » II *Machab.*, XIV, 42. Or une action noble et courageuse n'est jamais défendue. Donc il est quelquefois permis de se tuer.

Mais saint Augustin nous enseigne ainsi le contraire, *De Civit. Dei*, I, 20 : « C'est donc à l'homme seulement, que nous devons appliquer cette parole, *tu ne tueras point*, ni ton prochain, ni par conséquent toi-même; car quand on se tue soi-même, c'est apparemment un homme qu'on tue. »

(Conclusion. — Se tuer soi-même étant une chose contraire à la charité que l'on doit à Dieu, à soi et au prochain, cela ne sauroit jamais être permis.)

Il y a trois raisons pour lesquelles il est défendu de se tuer soi-même.

Sed nullus potest sibi ipsi injustitiam facere, ut probatur in V *Ethic.* (cap. ult.). Ergo nullus peccat occidendo seipsum.

2. Præterea, occidere malefactores licet habenti publicam potestatem. Sed quandoque ille qui habet publicam potestatem est malefactor. Ergo licet ei occidere seipsum.

3. Præterea, licitum est quòd aliquis spontaneè minus periculum subeat, ut majus periculum vitet, sicut licitum est quòd aliquis etiam sibi ipsi amputet membrum putridum, ut totum corpus salvetur. Sed quandoque aliquis per occisionem sui ipsius vitat majus malum, scilicet miseram vitam vel turpitudinem alicujus peccati. Ergo licet alicui occidere seipsum.

4. Præterea, Samson seipsum interfecit, ut habetur *Judic.*, XVI, qui tamen connumeratur inter sanctos, ut patet *Hebr.*, XI. Ergo licitum est alicui occidere seipsum.

5. Præterea, II *Machab.*, XIV, dicitur quòd Razias quidem seipsum interfecit, « eligens nobiliter mori potiùs quàm subditus fieri peccatoribus, et contra natales suos indignis injuriis agi. » Sed nihil quod nobiliter fit et fortiter, est illicitum. Ergo occidere seipsum non est illicitum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I *De Civit. Dei* (cap. 20) : « Restat ut de homine intelligamus illud quod dictum est : *Non occides* alterum; ergo nec te; neque enim aliud quàm hominem occidit, qui seipsum occidit. »

(Conclusio. — Seipsum occidere, cùm sit contra Dei et sui ac proximi charitatem, nullo modo cuiquam licet.)

Respondeo dicendum, quòd seipsum occidere

La première, c'est que tout être s'aime naturellement lui-même, ce qui fait que tout être aussi s'efforce également par nature de se conserver, et repousse de tout son pouvoir les choses capables de l'altérer. Se tuer donc soi-même, c'est agir contre cette inclination naturelle et contre la charité que chacun se doit à lui-même. Aussi une telle action est-elle toujours un péché mortel, à cause de son opposition avec la loi naturelle et la divine charité. Cela est défendu, en second lieu, parce que tout ce qui est dans la partie appartient au tout; et comme l'homme fait partie de la société, tout ce qu'il est appartient à cette société même. Quand il se tue, il commet donc une injustice contre elle, comme on le voit dans le passage déjà indiqué, *Ethic.*, V. Troisièmement enfin, parce que la vie est un don divin temporairement fait à l'homme, mais demeurant toujours soumis au pouvoir de celui qui tue ou vivifie selon sa volonté. Voilà pourquoi celui qui se tue pèche contre Dieu; tout comme celui qui tue l'esclave d'un autre, pèche contre le maître auquel cet esclave appartient; tout comme pèche encore celui qui s'arroge le droit de porter un jugement sur une chose qui n'est pas de son ressort. A Dieu seul, en effet, appartient le jugement de la vie et de la mort, selon cette parole, *Deuter.*, XXXII, 36: « Je frapperai de mort et je ferai vivre. »

Je réponds aux arguments : 1° L'homicide est un péché, non-seulement parce qu'il est opposé à la justice, mais encore parce qu'il est opposé à la charité qu'on doit toujours avoir pour soi-même. Et sous ce rapport le meurtre de soi est un péché, à ne considérer même que l'individu; mais si l'on considère cette action par rapport à la société et par rapport à Dieu, outre ce caractère d'opposition avec la charité, elle est encore criminelle comme opposée à la justice.

2° Si l'homme revêtu d'une charge publique peut licitement frapper de mort un malfaiteur, c'est parce qu'il a le droit de le juger. Or nul

---

est omnino illicitum triplici ratione. Primò quidem, quia naturaliter quælibet res ipsam amat, et ad hoc pertinet quòd quælibet naturaliter conservat se in *esse*, et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quòd aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, et contra charitatem qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo sui ipsius occisio semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem et contra charitatem existens. Secundò, quia quælibet pars id quod est, est totius; quilibet autem homo est pars communitatis, et ita quod est, est communitatis. Unde in hoc quòd seipsum interficit, injuriam communitati facit, ut patet per Philosophum in V *Ethic.* Tertiò, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et ejus potestati subjectum, qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vitâ privat, in Deum peccat, sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum cujus est servus; sicut peccat ille qui usurpat sibi judicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet judicium mortis et vitæ, secundùm illud *Deuter.*, XXXII : « Ego occidam, et ego vivere faciam. »

Ad primum ergo dicendum, quòd homicidium est peccatum, non solùm quia contrariatur justitiæ, sed etiam quia contrariatur charitati, quam habere debet aliquis ad seipsum. Et ex hac parte occisio sui ipsius est peccatum per comparationem ad seipsum. Per comparationem autem ad communitatem et ad Deum, habet rationem peccati, etiam per oppositionem ad justitiam.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui habet publicam potestatem, potest licitè malefactorem occidere, per hoc quòd potest de ipso judicare.

n'est juge dans sa propre cause. Il n'est donc pas permis à l'homme chargé d'un pouvoir public de se tuer lui-même pour un péché quelconque; mais il peut se livrer à la justice des autres.

3° C'est par son libre arbitre que l'homme est constitué maître de lui-même. Ainsi donc, l'homme peut licitement disposer par lui-même des choses qui tiennent à la vie présente, en tant que cette vie est dirigée par le libre arbitre; mais il ne le peut pas dans les choses qui ne sont pas soumises à cette puissance. Or le passage de cette vie à une vie plus heureuse n'est pas une chose soumise au libre arbitre de l'homme, elle dépend uniquement de Dieu. Il n'est donc pas permis à l'homme de se tuer lui-même, dans l'espoir de passer à une vie meilleure, ou pour échapper aux misères de la vie présente, quelque grandes que ces misères puissent être, et cela pour la raison que la dernière et plus terrible misère de cette vie, c'est en définitive la mort, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, III, 9. Ainsi donc se donner la mort pour échapper aux autres injures de la vie présente, c'est éviter un moindre mal pour tomber dans un mal plus grand. A plus forte raison n'est-il pas permis de se tuer soi-même pour un péché qu'on aura commis, soit parce qu'on se cause le plus grand de tous les préjudices en se privant du temps nécessaire pour faire pénitence, soit encore parce qu'il n'est permis de tuer un malfaiteur que sur un jugement prononcé par un pouvoir public. Il n'est pas non plus permis à une femme de se tuer elle-même pour éviter le déshonneur; car elle ne doit pas commettre sur elle-même un crime plus grand, qui est de se tuer, pour épargner à autrui un crime moindre. Il n'y a pas même de crime pour une femme quand on lui fait violence, pourvu qu'elle refuse son consentement; la souillure matérielle n'est rien quand l'ame elle-même n'est pas souillée, comme s'exprimoit la généreuse Lucie. Il est constant du reste que la fornication ou l'adultère ne sont pas d'aussi grands péchés que l'homicide, et surtout l'homicide

---

Nullus autem est judex sui ipsius. Unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum; licet tamen ei se committere judicio aliorum.

Ad tertium dicendum, quòd homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium. Et ideo licitè potest homo de seipso disponere quantum ad ea quæ pertinent ad hanc vitam, quæ hominis libero arbitrio regitur, non tamen quantum ad ea quæ non subjacent suo arbitrio. Sed transitus de hac vita ad aliam feliciorem non subjacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ. Et ideo non licet homini seipsum interficere, ut ad feliciorem transeat vitam; similiter etiam nec ut quaslibet miserias præsentis vitæ evadat, quia ultimum malorum hujus vitæ et maximè terribile, est mors, ut patet per Philosophum in III *Ethic.* Et ideo inferre sibi mortem ad alias hujus vitæ injurias evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum, tum quia in hoc sibi maximè nocet, quòd sibi adimit necessarium pœnitentiæ tempus; tum etiam quia malefactorem occidere non licet, nisi per judicium publicæ potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alio corrumpatur, quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum. Non enim est crimen mulieri per violentiam violatæ, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit. Constat autem minus esse peccatum for-

de soi. Ce dernier crime est d'autant plus grand qu'en le commettant on se nuit à soi-même, et l'on se doit à soi-même un plus grand amour qu'au prochain; il est également le plus périlleux, puisqu'il nous ôte le temps de l'expier par la pénitence. Il n'est pas non plus permis de se tuer soi-même dans la crainte de consentir au péché; car il ne faut pas faire le mal pour qu'il en arrive un bien, ni même pour éviter un mal, surtout quand ce mal est moins certain. Il est incertain, en effet, si l'on consentira plus tard au péché, puisque Dieu peut, dans une tentation quelconque, préserver l'homme du péché.

4° Il faut dire avec saint Augustin, *De Civit. Dei*, I, 21, que « Samson lui-même ne sauroit être regardé comme exempt de péché, pour s'être enseveli avec les Philistins sous les ruines de leur temple, si ce n'est en pensant qu'il y avoit été secrètement poussé par l'Esprit saint, dont la vertu lui faisoit opérer tant de merveilles. » C'est la raison par laquelle le même saint Docteur explique encore la conduite de plusieurs saintes femmes qui, dans le temps de la persécution, se sont donné la mort, et dont la mémoire est néanmoins célébrée par l'Eglise. C'est ce qu'on peut voir *ibid.*, cap. 26.

5° Qu'un homme reçoive la mort de la main d'un autre, par amour pour la vertu et plutôt que de commettre un péché, c'est là très-certainement de la force. Mais qu'un homme se donne la mort à lui-même pour éviter le mal de la peine, il y a bien là une apparence de force, puisqu'enfin il répugne de se tuer, et qu'on se croit fort en agissant contre cet instinct, ce que fit Razias; on ne sauroit néanmoins y voir une force réelle, mais plutôt une véritable foiblesse d'ame, puisqu'on se laisse abattre par la vue des maux à souffrir. C'est ce que remarquent également et le Philosophe, *Ethic.*, III, 15, et saint Augustin, dans l'ouvrage cité plus haut, même livre, chap. 22 (1).

(1) Si nous revenons avec une sérieuse attention sur les considérations émises dans cet

---

nicationem vel adulterium, quàm homicidium, et præcipuè sui ipsius : quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet; est etiam periculosissimum, quia non restat tempus, ut per pœnitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum, quia non sunt facienda mala ut veniant bona, vel ut vitentur mala, præsertim minora et minùs certa. Incertum enim est an aliquis in futurum consentiat in peccatum; potens est enim Deus hominem, quacumque tentatione superveniente, liberare à peccato.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in I *De Civit. Dei* (cap. 21), « nec Samson aliter excusatur quòd seipsum cum hostibus ruinâ domûs oppressit, nisi quòd latenter Spiritus sanctus hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat. » Et eamdem rationem assignat de quibusdam sanctis fœminis, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in Ecclesia celebratur (sicut eodem libro, cap. 26, videre est).

Ad quintum dicendum, quòd ad fortitudinem pertinet quòd aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, et ut vitet peccatum. Sed quòd aliquis sibi ipsi inferat mortem ut vitet mala pœnalia, habet quidem quamdam speciem fortitudinis, propter quod quidam seipsos interfecerunt, æstimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias fuit; non tamen est vera fortitudo, sed magis quædam mollities animi non valentis mala pœnalia sustinere, ut patet per Philosophum in III *Ethic.* (cap. 15 vel 11), et per Augustinum in I *De Civit. Dei* (cap. 22).

ARTICLE VI.

Peut-on dans aucun cas tuer un innocent

Il paroît qu'il y a des cas où il est permis de tuer un innocent. 1° La crainte de Dieu ne se manifeste certainement pas par le péché; bien plutôt « la crainte du Seigneur chasse le péché, » *Eccli.*, I, 20. Or Abraham est loué de ce qu'il a craint le Seigneur en voulant précisément tuer son fils malgré son innocence. Donc il est quelquefois permis de tuer un innocent.

2° Dans la classe des péchés qui se commettent contre le prochain, un péché est d'autant plus grand qu'il cause un plus grand dommage à celui qui en est l'objet. Mais la mort nuit beaucoup plus à un pécheur qu'à un innocent, puisque celui-ci ne fait que passer des misères de cette vie à la gloire céleste. S'il est donc permis dans certains cas de tuer un pécheur, à bien plus forte raison est-il permis de tuer l'homme innocent ou juste.

3° Ce qui se fait suivant l'ordre de la justice n'est pas un péché. Or il peut arriver que suivant l'ordre même de la justice, on soit obligé de mettre à mort un innocent; quand, par exemple, un juge forcé de prononcer suivant les temoignages, condamne à mort un homme dont il connoît l'innocence, mais convaincu devant lui par de faux témoins; et il en est de même de l'exécuteur qui frappe le condamné, forcé qu'il est d'obéir à la sentence du juge. Donc on peut quelquefois sans pécher tuer un innocent.

article, nous y verrons en résumé tout ce que les anciens philosophes, tels que Platon, Aristote et Cicéron, ont dit de plus rationnel et de plus fort contre le suicide. Mais, à côté des principes appartenant au domaine de la philosophie, nous y voyons aussi des idées d'un ordre supérieur, puisées au sein du christianisme, et qui renferment en germe tout ce que les écrivains modernes ou les orateurs sacrés ont également dit de plus frappant contre cette funeste épidémie. Le suicide, en effet, reparoît à certaines époques comme une maladie dont les influences se communiqueroient avec l'air que l'on respire. Tout le monde a remarqué que ces époques sont toujours celles où l'on a vu s'affoiblir les croyances religieuses; mais la

---

ARTICULUS VI.

Utrùm liceat in aliquo casu interficere innocentem.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd liceat in aliquo casu interficere innocentem. Divinus enim timor non manifestatur per peccatum, quoniam magis « timor Domini expellit peccatum, » ut dicitur *Eccles.*, I. Sed Abraham commendatus est quòd timuit Dominum, quia voluit interficere filium suum innocentem. Ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato.

2. Præterea, in genere peccatorum quæ contra proximum committuntur, tantò majus videtur aliquod esse peccatum, quantò majus nocumentum infertur ei in quem peccatur. Sed occisio plus nocet peccatori quàm innocenti, qui de miseria hujus vitæ ad cœlestem gloriam transit per mortem. Cùm ergo liceat in aliquo casu peccatorem occidere, multò magis licet occidere innocentem vel justum.

3. Præterea, illud quod fit secundùm ordinem justitiæ, non est peccatum. Sed quandoque cogitur aliquis secundùm ordinem justitiæ occidere innocentem, putà cùm judex qui debet secundùm allegata judicare, condemnat ad mortem eum quem scit innocentem, per falsos testes convictum; et similiter minister qui injustè condemnatum occidit, obediens judici. Ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

Mais le contraire est ainsi formulé dans l'Ecriture, *Exod.*, XXIII, 7 : « Vous ne tuerez pas l'homme innocent et juste. »

(CONCLUSION. — Il n'est en aucune façon permis de tuer les hommes innocents et justes, puisque leur vie conserve et fait prospérer le bien commun.)

Un homme peut être considéré sous un double aspect, en lui-même et par rapport à un autre. Or si l'on considère l'homme en lui-même, il n'est jamais permis de le tuer; car dans tout homme, sans en excepter le pécheur, nous devons au moins aimer sa nature, qui est l'œuvre de Dieu, et que le meurtre détruit. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, art. 2, tuer un pécheur devient une chose permise eu égard au bien commun, bien auquel le péché porte atteinte; tandis que la vie des justes conserve par elle-même et fait prospérer le bien commun, les justes formant la partie la plus importante de la communauté (1). D'où il faut conclure qu'il n'est en aucune façon permis de tuer un innocent.

Je réponds aux arguments : 1° Dieu est le souverain maître de la vie et de la mort; c'est par sa volonté que meurent les pécheurs et les justes. Ainsi donc celui qui tueroit un innocent par l'ordre de Dieu, seroit exempt de péché, tout comme Dieu lui-même, dont il est le ministre et l'exécuteur, et il montre même qu'il craint Dieu en obéissant à ses ordres.

2° Pour apprécier la gravité d'un péché, il faut considérer ce qui est

relation entre ces deux phénomènes n'a peut-être pas encore été suffisamment étudiée. Chaque point de vue signalé par saint Thomas pourroit, ce nous semble, devenir l'objet d'une féconde application à cet ordre d'idées. Depuis le triomphe du christianisme sous Constantin, aucun siècle n'avoit présenté sous ce rapport un spectacle plus alarmant que le nôtre.

(1) Plusieurs textes de l'Ecriture nous montrent dans la vertu la cause réelle de la conservation des sociétés, et dans le péché la source de leur ruine. Il est dit, *Prov.*, XIV, 34 : « La justice fait prospérer les nations; le péché rend les peuples misérables. » Les enseignements divins vont même plus loin, et tendent à nous faire envisager la sainteté, qui n'est que la vertu élevée à sa plus haute puissance, comme le but essentiel de la création et de l'existence du monde. Et il ne faudroit pas se hâter d'affirmer que c'est là seulement une conclusion contestable et péniblement déduite du texte sacré, ou tout au plus une donnée transcendante du mysticisme chrétien. C'est une vérité que la saine philosophie doit elle-même adopter, l'unique explication raisonnable de l'existence de cet univers, des événements qui arrivent sur

---

Sed contra est, quod dicitur *Exod.*, XXIII : « Insontem et justum non occides. »

(CONCLUSIO. — Justos et innocentes, cùm eorum vita bonum commune conservet atque promoveat, nullo pacto occidere licet.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis homo dupliciter considerari potest : uno modo, secundùm se; alio modo, per comparationem ad aliud. Secundùm se quidem considerando hominem, nullum occidere licet, quia in quolibet, etiam peccatore, debemus amare naturam quam Deus fecit, quæ per occisionem corrumpitur. Sed, sicut suprà dictum est (art. 2), occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur; vita autem justorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus habet dominium mortis et vitæ; ejus enim ordinatione moriuntur et peccatores et justi. Et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat, sicut nec Deus, cujus est executor, et ostenditur Deum timere, ejus mandatis obediens.

Ad secundum dicendum, quòd in pensanda gravitate peccati magis est considerandum in

de soi plutôt que ce qui est par accident. Selon ce principe, celui qui tue un homme juste pèche plus gravement que celui qui tue un pécheur: premièrement, parce qu'il nuit de la sorte à celui qu'il doit le plus aimer, agissant ainsi d'une manière plus contraire à la charité; secondement, parce qu'il fait injustice à celui qui le mérite le moins, agissant ainsi d'une manière plus directement opposée à la justice; troisièmement, parce qu'il prive la communauté d'un plus grand bien; quatrièmement enfin, parce qu'il montre un plus grand mépris de Dieu, d'après cette parole du Sauveur, *Luc*, X, 16: « Qui vous méprise me méprise. » Maintenant, que le juste mis à mort soit introduit par Dieu au sein de sa gloire, cela n'a qu'un rapport accidentel avec le meurtre.

4° Quand le juge voit qu'un homme dont il connoît l'innocence est accablé par de faux témoins, il doit examiner ces témoins avec un redoublement de zèle, afin de trouver le moyen de sauver l'innocent, comme le fit le prophète Daniel. S'il ne le peut pas, il doit renvoyer le jugement à son supérieur; et si cela est encore impraticable, il ne commet point de péché en portant une sentence conforme aux témoignages allégués; ce n'est plus lui qui tue l'innocent, mais bien ceux qui s'obstinent à le déclarer coupable (1). Quant à l'exécuteur, si la sentence renferme une erreur palpable et criante, il ne doit pas obéir; car autrement on en viendroit à excuser les bourreaux qui frappoient les martyrs. Mais si l'injustice n'est pas manifeste, il ne pèche pas en accomplissant l'ordre qui lui a été donné, par la raison que ce n'est pas à lui à discuter la sentence de son supérieur; et nous pouvons encore dire que ce n'est pas lui qui tue, mais bien le juge auquel il prête son ministère.

la terre, des transformations et des péripéties que nous voyons éclater dans les sociétés humaines; de telle sorte que l'homme vertueux est le seul bienfaiteur de l'humanité, qui, par la raison des contraires, n'a pas de plus cruel ennemi que l'homme de corruption et de péché.

(1) Une telle hypothèse est heureusement bien rare et presque impossible dans la pratique. Il est difficile que l'un des moyens indiqués par saint Thomas ou d'autres moyens analogues ne puissent prévenir cette déplorable extrémité. S'il arrive néanmoins qu'ils demeurent inutiles, ne vaudroit-il pas mieux juger conformément à la justice elle-même, que d'en respecter

---

quod est per se, quàm id quod est per accidens. Unde ille qui occidit justum, graviùs peccat quàm ille qui occidit peccatorem: primò quidem, quia nocet ei quem plus debet diligere, et ita magis contra charitatem agit; secundò, quia injuriam infert ei qui est minùs dignus, et ita magis contra justitiam agit; tertiò, quia privat communitatem majori bono; quartò, quia magis Deum contemnit, secundùm illud *Luc.*, X: « Qui vos spernit, me spernit. » Quòd autem justus occisus ad gloriam perducatur à Deo, per accidens se habet ad occisionem.

Ad tertium dicendum, quòd judex si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentiùs examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum superiori relinquere judicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat, secundùm allegata sententiam ferens; quia ipse non occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem. Minister autem judicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire; aliàs excusarentur carnifices qui martyres occiderunt. Si verò non contineat manifestam injustitiam, non peccat præceptum exequendo, quia ipse non habet discutere superioris sententiam, nec ipse occidit innocentem, sed judex cui ministerium exhibet.

ARTICLE VII.

Est-il quelquefois permis de donner la mort en se défendant?

Il paroît qu'il n'est jamais permis de donner la mort en se défendant. 1° Saint Augustin dit, *Epist.* CLIV, *ad Publicol.* : « Quand il s'agit de frapper un homme de mort, j'improuve le conseil qui sembleroit donner ce droit à un individu quelconque, à moins que cet individu n'y soit obligé comme soldat ou par une fonction publique; de telle sorte qu'on n'en vienne jamais à cette extrémité pour son propre intérêt et que ce soit toujours pour l'intérêt des autres, après en avoir encore reçu personnellement le pouvoir légitime. » Or celui qui tue un homme en se défendant le tue évidemment pour n'en être pas tué lui-même. Donc cela paroît illicite.

2° Le même saint Augustin dit, *De lib. arb.*, I, 5 : « Comment seront-ils exempts de péché envers la divine providence, ceux qui ne craignent pas de se souiller d'un meurtre pour ne pas perdre un bien que nous devons mépriser? » Or ces biens que nous devons mépriser, comme l'avoit dit précédemment le saint docteur, sont ceux que les hommes perdent à contre cœur ; et le premier de tous c'est la vie corporelle. Donc nul n'a le droit de tuer quelqu'un pour conserver même cette vie.

3° Voici comment s'exprime le pape Nicolas I, *Decret. Dist.*, 50: « Concernant les clercs qui ont tué un païen en se défendant, et sur le compte desquels vous nous avez demandé si venant plus tard à résipiscence, ils peuvent être réintégrés dans leur ancien état, ou même être

les formalités et les dehors, en condamnant un innocent? Saint Bonaventure l'a pensé, et plusieurs théologiens modernes ont été de son avis; mais la plupart des thomistes, parmi lesquels Turrecremata, Cajetan, Soto, Bannès, et beaucoup d'autres appartenant à des écoles différentes, tels que Alexandre de Halès, Covarruvias, Asor, Valentin, ont soutenu l'opinion du docteur angélique.

ARTICULUS VII.

Utrùm liceat alicui occidere aliquem se defendendo.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd nulli liceat occidere aliquem se defendendo. Dicit enim Augustinus, *ad Publicolam*, de occidendis hominibus (1) : « Ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi fortè sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis, accepta legitima potestate, si ejus congruat personæ. » Sed ille qui se defendendo occidit aliquem, ad hoc eum occidit ne ipse ab eo occidatur. Ergo hoc videtur esse illicitum.

2. Præterea, in I *De libero arbit.* dicitur : « Quomodo apud divinam providentiam à peccato liberi sunt, qui pro his rebus quas contemni oportet, humana cæde polluti sunt? » Eas autem res dicit esse contemnendas, « quas homines inviti amittere possunt, » ut ex præmissis patet ; horum autem præcipuum est vita corporalis. Ergo pro conservanda vita corporali nulli licitum est hominem occidere.

3. Præterea, Nicolaus Papa dicit, ut habetur in *Decretis*, in dist. 50 : « De clericis pro quibus consuluisti, scilicet qui se defendendo paganum occiderunt, si postea per pœnitentiam emendati, possunt ad pristinum statum redire, aut ad altiorem ascendere, scito nos nullam co-

(1) Scilicet Epist. CLIV, versùs finem, seu §, cujus initium est : *De occidendis hominibus ;* indeque in *Decretis*, Causâ XXIII, qu. 5, cap. quoque *De occidendis.*

promus à une dignité supérieure, sachez que nous n'avons nullement l'intention de leur fournir l'occasion ou de leur laisser la liberté de tuer en aucune façon un individu quelconque. » Or les préceptes moraux doivent être indifféremment observés par les clercs et les laïques. Donc ces derniers ne peuvent pas eux-mêmes tuer quelqu'un en se défendant.

4° L'homicide est un péché plus grave que la fornication ou l'adultère. Or nul ne peut commettre un adultère ni une simple fornication, ni un péché mortel quelconque, pour conserver sa vie; et cela parce que la vie spirituelle doit toujours être préférée à la vie corporelle. Donc nul ne peut tuer quelqu'un en se défendant, c'est-à-dire pour pour conserver sa propre vie.

5° Si l'arbre est mauvais, les fruits le sont aussi, d'après la parole de l'Evangile, *Matth.*, VII. Or se défendre soi-même est une chose mauvaise, comme l'indique l'Apôtre en disant, *Rom.*, XII, 19: « Ne vous défendez pas vous-mêmes, mes chers enfants. » Donc tuer un homme pour se défendre est également une chose mauvaise.

Mais le contraire est renfermé dans cette parole, *Exod.*, XXII, 2: « Si un voleur est surpris cherchant à pénétrer dans une maison par effraction ou par une mine souterraine, et qu'il soit frappé de mort dans une telle circonstance, celui qui l'aura frappé ne sera pas coupable de son sang. » Or il est beaucoup plus permis encore de défendre sa vie que sa maison. Donc celui qui tue quelqu'un en défendant sa propre vie, n'est nullement coupable d'homicide.

(Conclusion. — Il n'est pas permis de tuer en se défendant, à moins que ce ne soit avec l'intention de proportionner la défense à l'attaque.)

Un acte peut avoir deux effets, dont nous nous proposons l'un, tandis que l'autre arrive en dehors de notre intention. Or les actes moraux tirent leur espèce de l'objet qu'on se propose, et nullement de ce qu'on ne se

---

casionem dare, nec ullam tribuere licentiam eis, quemlibet hominem quolibet modo occidendi. » Sed ad præcepta moralia servanda tenentur communiter clerici et laici. Ergo etiam laicis non est licitum occidere aliquem se defendendo.

4. Præterea, homicidium est gravius peccatum quàm simplex fornicatio vel adulterium. Sed nulli licet committere simplicem fornicationem vel adulterium, vel quodcumque aliud peccatum mortale pro conservatione propriæ vitæ, quia vita spiritualis præferenda est corporali. Ergo nulli licet, defendendo seipsum, alium occidere, ut propriam vitam conservet.

5. Præterea, si arbor est mala, et fructus, ut habetur *Matth.*, VII. Sed ipsa defensio sui videtur esse illicita, secundùm illud *Rom.*, XII: « Non vos defendentes, charissimi. » Ergo et occisio hominis exinde procedens est illicita.

Sed contra est, quod *Exod.*, XXII, dicitur: « Si effringens fur domum, sive suffodiens, inventus fuerit, et accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. » Sed multò magis licitum est defendere propriam vitam, quàm propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione vitæ suæ, non erit reus homicidii.

(Conclusio. — Non licet quemquam occidere se defendendo, nisi quis se defendere intendat cum moderamine inculpatæ tutelæ.)

Respondeo dicendum, quòd nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solùm sit in intentione, alius verò sit præter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundùm id quod intenditur, non autem

propose pas, puisque ceci n'est qu'accidentel, d'après ce que nous avons dit plusieurs fois (1). Ainsi donc, de l'acte d'un homme qui se défend peuvent résulter deux effets : la conservation de sa propre vie, et la mort de l'agresseur. Un tel acte, par conséquent, n'est nullement illicite en tant qu'il a pour objet la conservation de notre propre vie, puisque rien n'est plus naturel à un être que de se maintenir de tout son pouvoir dans l'existence qu'il a reçue. Toutefois, un acte provenant d'une bonne intention peut devenir illicite quand il n'est plus en rapport avec sa fin. Si, pour défendre sa propre vie, on use donc d'une violence excessive, on commettra en cela un acte mauvais; mais si l'on repousse une attaque avec modération, ce sera le cas de légitime défense, puisque selon le Droit, « il est permis de repousser la force par la force en mesurant la défense à l'attaque (2). » Et il n'est pas de nécessité de salut qu'un homme néglige de se défendre lui-même dans une juste mesure, pour éviter d'en frapper un autre de mort, puisque nous sommes tenus à conserver notre propre vie plutôt que la vie de notre prochain. Mais comme, d'un autre côté, il n'est permis de tuer un homme, d'après ce qui a été démontré plus haut, art. 1 et 2, que pour le bien commun et en vertu d'une autorité publique, on ne doit pas précisément se proposer de tuer quelqu'un pour se défendre soi-même; cela n'est permis qu'à celui qui est investi d'une autorité publique, puisque, en se proposant de tuer un homme pour sa propre défense, il peut rapporter cette action au bien public : c'est là ce que fait évidemment un soldat qui combat contre les ennemis de la patrie, ou bien un agent judiciaire qui lutte contre des voleurs, quoique l'un et l'autre puissent se rendre coupables d'un péché, s'ils se laissent entraîner par une passion personnelle.

(1) Ce qui est par accident ne donne pas l'espèce, dit notre saint auteur d'après Aristote, mais bien ce qui est de soi ou ce qui est essentiel.

(2) Principe consigné dans le droit canonique, aussi bien que dans le droit civil ; mais chaque

---

ab eo quod est præter intentionem, cùm sit per accidens, ut ex suprà dictis patet (1). Ex actu ergo alicujus seipsum defendentis, duplex effectus sequi potest : unus quidem, conservatio propriæ vitæ ; alius autem, occisio invadentis. Actus ergo hujusmodi, ex hoc quòd intenditur conservatio propriæ vitæ, non habet rationem illiciti, cùm hoc sit cuilibet naturale quòd se conservet in *esse* quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi, si non sit proportionatus fini. Et ideo, si aliquis ad defendendam propriam vitam utatur majori violentia quàm oporteat, erit illicitum ; si verò moderatè violentiam repellat, erit licita defensio, nam secundùm jura, « vim vi repellere licet cum moderamine inculpatæ tutelæ. » Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatæ tutelæ prætermittat ad evitandam occisionem alterius, quia plus tenetur homo vitæ suæ providere quàm vitæ alienæ. Sed quia occidere hominem non licet, nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex suprà dictis patet (art. 1 et 2), illicitum est quòd homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum : ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro judicis pugnante contra latrones, quamvis etiam et isti peccent si privata libidine moveantur.

(1) Tum in hac ipsa parte, qu. 43, art. 3; tum etiam 1, 2, qu. 1, art. 3, et qu. 19, art. 7.

Je réponds aux arguments : 1° Le texte de saint Augustin cité dans l'objection, s'applique uniquement au cas où un homme se propose d'en tuer un autre pour échapper lui-même au danger de la mort (1). C'est encore dans ce sens qu'il faut entendre le passage puisé dans le traité du *libre arbitre :* et cette intention se trouve clairement indiquée par ces mots de l'auteur : « pour de tels biens. »

C'est la réponse au second argument.

3° Tout acte ayant pour résultat la mort d'un homme entraîne l'irrégularité, alors même que cet acte est exempt de péché, comme on le voit dans un juge qui porte contre quelqu'un une juste sentence de mort. Ainsi donc, un clerc qui, même en se défendant, donne la mort à un homme, tombe dans l'irrégularité, bien qu'il n'ait pas eu l'intention de tuer, mais uniquement celle de se défendre.

4° La fornication ou l'adultère ne sauroient avoir un rapport nécessaire avec la conservation de notre propre vie, comme peuvent l'avoir les actes qui entraînent parfois la mort d'un homme.

5° L'Apôtre entend interdire uniquement cette sorte de défense qui se trouveroit mêlée à un sentiment de vengeance et de fureur. Aussi la Glose interprète-t-elle le texte cité dans l'objection par les mots suivants : « Ne rendez pas coup pour coup à vos adversaires. »

ARTICLE VIII.

Celui qui tue un homme par accident est-il coupable d'homicide?

Il paroît que celui qui tue un homme par accident est coupable d'homicide. 1° Il est rapporté dans la Genèse, IV, que Lamech voulant tuer

homme le trouve gravé dans son propre cœur, dans les plus intimes instincts de sa nature, en traits aussi intelligibles au moins que dans une loi positive quelconque.

(1) Ce qui veut dire que le texte de saint Augustin doit être interprété d'après la distinction que l'auteur vient d'établir dans le corps de l'article. Il s'agit ici de l'intention qu'on doit se proposer en se défendant ; cette intention ne doit jamais être directement de tuer un homme ; c'est indirectement et par contre-coup qu'un tel effet résulte d'une action légitime et naturelle.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas Augustini intelligenda est in eo casu quo quis intendit occidere hominem, ut seipsum à morte liberet. In quo etiam casu intelligitur auctoritas inducta ex lib. *De libero arbit.* Unde signanter dicitur « pro his rebus, » in quo designatur intentio.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd irregularitas consequitur actum homicidii, etiam si sit absque peccato, ut patet in judice qui justè aliquem condemnat ad mortem. Et propter hoc clericus, etiamsi se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat interficere, sed seipsum defendere.

Ad quartum dicendum, quòd actus fornicationis vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriæ vitæ ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.

Ad quintum dicendum, quòd ibi prohibetur defensio quæ est cum livore vindictæ. Unde Glossa dicit : « Non vos defendentes, id est, non sitis referientes adversarios. »

ARTICULUS VIII.

Utrùm aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidii reatum.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidii reatum. Legitur enim *Genes.*, IV, quòd

une bête, donna la mort à un homme, et cela lui fut imputé à homicide. Donc celui-là se rend coupable d'homicide qui tue un homme par accident.

2° Il est écrit, *Exod.*, XXI, 22 : « Si quelqu'un frappe une femme enceinte et cause par là un avortement, il rendra ame pour ame, dans le cas où la mort sera la suite de son acte. » Or cela peut avoir lieu sans qu'on ait l'intention de tuer. Donc un homicide accidentel est tenu pour un homicide coupable.

3° Plusieurs canons insérés dans le Droit, *Decret. dist.*, 50, portent une peine contre les homicides accidentels. Or un acte coupable peut seul mériter une peine. Donc celui qui tue accidentellement un homme doit être regardé comme coupable d'homicide.

Mais saint Augustin, dans la lettre à Publicola citée plus haut, dit ainsi le contraire : « Loin de moi la pensée qu'une action permise et qui a le bien pour objet, mais de laquelle est résulté, en dehors de notre intention, un mal pour quelqu'un, nous doive être imputée. » Or, il arrive parfois que d'une action bonne en elle-même et dans notre intention, résulte accidentellement un homicide. Donc cette action ne sauroit être regardée comme coupable.

(Conclusion. — Celui qui tue un homme par accident ne doit en aucune façon être regardé comme coupable d'homicide, à moins que son action ne fût déjà illicite par elle-même, ou qu'il n'ait pas pris les précautions voulues pour éviter un tel accident.)

« Par accident on entend une cause qui agit en dehors de notre intention, » *Physic.*, II, 40. Et de la sorte les choses accidentelles ne sont, absolument parlant, ni dans l'intention, ni dans la volonté. Or, comme tout péché doit être volontaire, selon la pensée de saint Augustin, *De vera Relig.*, 14,

---

Lamech credens interficere bestiam, interfecit hominem, et reputatum est ei ad homicidium. Ergo reatum homicidii incurrit, qui casualiter hominem occidit.

3. Præterea, *Exod.*, XXI, dicitur : « Si quis percusserit mulierem prægnantem, et abortivum fecerit, si mors ejus fuerit subsecuta, reddet animam pro anima. » Sed hoc potest fieri absque intentione occisionis. Ergo homicidium casuale habet homicidii reatum.

3. Præterea, in *Decretis*, dist. 50, inducuntur plures canones (1), quibus casualia homicidia puniuntur. Sed pœnæ non debentur nisi culpæ. Ergo ille qui casualiter hominem occidit, incurrit homicidii reatum.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit, *ad Publicolam* (ut suprà, Epist. CLIV) : « Absit ut ea quæ propter bonum ac licitum facimus, si quid per hæc præter nostram voluntatem cuiquam mali acciderit, nobis imputetur. » Sed contingit quandoque ut per bonum aliquod quod facimus, homicidium consequatur casualiter. Ergo non imputatur facienti ad culpam.

(Conclusio. — Casu aliquem occidens, homicidii reatum minimè incurrit, nisi rei illicitæ operam dederit, vel ad hoc evitandum minùs diligens fuerit.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in II *Physicor.* (text. 40 et suprà), « casus est causa agens præter intentionem. » Et ideo ea quæ casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt intenta neque voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium, secundùm Augustinum (lib. *De vera relig.*, cap. 14),

(1) Putà Canon jam indicatus *De his clericis*, ex Nicolao I; Canon *Studeat*, ex eodem; Canon *Clerico*, ex Urbano II; Canon *Eos*, ex Concilio Ancyrano; et Canon *Si qua*, ex Concilio Eliberitano; et Canon *Si quis*, immediatè sequens

il suit de là que les choses accidentelles ne peuvent jamais, comme telles, être un péché. Il peut néanmoins arriver qu'une chose qui actuellement et de soi n'est ni dans notre volonté ni dans notre intention, y rentre par accident, dans ce sens qu'on appelle cause par accident ce qui a pour effet d'éloigner un obstacle (1). Celui donc qui ne prévient pas une cause de laquelle un meurtre peut résulter, étant d'ailleurs tenu de la prévenir, se rend en quelque sorte coupable d'un homicide volontaire. Cela peut avoir lieu de deux manières : d'abord, quand on s'expose à commettre un homicide en faisant une chose défendue et que l'on étoit tenu d'éviter (2); puis en ne prenant pas les précautions nécessaires. Voilà pourquoi, selon les principes du droit, un homme qui n'a point négligé ces précautions et qui se livre à une occupation permise, n'est pas regardé comme coupable d'homicide, quand par hasard cette occupation entraîne la mort d'un homme. Mais s'il se livre à une occupation défendue, ou s'il ne prend pas les précautions voulues alors même qu'il se livre à une occupation permise, il n'échappe pas au reproche d'homicide quand il cause la mort d'un homme.

Je réponds aux arguments : 1° Lamech n'avoit pas pris les précautions voulues pour éviter un homicide; et c'est pour cela que ce crime lui fut imputé.

2° Celui qui frappe une femme enceinte, fait évidemment une chose

(1) Ainsi entendue la cause par accident diffère essentiellement de la cause purement accidentelle qui est l'objet premier de cet article. Celle-ci implique négation de toute intention et de toute volonté; tandis que celle-là n'est pas absolument involontaire, puisque en la posant on s'expose à commettre un mal qu'on devoit prévoir et prévenir. Cette cause agit en éloignant l'obstacle, comme s'exprime notre saint auteur, qui nous séparoit en quelque sorte de ce mal, et rend ainsi possible ce qui ne l'eût pas été sans cela ; ce qui suppose bien un certain consentement, d'autant plus coupable que l'acte est plus dangereux, ou par lui-même, ou par les circonstances.

(2) Mais cette chose peut être défendue sous un double rapport, pour deux motifs différents : ou bien parce qu'elle entraîne un danger pour la vie du prochain, comme frapper une femme enceinte ; ou bien parce qu'elle emporte la violation d'un autre devoir, d'une autre défense, comme chasser dans des lieux ou dans des temps prohibés. Ce dernier genre de faute suffit-il pour que l'on soit coupable d'homicide? La plupart des théologiens ne le pensent pas : et leur opinion s'appuie, non-seulement sur les lumières de la raison, mais encore sur certaines décisions données en pareils cas, spécialement par le pape Gelase. Mais quand l'action est illicite préci-

---

consequens est quòd casualia, in quantum hajusmodi, non sunt peccata. Contingit tamen id quod non est actu et per se volitum vel intentum, esse *per accidens* volitum vel intentum, secundùm quòd causa *per accidens* dicitur *removens prohibens*. Unde ille qui non removet ea ex quibus sequitur homicidium, si debeat removere, erit quodammodo homicidium voluntarium. Hoc autem contingit dupliciter : uno modo, quando dans operam rebus illicitis quas vitare debebat, homicidium incurrit; alio modo, quando non adhibet debitam sollicitudinem. Et ideo, secundùm jura, si aliquis det operam rei licitæ debitam diligentiam adhibens, et ex hoc homicidium sequatur, non incurrit homicidii reatum; si verò det operam rei illicitæ, vel etiam det operam rei licitæ non adhibens diligentiam debitam, non evadit homicidii reatum, si ex ejus opera mors hominis sequatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium vitandum; et ideo reatum homicidii non evasit.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui percutit mulierem prægnantem dat operam rei illi-

défendue; si de son action résulte donc la mort de la femme ou de l'enfant, il sera réellement coupable d'homicide, quand surtout la mort suit de près les coups qu'il a portés.

3° Les peines prononcées par les Canons tombent uniquement sur ceux qui causent accidentellement la mort en se livrant à une occupation illicite, ou qui n'ont pas pris les précautions voulues.

QUESTION LXV.

De la mutilation des membres (1).

Après avoir parlé de l'homicide, nous avons à traiter des autres sortes d'injustices qui se commettent contre les personnes.

Sur ce sujet quatre questions se présentent : 1° De la mutilation des membres. 2° Des coups donnés. 3° De l'incarcération. 4° Le péché inhérent à ces sortes d'injustices s'aggrave-t-il quand il est commis envers une personne qui se trouve liée à une autre?

ARTICLE I.

Est-il jamais permis de mutiler un homme dans quelqu'un de ses membres?

Il paroît qu'il ne peut jamais être permis de mutiler un homme dans quelqu'un de ses membres. 1° Saint Jean Damascène dit, *De fide orth.*, II, 4 et IV, 21 : « On commet un péché quand on s'éloigne de ce qui est

sément parce qu'elle est dangereuse, la question n'offre plus aucune difficulté. Nul doute que ce ne soit là le sens dans lequel il faut au moins entendre ce que dit notre saint docteur.

(1) Il y a là une sorte de pléonasme, qui se trouve aussi dans le latin et que nous avons cru devoir conserver pour mieux rendre la pensée de l'auteur, et pour que l'expression s'étende à tous les cas qu'il envisagera dans la suite de cette discussion.

---

citæ; et ideo, si sequatur mors vel mulieris, vel pueri animati, non effugiet homicidii crimen, præcipuè cùm ex tali percussione in promptu sit quòd mors sequatutur.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm canones imponitur pœna his qui casualiter occidunt, dantes operam rei illicitæ, vel non adhibentes diligentiam debitam.

QUÆSTIO LXV.

De mutilatione membrorum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccatis aliarum injuriarum quæ in personam committuntur.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° De mutilatione membrorum. 2° De verberatione. 3° De incarceratione. 4° Utrùm peccatum hujusmodi injuriarum aggravetur ex hoc quòd committitur in personam conjunctam aliis.

ARTICULUS I.

Utrùm mutilare aliquem membro suo, in aliquo casu possit esse licitum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd mutilare aliquem membro suo, in nullo casu possit esse licitum. Damascenus enim dicit in II lib.

conforme à la nature pour tomber dans ce qui lui est opposé. » Or il est conforme à la nature, telle que Dieu l'a instituée, que le corps humain possède tous ses membres; et il est contraire à cette même nature qu'il soit privé d'un seul. Donc mutiler un homme dans quelqu'un de ses membres est un péché.

2° Ce que l'ame tout entière est à l'égard de tout le corps, les diverses parties de l'ame le sont par rapport aux diverses parties du corps, comme le dit Aristote, *De anima*, II, 9. Or il n'est pas permis de priver quelqu'un de son ame, c'est-à-dire de le tuer, si ce n'est en vertu d'un pouvoir public. Donc également il n'est pas permis, en dehors de ce même pouvoir, de mutiler un homme dans quelqu'un de ses membres.

3° Le salut de l'ame doit évidemment être préféré au salut du corps. Or il n'est permis à personne de se mutiler pour mieux assurer le salut de son ame; car ceux qui se sont mutilés afin de garder la chasteté sont punis par les statuts du concile de Nicée. Donc, pour aucune cause, il n'est permis de mutiler un homme dans quelqu'un de ses membres.

Mais le contraire est ainsi exprimé, *Exod.*, XXI, 24 : « Œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied. »

(Conclusion. — Nul ne peut mutiler un homme dans quelqu'un de ses membres; cela n'est permis qu'à des personnes investies d'une autorité publique. Quant aux personnes privées, elles ne le peuvent que dans le cas où la pourriture d'un membre mettroit en danger le corps tout entier, et encore faut-il dans ce cas le consentement du malade.)

Un membre rentrant dans l'ensemble du corps humain comme l'une de ses parties, il existe pour le tout, comme l'imparfait existe pour le parfait. On doit, par conséquent, disposer d'un membre selon qu'il con-

---

(*De fide orthod.*, cap. 4 et 30, ac lib. IV, cap. 21), quòd « peccatum committitur per hoc quòd receditur ab eo quod est secundùm naturam, in id quod est contra naturam. » Sed secundùm naturam à Deo institutam, est quòd corpus hominis sit integrum membris; contra naturam autem est, quòd sit membro diminutum. Ergo mutilare aliquem membro, semper videtur esse peccatum.

2. Præterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animæ ad partes corporis, ut dicitur in II *De anima* (text. 9). Sed non licet aliquem privare animâ, occidendo ipsum, nisi publica potestate. Ergo etiam non licet aliquem mutilare membro, nisi fortè secundùm publicam potestatem.

3. Præterea, salus animæ præferenda est saluti corporali. Sed non licet alicui mutilare se membro, propter salutem animæ; puniuntur enim secundùm statuta Niceni concilii, qui se castraverunt propter castitatem servandam. Ergo propter nullam causam aliam licet aliquem membro mutilare.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.*, XXI : « Oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede (1). »

(Conclusio. — Non licet aliquem quovis membro mutilare, nisi publicis personis; privatis autem, nonnisi de licentia ejus cujus est membrum, in casu quo membri putredo totius corporis saluti adversatur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis, secundùm quòd expedit toti.

(1) Ut vers. 24 videre est; et similiter *Deuter.*, XIX, vers. 29 ac deinceps, de falso teste : *Reddet ei sicut fratri suo facere cogitavit; non misereberis ejus, sed animam pro anima, oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede exiges.*

vient au corps tout entier. De soi un membre est sans doute utile au bien du corps entier; mais par accident il peut lui être nuisible, quand, par exemple, sa pourriture peut se communiquer à tout le reste du corps. Si donc un membre est sain et dans son état normal, il ne sauroit être retranché sans que tout le corps en souffre. Toutefois, comme l'homme lui-même doit être rapporté à la société dont il fait partie, comme à la fin de son existence, ainsi que nous l'avons démontré plus haut, quest. LXVI, art. 2, il peut bien arriver que la perte d'un membre, quoique nuisible à tout le corps, tourne à l'avantage de la société elle-même, par la raison que ce sera là un châtiment propre à arrêter certains désordres (1). Ainsi donc, de même que l'autorité publique a le droit d'ôter la vie à quelqu'un pour certains crimes majeurs; de même elle peut le priver d'un de ses membres pour de moins graves délits. Cela n'est pas permis à une personne privée, même avec le consentement du patient; car ce seroit là une injustice faite à la société, à laquelle cet homme appartient, avec toutes les parties qui constituent son être. Mais lorsqu'un membre est gâté et que sa corruption peut s'étendre à tout le corps, on est en droit de le retrancher avec le consentement du malade, afin de pourvoir au salut de tout le corps, et cela parce que chacun tient de la nature le devoir de veiller à sa propre conservation (2). Le même raisonnement s'applique à celui qui est dans l'obligation de veiller au salut d'un autre, quand celui-

(1) Si la société a le droit de sacrifier la vie d'un homme au bien général, suivant la doctrine exposée plus haut au sujet de la peine de mort, à plus forte raison a-t-elle le droit, en vue du même bien, de condamner un homme dans un de ses membres. C'est le principe sur lequel reposoit la peine du talion dans la législation mosaïque. C'est encore ainsi que s'expliquent certains châtiments autrefois usités chez des peuples chrétiens; ainsi le blasphémateur avoit la langue percée avec un fer rouge; on broyoit la main au voleur avec un maillet de fer; et il n'y a pas longtemps qu'on tranchoit le poignet au parricide avant de le frapper de mort.

(2) On pourroit comparer le pouvoir de l'homme sur ses membres à celui de la société sur les siens : il peut les retrancher, mais uniquement pour le salut de tout le corps. L'instinct naturel qui nous fait spontanément et sans délibération exposer tous nos membres pour protéger la tête ou le cœur, le siége ou le principe de la vie, nous montre que ce droit repose sur la nature. Mais en dehors d'une telle nécessité, l'homme n'a pas plus de droits sur ses membres que sur sa vie.

Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis; per accidens tamen potest contingere quòd sit nocivum, putà cùm membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit, et in sua naturali dispositione consistens, non potest præscindi absque totius corporis detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur ut ad finem, ad totam communitatem cujus est pars, ut suprà dictum est (qu. 64, art. 2), potest contingere quòd abscissio membri, etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinatur tamen ad bonum communitatis, in quantum alicui infertur in pœnam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo, sicut per publicam potestatem aliquis licitè privatur totaliter vitâ, propter aliquas majores culpas, ita etiam privatur membro, propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui privatæ personæ, etiam volente illo cujus est membrum; quia per hoc fit injuria communitati, cujus est ipse homo et omnes partes ejus. Si verò membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est, de voluntate ejus cujus est membrum, putridum membrum præscindere, propter salutem totius corporis; quia unicuique commissa est cura propriæ salutis. Et eadem ratio est, si fiat voluntate ejus ad

ci se trouve dans le cas d'être amputé. Mutiler un homme, en dehors d'une telle nécessité, est une chose absolument illicite.

Je réponds aux arguments : 1° Rien n'empêche qu'une chose contraire à telle nature en particulier, ne soit conforme à la nature universelle : ainsi la mort et la destruction dans les choses naturelles sont évidemment contraires à la nature qui s'altère et se détruit, tout en étant parfaitement conformes à la nature universelle ou à l'ensemble des êtres. Pareillement, retrancher un membre du corps humain peut bien être une chose contraire à la nature particulière du corps ainsi mutilé, tandis que cela rentrera dans l'ordre général de la nature, en vue du bien commun.

2° La vie totale de l'homme ne sauroit se rapporter à une chose particulière appartenant à l'homme lui-même; bien au contraire, chacune des choses qui appartiennent à l'homme se rapportent à sa vie. Voilà pourquoi nul ne peut, en aucun cas, ôter la vie à un homme, si ce n'est en vertu de l'autorité publique, à laquelle est confié le soin de procurer le bien commun. Mais le retranchement d'un membre peut être utile et même nécessaire au salut de l'homme lui-même ; et dans ce cas c'est un droit qu'il exerce sur son propre corps.

3° Un membre ne doit être retranché que lorsqu'on ne peut plus d'une autre manière pourvoir au salut de tout le corps. Mais le salut spirituel peut toujours être procuré par d'autres moyens que par le retranchement d'un membre; car le péché dépend de la volonté. Il n'est donc jamais permis de retrancher un de ses membres pour se soustraire au danger de pécher. Aussi, commentant ces paroles de l'Evangile, *Matth.*, XIX : « Il y a des hommes qui se sont mutilés eux-mêmes en vue du royaume des cieux, » saint Jean Chrysostôme s'exprime-t-il ainsi : « Cela ne se fait pas par le retranchement d'un membre, mais par la destruction des mauvaises pensées; car celui-là s'expose à la malédiction, qui retranche

---

quem pertinet curare de salute ejus qui habet membrum corruptivum. Aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est contra particularem naturam esse secundùm naturam universalem, sicut mors et corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam ejus quod corrumpitur, cùm tamen sit secundùm naturam universalem. Et similiter, mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis ejus qui mutilatur, est tamen secundùm naturalem rationem, in comparatione ad bonum commune.

Ad secundum dicendum, quòd totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipsius hominis, sed ad ipsam potiùs omnia quæ sunt hominis, ordinantur. Et ideo privare aliquem vitâ in nullo casu pertinet ad aliquem, nisi ad publicam potestatem, cui committitur procuratio boni communis. Sed præcisio membri potest ordinari ad propriam salutem unius hominis : et ideo in aliquo casu potest ad ipsum pertinere.

Ad tertium dicendum, quòd membrum non est præscindendum propter corporalem salutem totius, nisi quando aliter toti subveniri non potest. Saluti autem spirituali semper potest aliter subveniri quàm per membri præscisionem, quia peccatum subjacet voluntati. Et ideo in nullo casu licet membrum præscindere, propter quodcumque peccatum vitandum. Unde Chrysostomus exponens illud *Matth.*, XIX : « Sicut eunuchi qui seipsos castraverunt propter regnum cœlorum, » dicit (Homil. LXIII in *Matth.*) : « Non per membrorum abscissionem, sed malarum cogitationum interemptionem. Maledictioni enim est obnoxius qui membrum abscindit;

l'un de ses membres; les homicides seuls osent ainsi attenter sur eux-mêmes. » Plus loin il ajoute : « La concupiscence n'est pas ainsi calmée, elle n'en devient que plus pénible; le mal qui est en nous émane de plusieurs autres sources, principalement de l'incontinence de l'esprit et de sa négligence; en retranchant un membre on n'obvie pas aux tentations, comme on le fait mettant un freïn à ses pensées (1). »

ARTICLE II.

Est-il permis aux parents de frapper leurs enfants, aux maîtres de frapper leurs serviteurs?

Il paroît qu'il n'est pas permis aux parents de frapper leurs enfants, ni aux maîtres de frapper leurs serviteurs. 1° L'Apôtre dit, *Ephes.*, VI, 4 : « Vous, pères, gardez-vous de pousser vos enfants à la colère; » puis il ajoute : « Et vous, maîtres, usez-en de même envers vos serviteurs, n'employez plus les menaces. » Or c'est par les coups qu'on est souvent poussé à la colère, et ils sont toujours plus pénibles que les menaces. Donc ni les pères ne doivent frapper leurs enfants, ni les maîtres leurs serviteurs.

2° Le Philosophe dit, *Ethic.*, X, *ult.* : « La parole du père n'a qu'un pouvoir d'admonition, et n'a pas un pouvoir de coaction. » Or il y a une sorte de coaction dans les coups. Donc les parents n'ont pas le pouvoir d'en infliger à leurs enfants.

(1) Les Pères et les théologiens n'admettent donc pas de nécessité spirituelle ou morale pouvant autoriser quelqu'un à se mutiler. L'histoire rapporte qu'Origène, par un excès de ferveur ou de prudence, pour se mettre lui-même à l'abri de tout danger et pour placer son ministère au-dessus de tout soupçon et de toute calomnie, exécuta à la lettre le conseil de l'Evangile. Il étoit jeune alors, et plus tard il rétracta cette interprétation en blâmant son imprudence. Et d'ailleurs, malgré l'admiration qu'excitoient déjà son génie, sa science et sa vertu, il fut sévèrement repris par les supérieurs ecclésiastiques, gardiens naturels de la doctrine et de la discipline. Plusieurs conciles, entre autres celui de Nicée, ont frappé d'anathème ceux qui avoient recours à un semblable moyen pour conserver la chasteté. Mais, si l'intérêt de la vertu n'est pas une raison suffisante pour légitimer cette barbarie, que penser de ceux qui ne craignent pas d'y recourir pour des motifs ou ridicules ou futiles? Evidemment, en dépit de tous les usages, c'est là une pratique condamnée par les lumières de la raison, aussi bien que par la saine théologie.

---

etenim qui homicidæ sunt, talia præsumunt. » Et postea subdit : « Neque concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior. Aliunde enim habet fontes sperma quod in nobis est, et præcipuè à proposito incontinenti et mente negligente; nec ita abscissio membri comprimit tentationes ut cogitationis frænum. »

ARTICULUS II.

Utrùm liceat patribus verberare filios, aut dominis servos.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non liceat patribus verberare filios, aut dominis servos. Dicit enim Apostolus, *ad Ephes.*, VI : « Vos patres, nolite ad iracundiam provocare filios vestros; » et infra subdit : « Et vos, domini, eadem facite servis, remittentes minas. » Sed propter verbera aliqui ad iracundiam provocantur, et sunt etiam minis graviora. Ergo neque patres filios, neque domini servos, debent verberare.

2. Præterea, Philosophus dicit in X *Ethic.* (cap. ult.), quòd « sermo paternus habet solùm admonitionem, non autem coactionem. » Sed quædam coactio est per verbera. Ergo parentibus non licet filios verberare.

3° Tout homme peut travailler à l'instruction d'un autre, puisque c'est là l'une des aumônes spirituelles, comme nous l'avons dit ailleurs, quest. XXXII, art. 2. Si donc les parents peuvent frapper leurs enfants par la raison qu'ils ont à les instruire, tout autre aura le même droit. Or ceci est faux. Donc il l'est également qu'on ait le droit de frapper les enfants ou les esclaves (1).

Mais le contraire nous est enseigné *Prov.*, XIII, 24 : « Celui qui n'use pas de la verge hait son fils. » Et plus loin, XXIII, 13 : « Ne refusez pas la discipline à votre enfant; il ne mourra pas parce que vous l'aurez frappé avec la verge. En le frappant avec la verge vous délivrez son ame de l'enfer. » Et *Eccli.*, XXXIII, 28 : « A l'esclave mal intentionné, des tortures et des fers. »

(CONCLUSION. — Le fils étant soumis à la puissance du père et le serviteur à celle du maître, il est permis au père et au maître d'employer parfois les corrections corporelles envers l'enfant et le serviteur.)

Sans doute les coups infligés nuisent en quelque manière au corps de celui qui les reçoit, mais non toutefois comme la mutilation; celle-ci détruit l'intégrité du corps humain, tandis que les coups ne donnent lieu qu'à un sentiment de douleur; et c'est ici une chose bien moins nuisible que la privation d'un membre. Or il n'est permis de nuire à quelqu'un qu'en vertu de la justice et par manière de châtiment; nous ne pouvons en outre châtier que celui qui est soumis à notre juridiction. Ce n'est donc qu'à celui qui a autorité sur un autre qu'il appartient d'infliger à ce dernier une correction manuelle. Mais, comme le fils est soumis à la puissance du père, le serviteur ou l'esclave à celle du maître, le père peut frapper son enfant et le maître son serviteur, en vue de les corriger et de les instruire.

(1) Si nous employons indifféremment les mots *serviteurs* ou *esclaves*, nous en avons dit la raison dans une thèse analogue à celle-ci.

---

3. Præterea, unicuique licet alteri disciplinam impendere; hoc enim pertinet ad eleemosynas spirituales, ut suprà dictum est (qu. 32, art. 2). Si ergo parentibus licet propter disciplinam filios verberare, pari ratione cuilibet licebit quemlibet verberare; quod patet esse falsum. Ergo et primum.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, XIII : « Qui parcit virgæ, odit filium suum; » et infrà, XXIII : « Noli subtrahere à puero disciplinam; si enim percusseris eum virgâ, non morietur. Tu virgâ percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis; » et *Eccles.*, XXXIII, dicitur : « Servo malevolo tortura et compedes. »

(CONCLUSIO. — Cùm filius subditus sit potestati patris, servus autem domini, licet patribus filios, dominis servos aliquando verberare.)

Respondeo dicendum, quòd per verberationem nocumentum quoddam infertur corpori ejus qui verberatur, aliter tamen quàm in mutilatione; nam mutilatio tollit corporis integritatem, verberatio verò tantummodo afficit sensum dolore : unde multò minùs nocumentum est, quàm mutilatio membri. Nocumentum autem inferre alicui non licet, nisi per modum pœnæ, propter justitiam; nullus autem justè punit aliquem, nisi sit ejus jurisdictioni subjectus. Et ideo, verberare aliquem non licet, nisi habenti potestatem aliquam super illum qui verberatur. Et quia filius subditur potestati patris, et servus potestati domini, licitè potest verberare pater filium, et dominus servum causâ correptionis et disciplinæ.

Je réponds aux arguments : 1° La colère étant au fond un désir de vengeance, un tel sentiment est surtout provoqué dans celui qui se regarde comme injustement blessé; c'est ce que démontre le Philosophe, *Rhetor.*, II, 13. Quand donc il est interdit aux parents de pousser leurs enfants à la colère, il ne leur est pas défendu pour cela de les frapper pour les corriger, mais uniquement de les frapper sans discernement et sans mesure. Quand il est recommandé aux maîtres de ne point user de menaces, cette recommandation peut être entendue de deux manières : on peut d'abord entendre par là qu'ils doivent en user avec réserve, ce qui rentre dans la modération qui doit présider à toute discipline; ou bien encore, qu'ils ne doivent pas toujours exécuter leurs menaces, et cela parce que le jugement prononcé dès l'abord contre le coupable doit souvent être ensuite tempéré par un sentiment de miséricorde.

2° Un pouvoir plus grand emporte une coaction plus forte; et comme c'est dans la cité que se trouve la communauté parfaite, c'est aussi le chef de la cité qui a le pouvoir complet de coaction. Lui seul donc a le droit d'infliger des peines irréparables, telles que la mutilation ou la mort. Quant au père et au maître, qui ne sont que les chefs de la famille, communauté imparfaite, ils n'ont par là même qu'un pouvoir imparfait de coaction, pouvoir sanctionné par des peines moins graves et dont les suites ne soient pas irréparables. Et telle est la correction manuelle laissée à leur disposition (1).

3° Tout homme peut, à la vérité, en instruire un autre, mais avec le consentement de celui-ci; imposer une discipline à quelqu'un en dépit même de sa volonté, est une chose qui n'appartient qu'à celui qui a mission et charge pour cela; à celui-là seul appartient également le pouvoir de corriger par des châtiments corporels. C'est ce que permettent aux prélats,

(1) Tous les historiens de bonne foi ont remarqué les heureuses restrictions apportées par la loi chrétienne au pouvoir exorbitant du père de famille dans les civilisations antiques; nous

---

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm ira sit appetitus vindictæ, præcipuè concitatur ira cùm aliquis se reputat læsum injustè, ut patet per Philosophum in II *Rhetor.* (cap. 13). Et ideo, per hoc quòd patribus interdicitur ne filios ad iracundiam provocent, non prohibetur quin filios verberent causâ disciplinæ, sed quòd non immoderatè eos affligant verberibus. Quod verò indicitur dominis quòd remittant servis minas, potest dupliciter intelligi : uno modo, ut remissè minis utantur, quod pertinet ad moderationem disciplinæ; alio modo, ut aliquis non semper impleat quod comminatus est, quod pertinet ad hoc quòd judicium quo quis comminatus est pœnam, quandoque per remissionis misericordiam temperetur.

Ad secundum dicendum, quòd major potestas majorem debet habere coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas, ita princeps civitatis habet perfectam potestatem coercendi. Et ideo potest infligere pœnas irreparabiles, scilicet occisionis vel mutilationis. Pater autem et dominus qui præsunt familiæ domesticæ, quæ est imperfecta communitas, habent imperfectam potestatem coercendi, secundùm leviores pœnas, quæ non inferunt irreparabile nocumentum. Et hujusmodi est verberatio.

Ad tertium dicendum, quòd exhibere disciplinam volenti, cuilibet licet. Sed disciplinam nolenti adhibere, est solùm ejus cui alterius cura committitur. Et ad hoc pertinet aliquem verberibus castigare. Quod *Extra. de sententia excommunicationis* Alexander III, cap. *Ex tenore*, et Gregorius IX, cap. *Cùm voluntate.*

à raison de leur ministère ou de leurs fonctions, les papes Alexandre III et Grégoire IX, *Extra de Sent. excom.* cap. *Ex tenore* et *Cum volunt.*

ARTICLE III.

Est-il quelquefois permis d'incarcérer un homme?

Il paroît qu'il n'est jamais permis d'incarcérer un homme. 1° Un acte est mauvais dans son genre quand il tombe sur une matière indue, comme il a été dit, I, II, quest. XVIII, art. 2. Mais un homme, par le droit même de son libre arbitre, ne peut jamais servir de matière à une incarcération, puisque cela répugne à sa liberté. Donc il n'est jamais permis d'incarcérer un homme.

2° La justice humaine doit se régler sur la justice divine. Or il est dit, *Eccli.*, XV, 14 : « Dieu a laissé l'homme aux mains de son libre conseil. » Donc il ne faut jamais agir sur un homme par les fers et la prison.

3° On ne doit jamais ôter la liberté à un homme que pour l'empêcher de mal faire ; et c'est un droit qui appartient à chacun envers un individu quelconque. Si donc il étoit permis d'incarcérer quelqu'un pour l'éloigner du mal, tout homme auroit un semblable pouvoir. Or ceci est faux. Donc il l'est également qu'il soit permis d'incarcérer quelqu'un.

Mais il est, au contraire, rapporté *Levit.*, XXIV, qu'un homme fut mis en prison pour avoir commis le péché de blasphème.

(Conclusion. — Il est permis d'incarcérer un homme ou de le priver en toute autre manière de sa liberté, quand cela a lieu conformément à l'ordre de la justice; mais cela est défendu, quand c'est d'une manière contraire à cet ordre)

Dans les biens corporels il y a trois degrés successifs à considérer : en

en voyons ici la raison et le fondement. Mais nous y voyons aussi, d'une manière plus directe, les droits des parents dans l'éducation des enfants, et la sanction nécessaire de ces droits, soit qu'ils les exercent par eux-mêmes, soit qu'ils les aient délégués à des personnes dignes d'être investies d'une semblable autorité.

---

propter ministerium vel officium prælaturæ permittunt.

ARTICULUS III.

Utrùm liceat aliquem hominem incarcerare.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non liceat aliquem hominem incarcerare. Actus enim est malus ex genere, qui cadit supra indebitam materiam, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 18, art. 2). Sed homo, habens naturalem arbitrii libertatem, est indebita materia incarcerationis, quæ libertati repugnat. Ergo illicitum est aliquem incarcerare.

2. Præterea, humana justitia regulari debet ex divina. Sed, sicut dicitur *Eccli.*, XV, « Deus reliquit hominem in manu consilii sui. » Ergo videtur quòd non est aliquis coercendus vinculis vel carcere.

3. Præterea, nullus est coercendus nisi ab opere malo, à quo quilibet potest alium licitè impedire. Si ergo incarcerare aliquem esset licitum, ad hoc quòd cohiberetur à malo, cuilibet esset licitum aliquem incarcerare; quod patet esse falsum. Ergo et primum.

Sed contra est, quod *Levit.*, XXIV, legitur, quemdam missum fuisse in carcerem propter peccatum blasphemiæ.

(Conclusio. — Hominem incarcerare, vel vi aliqua detinere, secundùm justitiæ ordinem quidem licet; at contra illum ordinem, est illicitum.)

Respondeo dicendum, quòd in bonis corporis

premier lieu, l'intégrité substantielle du corps, intégrité qui est altérée ou détruite par la mutilation ou par la mort; en second lieu, le bien être ou le calme des sentiments, ce qui est détruit par les coups infligés ou par tout autre impression douloureuse; en troisième lieu, le libre mouvement ou l'usage de ses membres, ce qui nous est ravi par les chaînes, l'incarcération ou toute autre détention violente. Incarcérer un homme ou le priver par un moyen quelconque de sa liberté est donc une chose illicite, à moins que cela n'ait lieu conformément à l'ordre prescrit par la justice, ou comme châtiment, ou comme moyen préventif en vue d'un mal quelconque.

Je réponds aux arguments : 1° Un homme qui abuse du pouvoir qui lui a été donné mérite de le perdre, comme il est dit, *Extra. De privil.* Dès-lors celui qui par le péché abuse de la liberté de ses membres, se rend digne par là même d'en être privé par l'incarcération.

2° Il arrive parfois que Dieu, suivant l'ordre de sa sagesse, met les pécheurs dans l'impossibilité d'accomplir leurs mauvais desseins, conformément à cette parole, *Job*, V, 12 : « Il dissipe les pensées des méchants, pour que leurs mains ne puissent accomplir ce qu'elles avoient commencé. » Souvent aussi il leur permet de réaliser ce qui est dans leur volonté. A certains égards la justice humaine imite cette conduite de la providence, en incarcérant les méchants pour quelques délits et non pour d'autres.

3° Chacun a le droit d'empêcher momentanément un homme d'accomplir une mauvaise action; ainsi on empêche quelqu'un de se tuer lui-même ou d'en frapper un autre. Mais renfermer ou attacher absolument quelqu'un est une chose qui n'appartient qu'à celui qui peut disposer d'une manière générale des actes et de la vie du prochain (1); car par là un homme est mis dans l'impossibilité de faire non-seulement le mal, mais encore le bien.

(1) En définitive, c'est là le principe qui domine dans toute cette série de thèses où l'auteur

---

tria per ordinem considerantur : primò quidem, integritas corporalis substantiæ, cui detrimentum affertur per occisionem vel mutilationem; secundò, delectatio vel quies sensûs, cui opponitur verberatio vel quodlibet sensum dolore afficiens; tertiò, motus et usus membrorum, qui impeditur per ligationem vel incarcerationem, seu quamcumque detentionem. Et ideo incarcerare aliquem vel qualitercumque detinere, est illicitum, nisi fiat secundùm ordinem justitiæ, aut in pœnam, aut ad cautelam alicujus mali vitandi.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo qui abutitur potestate sibi datâ, meretur eam amittere (ut cap. *Tuarum, Extra. de privilegiis*, dicitur). Et ideo homo qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conveniens est incarcerationis materia.

Ad secundum dicendum, quòd Deus quandoque, secundùm ordinem suæ sapientiæ, peccatores cohibet, ne possint peccata implere, secundùm illud *Job*, V : « Qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod cœperant. » Quandoque verò eos permittit quod voluerint agere. Et similiter secundùm humanam justitiam non pro qualibet culpa homines incarcerantur, sed pro aliquibus.

Ad tertium dicendum, quòd detinere hominem ad horam ab aliquo opere illicito statim perpetrando, cuilibet licet, sicut cùm aliquis detinet aliquem ne se præcipitet, vel ne alium feriat: Sed simpliciter aliquem includere vel ligare, ad eum solum pertinet qui habet disponere universaliter de actibus et vita alterius; quia per hoc impeditur non solùm à malis faciendis, sed etiam à bonis agendis.

ARTICLE IV.

Le péché est-il aggravé quand les injustices énumérées plus haut sont commises contre une personne liée à une autre?

Il paroît que le péché n'est pas aggravé parce que de telles injustices seront commises contre une personne liée à une autre : 1° Ces injustices ne sont un péché que par la raison qu'elles portent un préjudice à quelqu'un contrairement à sa volonté. Or un mal fait à notre propre personne est plus contraire à notre volonté que celui dont souffre seulement une personne qui nous est unie. Donc l'injustice commise contre une telle personne est moins grave sous ce rapport.

2° La sainte Ecriture condamne principalement les injustices commises envers les veuves et les orphelins; car il est dit, *Eccli.*, XXXV, 17 : « Dieu ne repoussera point l'orphelin qui le prie ni la veuve qui répand devant lui ses gémissements. » Or la veuve et l'orphelin sont précisément des personnes qui ne sont point unies à d'autres. Donc le péché ne s'aggrave pas quand l'injustice est commise contre des personnes qui ont de semblables liens.

3° La personne liée à une autre jouit de sa volonté, tout comme la personne principale ; car elle peut vouloir une chose contraire à la volonté de cette dernière, comme on le voit clairement dans le crime d'une femme qui viole la foi jurée. Or de telles injustices tirent leur caractère peccamineux de ce qu'elles sont volontaires et consenties. Donc le péché n'est pas aggravé par cette circonstance.

Mais il est dit au contraire, par un surcroît de menaces, *Deut.*, XXVIII,

examine les diverses injures que l'homme peut subir dans sa personnalité. Une fois qu'il a démontré la légitimité et posé les conditions du pouvoir que la société exerce sur la vie même de ses membres, la mutilation, l'incarcération et les autres châtiments corporels se déduisent, comme autant de corollaires, de cette peine de mort qu'on peut bien considérer comme les renfermant tous d'une manière éminente.

ARTICULUS IV.

Utrùm peccatum gravetur ex hoc quòd prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd peccatum non aggravetur ex hoc quòd prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas. Hujusmodi enim injuriæ habent rationem peccati, prout nocumentum alicui infertur contra ejus voluntatem. Sed magis est contra hominis voluntatem malum quod in propriam personam infertur, quàm quod infertur in personam conjunctam. Ergo injuria illata in personam conjunctam est minor.

2. Præterea, in sacra Scriptura præcipuè reprehenduntur qui pupillis et viduis injurias inferunt. Unde dicitur *Eccles.*, XXXV : « Non despiciet preces pupilli, nec viduam, si effundat loquelam gemitùs. » Sed vidua et pupillus non sunt personæ aliis conjunctæ. Ergo ex hoc quòd infertur injuria personis conjunctis non aggravatur peccatum.

3. Præterea, persona conjuncta habet propriam voluntatem, sicut et principalis persona; potest enim aliquid ei esse voluntarium, quod est contra voluntatem principalis personæ, ut patet in adulterio quod placet uxori, et displicet viro. Sed hujusmodi injuriæ habent rationem peccati, prout consistunt in voluntaria commutatione. Ergo hujusmodi injuriæ minus habent de ratione peccati.

Sed contra est, quod *Deuter.*, XXVIII, ad quamdam exagerationem dicitur : « Filii tui et

32 : « Vos fils et vos filles seront livrés à un peuple étranger, sous vos propres yeux (1). »

(Conclusion. — Celui qui blesse une personne liée à plusieurs autres commet un péché plus grave, toutes choses égales d'ailleurs, que celui qui blesse une personne n'ayant pas un aussi grand nombre de liens, à moins que cette dernière personne ne soit constituée en dignité, ou que le préjudice causé ne soit beaucoup plus grand.)

Plus une injustice rejaillit sur un grand nombre de personnes, toutes choses égales d'ailleurs, plus le péché commis est grave. De là vient qu'on commet un plus grave péché lorsqu'on frappe le prince que lorsqu'on frappe une personne privée; car alors l'injustice rejaillit sur toute la communauté, comme nous l'avons dit I, II, quest. LXXIII, art. 9. Or quand on commet une injustice envers une personne qu'un lien quelconque rattache à une autre, cette injustice frappe deux personnes à la fois. Sous ce rapport donc le péché se trouve aggravé. Mais il peut arriver que sous d'autres rapports un péché commis envers une personne indépendante soit réellement plus grave, ou bien à cause de la dignité de cette personne, ou bien à cause de l'étendue du mal qui lui est fait.

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute, l'injustice commise envers une personne liée à une autre, est moins nuisible à celle-ci que si elle étoit commise contre elle-même; de ce côté le péché est moindre. Mais il se trouve que l'injustice commise envers la personne principale est un péché qui s'ajoute à celui que l'on commet déjà par l'injustice directement commise contre la personne qui lui est unie.

2° La gravité des injustices commises envers les veuves et les orphelins, vient, d'une part, de l'opposition de ces péchés avec la miséricorde,

(1) « Sous vos propres yeux. » C'est la circonstance qui aggrave le châtiment dont le prophète menace un peuple prévaricateur; c'est le surcroît dont il est ici parlé. Et cette peine ajoutée à celle de l'esclavage et de la transmigration repose évidemment sur les liens, si tendres et si puissants à la fois, qui rattachent les existences les unes aux autres.

---

filiæ tuæ tradentur alteri populo videntibus oculis tuis. »

(Conclusio. — Qui aliquem lædit multis conjunctum, graviùs peccat, cæteris paribus, quàm ille qui lædit aliquem non tam multis conjunctum, nisi fortè talis sit in dignitate constitutus, vel damnum illatum in magnitudine emineat.)

Respondeo dicendum, quòd quantò aliqua injuria in plures redundat, cæteris paribus, tantò gravius est peccatum. Et inde est quòd gravius est peccatum si aliquis percutiat principem, quàm si personam privatam, quia redundat in injuriam totius multitudinis, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 73, art. 9). Cùm autem infertur injuria in aliquam personam conjunctam alteri qualitercumque, illa injuria pertinet ad duas personas. Et ideo, cæteris paribus, ex hoc ipso aggravatur peccatum. Potest tamen contingere quòd secundùm aliquas circumstantias sit gravius peccatum quod fit contra personam nulli conjunctam, vel propter dignitatem personæ, vel propter magnitudinem nocumenti.

Ad primum ergo dicendum, quòd injuria illata in personam conjunctam, minùs est nociva personæ cui conjungitur quàm si in ipsam immediatè inferretur; et hac parte est minus peccatum. Sed hoc totum quod pertinet ad injuriam personæ cui conjungitur, superadditur peccato quod aliquis incurrit ex eo quòd aliam personam secundùm se lædit.

Ad secundum dicendum, quòd injuriæ illatæ in viduas et pupillos magis exaggerantur, tum quia magis opponuntur misericordiæ, tum quia

et, de l'autre, de ce que le mal est d'autant plus vivement senti par ces sortes de personnes qu'elles n'ont pas de consolateur et de soutien.

3° Le consentement donné par une femme au crime qui est commis contre la foi conjugale, amoindrit sans doute le péché et l'injustice vis-à-vis de la femme elle-même, puisque l'outrage seroit plus grand s'il lui étoit fait violence; mais certes l'injustice n'est pas moindre vis-à-vis du mari, puisque la femme lui est soumise et ne peut pas disposer d'elle-même, selon la doctrine de l'Apôtre, I *Corinth.*, VII. Et ce raisonnement s'applique à tous les autres cas semblables. Pour ce qui regarde l'adultère, comme il est opposé non-seulement à la justice, mais encore à la chasteté, il en sera de nouveau question quand nous traiterons de la tempérance, quest. CLIV, art. 8.

QUESTION LXVI.

Des injustices qui ont les choses pour objet, et en premier lieu du vol.

Après avoir parlé des injustices commises sur la personne elle-même, nous avons à parler de celles qui tombent sur les choses, à savoir, du vol et de la rapine.

Là dessus neuf questions se présentent : 1° La possession des choses extérieures est-elle naturelle à l'homme? 2° Peut-on licitement posséder une chose comme nous étant propre? 3° Le vol est-il l'enlèvement secret du bien d'autrui? 4° La rapine est-elle un péché spécifiquement différent du vol? 5° Tout vol est-il un péché? 6° Le vol est-il un péché mortel?

---

idem nocumentum hujusmodi personis inflictum, est eis gravius, quia non habent relevantem.

Ad tertium dicendum, quòd per hoc quòd uxor voluntariè consentit in adulterium, minoratur quidem peccatum, et injuria ex parte ipsius mulieris, gravius enim esset si adulter violenter eam opprimeret; non tamen propter hoc tollitur injuria ex parte viri, quia « uxor non habet potestatem sui corporis, sed vir, » ut dicitur I *ad Cor.*, VII. Et eadem ratio est de similibus. De adulterio tamen, qui non solùm justitiæ, sed etiam castitati opponitur, erit locus infrà agendi in tractatu de temperantia (qu. 154, art. 8).

QUÆSTIO LXVI.

De peccatis justitiæ oppositis, quæ fiunt in rebus, et primo de furto, in novem articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccatis justitiæ oppositis, per quæ infertur nocumentum proximo in rebus, scilicet de furto et rapina.

Et circa hoc quæruntur novem : 1° Utrùm naturalis sit homini possessio exteriorum rerum. 2° Utrùm licitum sit quo aliquis rem aliquam possideat quasi propriam. 3° Utrùm furtum sit occulta acceptio rei alienæ. 4° Utrùm rapina sit peccatum specie differens à furto. 5° Utrùm omne furtum sit peccatum. 6° Utrùm furtum

7° Est-il permis de voler dans un cas de nécessité? 8° Toute rapine est-elle un péché mortel? 9° La rapine est-elle un péché plus grave que le vol?

ARTICLE I.

La possession des choses extérieures est-elle naturelle à l'homme?

Il paroît que la possession des choses extérieures n'est pas naturelle à l'homme. 1° Nul ne doit s'attribuer ce qui appartient à Dieu. Or, à Dieu seul appartient le domaine de toutes les créatures, selon cette parole, *Psalm.* XXIII, 1 : « La terre est au Seigneur.... » Donc la possession des choses extérieures n'est pas naturelle à l'homme.

2° Saint Basile expliquant cette parole du riche, *Luc*, XII : « Je réunirai toute ma récolte et tous mes biens, » l'interpelle de la sorte : « Dis-moi, quels sont ces biens qui t'appartiennent? où les as-tu pris pour les porter dans la vie? » Or les biens que l'homme possède naturellement, il peut avec raison dire qu'ils lui appartiennent. Donc il n'est pas naturel à l'homme de posséder des biens extérieurs.

3° Saint Ambroise dit, *De Trinit.*, I, 1 : « Seigneur est un mot qui exprime la puissance. » Or l'homme n'a pas de puissance sur les choses extérieures, puisqu'il ne peut rien changer à leur nature. Donc la possession de ces choses ne lui est pas naturelle.

Mais l'Ecriture nous dit ainsi le contraire, *Psalm.* VIII, 8 : « Vous avez tout mis à ses pieds; » ce qui s'applique à l'homme.

(CONCLUSION. — La possession des choses extérieures est à certains égards naturelle à l'homme, non quant à leur nature, mais quant à l'u-

---

sit peccatum mortale. 7° Utrùm liceat furari in necessitate. 8° Utrùm omnis rapina sit peccatum mortale. 9° Utrùm rapina sit gravius peccatum quàm furtum.

ARTICULUS I.

Utrùm naturalis sit homini possessio exteriorum rerum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprium Dei, secundùm illud *Psalm.* XXIII : « Domini est terra, etc. » Ergo non est naturalis homini possessio rerum exteriorum.

2. Præterea, Basilius (2) exponens verbum divitis dicentis, *Luc.*, XII : « Congregabo omnia quæ nata sunt mihi, et bona mea, » dicit : « Dic mihi, quæ tua; unde ea sumens in vitam tulisti? » Sed illâ quæ homo possidet naturaliter, potest aliquis convenienter dicere esse sua. Ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona.

3. Præterea, sicut Ambrosius dicit in lib. *De Trin.*, « Dominus nomen est potestatis. » Sed homo non habet potestatem super res exteriores; nihil enim potest circa earum naturam immutare. Ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* VIII : « Omnia subjecisti sub pedibus ejus, » scilicet hominis.

(CONCLUSIO. — Est homini rerum exteriorum aliqua naturalis possessio, non quidem quantum ad naturam earum, sed quantum ad

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 22, circa finem, et cap. 27 similiter.

(2) In sermone peculiari quem ex professo in hæc verba edidit, et à quibusdam *In divites avaros* inscribitur.

sage qu'il peut en faire par son intelligence et sa volonté, pour son utilité et son bien-être.)

Les choses extérieures peuvent être considérées sous un double rapport: d'abord, quant à leur nature, laquelle n'est pas soumise à la puissance humaine, mais uniquement à la puissance divine, à qui toutes choses obéissent à volonté (1); puis, quant à l'usage que nous pouvons en faire. Sous ce dernier rapport, l'homme a un domaine naturel sur les choses extérieures; car par sa raison et sa volonté il peut en user pour son bien et comme d'une chose faite pour lui, puisque les êtres imparfaits doivent servir aux plus parfaits, ainsi que nous l'avons établi quest. LXIV, art. 1. C'est la raison dont se sert le Philosophe, *Polit.*, I, 8, pour prouver que la possession des choses extérieures est naturelle à l'homme. Ce domaine naturel sur toutes les autres créatures appartient donc à l'homme parce qu'il est un être raisonnable, et que par sa raison il est l'image de Dieu; mais nous voyons en outre ce même pouvoir se manifester dans la création même de l'homme; *Genèse*, I, lorsque Dieu prononce ces paroles: « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance; et qu'il règne sur les poissons qui peuplent la mer..... (2). »

Je réponds aux arguments: 1° Le principal domaine sur tous les êtres appartient à Dieu; et c'est lui qui suivant l'ordre de sa providence a voulu que certaines choses servissent à sustenter le corps de l'homme. C'est pour cela que l'homme a naturellement le domaine des choses extérieures, en tant qu'il en a le libre usage.

(1) Le sens et la vérité de cette proposition ont été l'objet d'une démonstration spéciale, quand l'auteur a étudié l'action de Dieu sur les créatures, et en particulier sur la création matérielle, vers la fin de la première partie.

(2) Telle est en réalité la base essentielle et primordiale du droit de propriété; il faut nécessairement en revenir, quand on veut approfondir cette question, à l'ordre que Dieu a établi entre les créatures selon leur degré de perfection, ordre qu'il a lui-même pris soin d'expliquer en ce qui regarde le pouvoir de l'homme, par les paroles de la *Genèse* que l'auteur vient de citer. En dehors de cette double donnée, philosophique et religieuse, les plus belles théories en faveur de la propriété sont toujours vulnérables par quelque endroit; elles manquent de consistance par défaut de point d'appui. C'est ce qui rend plus remarquable le soin que met

---

usum, quo ipsis secundùm rationem et voluntatem uti potest ad suum commodum et utilitatem.)

Respondeo dicendum, quòd res exterior potest dupliciter considerari: uno modo, quantum ad ejus naturam, quæ non subjacet humanæ potestati, sed solùm divinæ, cui omnia ad nutum obediunt; alio modo, quantum ad usum ipsius rei, et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut suprà habitum est (qu. 64, art. 1). Et ex hac ratione Philosophus probat in I *Polit.*, quòd possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super cæteras creaturas, quod competit homini secundùm rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, *Genes.*, I, ubi dicitur: « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et præsit piscibus maris, etc. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus habet principale dominium omnium rerum; et ipse secundùm suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem. Et propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantum ad potestatem utendi ipsis.

2° Le riche dont il est parlé dans l'Evangile est blâmé de ce qu'il se regardoit comme le maître principal et absolu des biens extérieurs, oubliant qu'il les avoit reçus d'un autre, c'est-à-dire de Dieu.

3° Ce raisonnement implique l'idée du domaine qui s'exerce sur la nature même des choses; et nous avons déjà dit que ce domaine n'appartient qu'à Dieu.

ARTICLE II.

Quelqu'un a-t-il le droit de posséder une chose comme lui appartenant en propre?

Il paroît que nul n'a le droit de posséder une chose comme lui appartenant en propre. 1° Il ne sauroit exister de droit contraire au droit naturel. Or, selon le droit naturel toutes les choses sont communes; et à cette communauté des biens répugne la propriété des possessions. Donc il n'est permis à aucun homme de s'approprier une chose extérieure quelconque.

2° Saint Basile, dans le commentaire cité plus haut, s'exprime ainsi: « Celui qui, arrivé le premier au théâtre, voudroit empêcher les autres d'entrer, en prenant pour lui seul ce qui est destiné à l'usage de tous, ne seroit pas plus injuste que le riche qui, s'emparant des choses communes, les regarde comme étant sa propriété. » Or nul n'a le droit d'empêcher les autres de posséder les biens communs. Donc nul n'a le droit non plus de s'approprier un bien de ce genre.

3° Saint Ambroise dit aussi, *serm.* 81, et ses expressions sont reproduites par le droit, *Decret., dist.* XLVII: « Que nul ne regarde comme

notre saint docteur à bien établir ce droit; ce n'est pas la première fois qu'il en traite dans la *Somme*. Plusieurs de ses disciples, et des plus accrédités, ont retranché cette discussion de leurs ouvrages, comme si la lutte contre la propriété ne se reproduisoit pas à toutes les époques. Nous savons aujourd'hui surtout si elle est inutile; et nous pouvons d'autant mieux apprécier la hauteur de vues et la force de pensée qui caractérisent les travaux du maître.

Ad secundum dicendum, quod dives ille reprehenditur ex hoc quòd putabat exteriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet à Deo.

Ad tertium dicendum, quòd illa ratio procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsarum; quod quidem dominium soli Deo convenit, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. Omne enim quod est contra jus naturale, est illicitum. Sed secundùm jus naturale omnia sunt communia; cui quidem communitati contrariatur proprietas possessionum. Ergo illicitum est cuilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.

2. Præterea, Basilius dicit, exponens prædictum verbum divitis: « Sicut qui præveniens ad spectacula, prohiberet advenientes, appropriando sibi quod ad communem usum ordinatur; similes sunt divites, qui communia quæ præoccupaverunt, æstimant sua esse. » Sed illicitum esset præcludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

3. Præterea, Ambrosius dicit, et habetur in *Decretis*, dist. 47, cap. *Sicut hi* (circa medium): « Proprium nemo dicat quod est com-

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 127, prope finem; et *Opusc.*, XX, lib. IV cap. 4.

lui étant propre ce qui est commun. » Or ce que le saint docteur appelle commun consiste précisément dans les choses extérieures, comme on le voit par ce qui précède. Donc nul ne peut licitement s'approprier une chose extérieure.

Mais le contraire résulte de ce que dit saint Augustin dans son livre des Hérésies, chap. 40 : « Ceux-là se nomment *apostoliques*, nom qu'ils se sont orgueilleusement arrogé parce qu'ils ne reçoivent pas dans leur communion ceux qui contractent des mariages ou qui possèdent des biens en propre, comme cela a lieu dans l'Eglise catholique, de la part même d'un grand nombre de moines et de clercs. » Or ceux dont parle saint Augustin sont hérétiques parce que, contrairement à la croyance de l'Eglise, ils regardent comme perdus sans retour ceux qui usent des choses dont ils croient devoir s'abstenir. Il est donc faux de dire que l'homme n'a pas le droit de posséder quelque chose en propre.

(Conclusion. — Quoiqu'il ne convienne pas que l'homme possède quelque chose absolument en propre quant à l'usage, ce seroit néanmoins une erreur d'affirmer qu'il ne peut rien avoir en propre quant aux soins à donner à un bien et quant à la libre dispensation de ce même bien.)

Concernant les choses extérieures, il est deux droits qui appartiennent à l'homme : d'abord celui de les soigner et d'en disposer. Sous ce rapport il est permis à l'homme de posséder des choses en propre. Cela est même nécessaire à la vie humaine, pour trois raisons : la première est que chacun donne des soins plus assidus à une chose qui le regarde, qu'il n'en donneroit à un bien absolument commun ou que plusieurs posséderoient ensemble; car en pareil cas chacun évite le travail et renvoie aux autres ce qui regarde le bien de tous, comme on le voit souvent là où il y a un grand nombre de serviteurs. La seconde raison est qu'un ordre plus parfait règne dans les choses humaines quand le soin de chaque chose en particulier revient de droit aux individus; tandis que la confusion règne-

---

mune. » Appellat autem *commune* res exteriores, sicut patet ex his quæ præmittit. Ergo videtur illicitum esse quòd aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De hæresibus* (cap. 40) : « Apostolici dicuntur, qui se hoc nomine arrogantissimè vocaverunt, eo quòd in suam communionem non acciperent utentes conjugibus, et res proprias possidentes, quales habet catholica Ecclesia, et monachos, et clericos plurimos. » Sed ideo isti hæretici sunt, quia se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus quibus ipsi carent. Est ergo erroneum dicere quòd non liceat homini propria possidere.

(Conclusio. — Quanquam hominem non deceat aliquid ut proprium habere, quoad usum, erroneum tamen est asserere ipsum non posse quippiam proprium habere, quoad potestatem procurandi et dispensandi.)

Respondeo dicendum, quòd circa rem exteriorem duo competunt homini, quorum unum est potestas procurandi et dispensandi; et quantum ad hoc licitum est quòd homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria. Primò quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi competit, quàm id quod est commune omnium vel multorum; quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo, quia ordinatiùs res humanæ tractantur, si singulis immineat propria cura alicujus rei procurandæ; esset autem con-

roit si les soins de chaque individu se portoient indistinctement sur toutes choses. La troisième raison est que la paix se conserve mieux parmi les hommes, chacun pouvant mieux se contenter de son bien (1); d'où vient que parmi ceux qui possèdent une chose en commun et par indivis, on voit de fréquentes querelles. Un autre droit qui appartient à l'homme sur les choses extérieures, c'est le droit d'en user. Sous ce rapport, l'homme ne doit pas regarder les choses extérieures comme lui étant propres; il doit les regarder comme communes, et se montrer ainsi disposé à en faire part aux autres dans leurs nécessités. Voilà pourquoi l'Apôtre dit à son disciple, I *Tim.*, VI, 17 : « Commande aux riches de ce siècle de donner avec facilité, de faire part de leurs biens.... »

Je réponds aux arguments : 1° La communauté des biens ou des choses extérieures est attribuée au droit naturel, non que, d'après le droit naturel, toutes choses doivent être possédées en commun et que rien ne puisse être possédé en propre; mais uniquement parce que la distinction des possessions ne repose pas sur le droit naturel, et dépend plutôt des conventions humaines, par où elle rentre dans le droit positif, d'après ce qui a été dit plus haut, quest. LVII, art. 2 et 3. Ainsi donc la propriété des biens extérieurs n'est point contraire au droit naturel, elle est ajoutée à ce droit par la raison humaine.

2° Celui qui, arrivant le premier au théâtre, prépareroit la voie aux autres, n'agiroit pas d'une manière injuste; l'injustice consisteroit à empêcher les autres d'entrer. Pareillement, le riche n'agit pas d'une manière injuste quand il s'empare le premier de la possession d'une chose auparavant commune, pourvu qu'il en fasse part aux autres; mais il pèche quand il ne veut pas absolument que l'usage de cette chose s'étende à autrui. Voilà pourquoi saint Basile ajoute au même endroit : « Pourquoi êtes-vous dans l'abondance, tandis qu'il est réduit à la mendicité, si ce

(1) Ce n'est pas à dire pour cela que le droit de propriété rende entièrement impossibles

---

fusio, si quilibet indistinctè quælibet procuraret. Tertiò, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est : unde videmus quòd inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentiùs jurgia oriuntur. Aliud verò quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum. Unde Apostolus dicit, I *ad Timoth.*, ult. : « Divitibus hujus sæculi præcipe facilè tribuere, communicare de bonis, etc. »

Ad primum ergo dicendum, quòd communitas rerum attribuitur juri naturali, non quia jus naturale dictet omnia esse possidenda communiter, et nihil esse quasi proprium possidendum; sed quia secundùm jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundùm humanum condictum, quod pertinet ad jus positivum, ut suprà dictum est (qu. 57, art. 2 et 3). Unde proprietas possessionum non est contra jus naturale; sed juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanæ.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui præveniens ad spectacula præpararet aliis viam, non illicitè ageret; sed ex hoc illicitè agit, quòd alios prohibet. Et similiter dives non illicitè agit si præoccupans possessionem rei quæ à principio erat communis, aliis etiam communicat; peccat autem si alios ab usu illius rei indiscretè prohibeat. Unde Basilius ibidem dicit : « Cur tu abundas, ille verò mendicat, nisi ut tu bona

n'est pour que vous ayez le mérite d'une bonne dispensation et qu'il obtienne, lui, la couronne de la patience? »

3° Quand saint Ambroise dit : « Que nul ne s'approprie ce qui est commun, » il parle de la propriété quant à l'usage ; et la preuve c'est qu'il ajoute : « Tout ce qui dépasse le nécessaire relativement à l'état de chacun, est obtenu par violence. »

ARTICLE III.

Est-il de l'essence du vol que la chose prise le soit en secret?

Il paroît qu'il n'est pas de l'essence du vol que la chose prise le soit en secret. 1° Ce qui diminue le péché ne sauroit appartenir à l'essence du péché. Or pécher en secret est une circonstance qui diminue le péché; car pour montrer jusqu'à quel point quelques-uns avoient prévariqué, le Prophète dit, *Isa.*, III, 9 : « Ils ont publié leur péché, comme le firent les habitants de Sodome, bien loin de le tenir secret. » Donc le secret n'est pas de l'essence du vol.

2° Saint Ambroise dit, et nous lisons également dans le Droit, *Decret.* dist. 47 : « C'est un moindre crime de prendre à un riche que de refuser à un indigent, lorsque vous pouvez lui donner et que vous êtes dans l'abondance. » Donc celui-là seul qui prend le bien d'autrui ne commet pas le vol, mais encore celui qui le retient.

3° Un homme peut reprendre en secret une chose qui lui appartient, ce qu'il a déposé chez un autre, par exemple, ou ce qu'un autre lui aura

les inconvénients et les travers signalés ici par notre saint auteur ; l'expérience nous montre trop souvent le contraire. Il a voulu seulement prouver, à l'encontre de tous les systèmes communistes, qu'en dehors de ce droit le désordre seroit tel qu'il n'y auroit plus de société possible. Il fait d'ailleurs une assez large part à ce qu'il y a de commun dans les biens temporels, soit pour favoriser le principe de l'aumône, soit pour prévenir les excès de la cupidité.

---

dispensationis merita consequaris, ille verò patientiæ præmiis coronetur? »

Ad tertium dicendum, quòd cùm dicit Ambrosius : « Nemo proprium dicat quod est commune, » loquitur de proprietate quantum ad usum. Unde subdit : « Plus quàm sufficeret sumptui, violenter obtentum est. »

ARTICULUS III.

Utrùm sit de ratione furti occultè accipere rem alienam.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non sit de ratione furti occultè accipere rem alienam. Illud enim quod diminuit peccatum, non videtur ad rationem peccati pertinere. Sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati, sicut è contrario ad exaggerandum peccatum quorumdam, dicit *Isai.*, III : « Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt. » Ergo non est de ratione furti occulta acceptio rei alienæ.

2. Præterea, et Ambrosius dicit, et habetur in *Decretis*, dist. 47 (1) : « Minus est criminis habenti tollere, quàm cùm possis et abundans sis, indigentibus denegare. » Ergo sicut furtum consistit in acceptione rei alienæ, ita etiam in detentione ipsius.

3. Præterea, homo potest furtim ab alio accipere etiam quod suum est, putà rem quam apud alium deposuit, vel quæ est ab eo injustè

(1) Ubi suprà, cap. *Sicut ii*, ex quo restituendum adhibità negatione, ut est in Ambrosii et *Decreti* textu : *Non minus est criminis, etc.*, ac ex moderna quoque *Decretorum* editione *Cùm possis et abundes.*

injustement ravi. Donc prendre le bien d'autrui en secret n'est pas une chose essentielle au vol.

Mais nous voyons le contraire dans saint Isidore, *Etym.*, X, où il fait dériver du mot *furvum*, primitif de *fuscum*, obscurité, déguisement, celui de *fur*, voleur, par la raison que le voleur profite du temps de la nuit.

(Conclusion. — Voler c'est prendre en secret le bien d'autrui.)

Trois choses concourent à l'essence du vol : la première de ces choses c'est un caractère d'opposition avec la justice, qui veut qu'on rende à chacun son droit; et le vol revêt ce caractère en ce qu'il a pour objet de prendre le bien d'autrui. La seconde de ces choses est ce qui distingue essentiellement le vol des péchés qui se commettent contre la personne elle-même, tels que l'homicide et l'adultère; car le vol tombe sur les choses possédées par le prochain. En effet, prendre à quelqu'un, non ce qui peut être regardé comme sa possession, mais ce qui est comme une partie de lui-même, comme lui ravir, par exemple, sa fille ou sa femme, ce n'est pas à proprement parler un vol. La troisième chose enfin qui convient au vol et qui complète son essence, c'est que le bien d'autrui soit pris en secret. On peut donc définir le vol, dans l'acception rigoureuse de ce mot : « l'enlèvement secret du bien d'autrui (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Le secret est parfois la cause même du péché; c'est ce qui a lieu quand pour pécher on a besoin du secret, comme dans la fraude ou le dol. Dans ce cas donc le secret n'amoindrit pas, mais constitue, au contraire, l'essence ou l'espèce du péché; et c'est ce qui a lieu dans le vol. Parfois le secret est une simple circonstance du péché; et il en amoindrit alors la gravité, soit parce que c'est une marque de pudeur, soit parce qu'il ôte le scandale.

2° Retenir ce qui est dû au prochain c'est le même genre d'injustice

(1) Dans le sens large et dans l'acception ordinaire du mot, le vol s'applique à toute injus-

---

ablata. Non est ergo de ratione furti quòd sit occulta acceptio rei alienæ.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* : « Fur à furvo dictus est, id est à fusco; nam noctis utitur tempore. »

(Conclusio. — Furtum est alienæ rei occulta ablatio.)

Respondeo dicendum, quòd ad rationem furti tria concurrunt. Quorum primum convenit sibi secundùm quòd contrariatur justitiæ, quæ unicuique tribuit quod suum est; et ex hoc competit ei quòd usurpat alienum. Secundum verò pertinet ad rationem furti, prout distinguitur à peccatis quæ sunt contra personam, sicut ab homicidio et adulterio; et secundùm hoc competit furto quòd sit circa rem possessam. Si quis enim accipiat id quod est alterius, non quasi possessio, sed quasi pars, sicut si amputet membrum, vel sicut persona conjuncta, ut si auferat filiam vel uxorem, non habet propriè rationem furti. Tertia differentia est, quæ complet rationem furti, ut scilicet occultè usurpetur alienum. Et secundùm hoc propria ratio furti est, ut sit « occulta acceptio rei alienæ. »

Ad primum ergo dicendum, quòd occultatio quandoque quidem est causa peccati; putà cùm quis utitur occultatione ad peccandum, sicut accidit in fraude et dolo. Et hoc modo non diminuit, sed constituit speciem peccati; et ita est in furto. Alio modo occultatio est simplex circumstantia peccati. Et sic diminuit peccatum, tum quia signum verecundiæ est, tum quia tollit scandalum.

Ad secundum dicendum, quòd detinere id

que lui prendre injustement son bien. Quand on défend donc de prendre injustement on défend par là même de retenir injustement le bien d'autrui.

3° Rien n'empêche qu'une chose qui appartient absolument à un individu, n'appartienne aussi à un autre sous certains rapports : le dépôt, par exemple, appartient absolument à celui qui l'a confié, mais il appartient aussi au dépositaire quant au soin qu'il doit avoir de le garder; une chose ravie appartient également au ravisseur, non certes d'une manière absolue, mais comme un objet qu'il garde.

ARTICLE IV.

Le vol et la rapine sont-ils des péchés qui diffèrent d'espèce?

Il paroît que le vol et la rapine ne diffèrent pas d'espèce. 1° Ces péchés ne diffèrent entre eux que parce que l'un est caché et l'autre manifeste; car le vol implique le secret, a-t-il été dit, tandis que la rapine agit à découvert et d'une manière violente. Or dans les autres genres de péché, le secret et la manifestation ne constituent pas des espèces différentes. Donc le vol et la rapine ne sont pas des péchés qui diffèrent d'espèce.

2° Dans les choses morales, l'espèce se tire de la fin, comme nous l'avons dit ailleurs, I, II, quest. I, art. 3, et quest. XVIII, art. 6. Or le vol et la rapine ont la même fin, qui est de s'approprier le bien d'autrui. Donc ils ne diffèrent pas d'espèce.

3° On enlève une chose par cupidité, on enlève une femme par concupiscence; ce qui fait dire à saint Isidore : *Raptor, corruptor; rapta,*

tice qui se commet, n'importe par quel moyen, à l'égard des biens d'autrui. L'auteur donne donc ici la définition du vol proprement dit, en tant qu'il se distingue de la rapine. Et, suivant une méthode que nous avons déjà remarquée chez notre maître, cette définition est amenée par la marche logique de la discussion et comme dernière consequence de son raisonnement.

---

quod alteri debetur, eamdem rationem nocumenti habet cum acceptione injusta. Et ideo sub injusta acceptione intelligitur etiam injusta detentio.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet id quod est simpliciter unius, secundùm quid esse alterius, sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis, sed est ejus apud quem deponitur, quantum ad custodiam; et id quod est per rapinam ablatum, est rapientis, non simpliciter, sed quantum ad detentionem.

ARTICULUS IV.

Utrùm furtum et rapina sint peccata differentia specie.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd furtum et rapina non sint peccata differentia specie. Furtum enim et rapina differunt secundùm *occultum* et *manifestum;* furtum enim importat occultam acceptionem, rapina verò violentam et manifestam. Sed in aliis generibus peccatorum *occultum* et *manifestum* non diversificant speciem. Ergo furtum et rapina non sunt peccata specie diversa.

2. Præterea, moralia recipiunt speciem à fine, ut suprà dictum est (2). Sed furtum et rapina ordinantur ad eumdem finem, scilicet ad habendum aliena. Ergo non differunt specie.

3. Præterea, sicut rapitur aliquid ad possidendum, ita rapitur mulier ad delectandum. Unde et Isidorus dicit in lib. *Etymolog.*,

(1) De his etiam infrà, in hac eadem quæst., art. 9; et qu. 73, art. 1, tum in corp., tum ad 2; et in II *ad Cor.*, XII, lect.

(2) Nempe 1, 2, qu. 1, art. 3, et qu. 18, art. 6.

corrupta; ravisseur, corrupteur; ravie, flétrie. Or on dit qu'il y a rapt, que la femme soit enlevée publiquement, ou qu'elle soit enlevée en secret. Donc également il y a rapine, qu'une chose soit ravie dans l'une ou l'autre de ces deux circonstances. Donc le vol et la rapine ne diffèrent pas d'espèce.

Mais le Philosophe, *Ethic.*, V, 5, les distingue au contraire l'un de l'autre, et caractérise le vol par le secret, et la rapine par la violence.

(CONCLUSION. — Le vol et la rapine constituent deux espèces d'injustices, en ce que le vol implique ignorance de la part de celui à qui l'injustice est faite, tandis que la rapine est accompagnée de violence.)

C'est par le tort que l'on fait au prochain que le vol et la rapine sont des vices opposés à la justice. Or nul ne souffre un tort formel quand il y consent, comme nous l'avons déjà prouvé selon les principes du Philosophe. Le vol et la rapine ne prennent donc le caractère de péché que parce que l'on prend une chose contrairement à la volonté du maître. Mais une chose peut être involontaire de deux manières, par ignorance ou par violence, *Ethic.*, III. Les causes donc qui font du vol et de la rapine un péché diffèrent entre elles. Il faut, par conséquent, que ce soit là deux espèces différentes de péché (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dans tout autre genre de péché, on ne tient aucun compte de ce qu'il y a d'involontaire pour constituer l'essence même du péché; tandis que c'est là une chose qui rentre nécessairement dans les vices opposés à la justice; de telle sorte que les diverses natures d'involontaire diversifient les espèces du péché.

2° Sans doute, la fin éloignée de la rapine et du vol est la même; mais cela ne suffit pas pour faire qu'il n'y ait qu'une espèce de péché, du mo-

(1) La différence spécifique des causes produit une même différence dans les effets. C'est à ce principe, que nous avons vu reparoître si souvent dans la *Somme*, qu'il faut donc revenir pour comprendre que le vol et la rapine forment deux espèces différentes d'injustice. Ces deux vices ont quelque chose de commun, c'est le préjudice causé au prochain contrairement à sa volonté; et ils ont quelque chose de spécial, c'est que l'un procède par la fraude et à

---

quòd « raptor dicitur corruptor, et rapta dicitur corrupta. » Sed raptus dicitur, sive mulier auferatur publicè, sive occultè. Ergo et res possessa rapi dicitur, sive occultè, sive publicè rapiatur; ergo non differunt furtum et rapina.

Sed contra est, quòd Philosophus in V *Ethic.*, distinguit furtum à rapina, ponens furtum *occultum*, rapinam verò *violentam*.

(CONCLUSIO. — Furtum et rapina non eadem, sed diversæ species sunt, quòd furtum in sua ratione includat ignorantiam ejus cui fit injuria, rapina verò violentiam.)

Respondeo dicendum, quòd furtum et rapina sunt vitia justitiæ opposita, in quantum aliquis alteri facit injustum. Nullus autem patitur *injustum* volens, ut probatur in V *Ethic.* Et ideo furtum et rapina ex hoc habent rationem peccati, quòd acceptio est involuntaria ex parte ejus cui aliquid subtrahitur. Involuntarium autem dupliciter dicitur, scilicet per ignorantiam et violentiam, ut habetur in III *Ethic.* Et ideo aliam rationem peccati habet rapina, et aliam furtum. Ergo propter hoc differunt specie.

Ad primum ergo dicendum, quòd in aliis generibus peccatorum non attenditur ratio peccati ex aliquo involuntario, sicut attenditur in peccatis oppositis justitiæ. Et ideo ubi occurrit diversa ratio involuntarii, est diversa species peccati.

Ad secundum dicendum, quòd finis remotus rapinæ et furti idem est; sed hoc non sufficit ad identitatem speciei, quia est diversitas in

ment où il y a diversité dans les fins prochaines. La rapine, en effet, est un acte de confiance dans sa propre force, le vol est une manœuvre astucieuse.

3° L'enlèvement d'une femme ne peut pas être assurément une chose cachée pour cette femme elle-même. Voilà pourquoi, alors même que ceux qui l'enlèvent s'entourent des ténèbres du secret, il reste toujours ce qui caractérise la rapine, à raison de la violence qui accompagne cette action.

ARTICLE V.

Le vol est-il toujours un péché?

Il paroît que le vol n'est pas toujours un péché. 1° Aucun péché certes n'est l'objet d'un précepte divin; car il est dit, *Eccli.*, XV, 21 : « Dieu n'a commandé à personne d'agir d'une manière impie. » Or il se trouve que Dieu a commandé le vol, puisqu'il est encore dit, *Exod.*, XII, 35 : « Les enfants d'Israël agirent conformément à ce que Dieu avoit commandé à Moïse, et ils dépouillèrent les Egyptiens. » Donc le vol n'est pas toujours un péché.

2° Celui qui trouve une chose ne lui appartenant pas, semble commettre un vol s'il s'approprie cette chose, puisqu'elle est à autrui. Or cela paroît être permis d'après l'équité naturelle, comme le déclarent les juristes. Donc il semble aussi que le vol ne soit pas toujours un péché.

3° Celui qui prend son propre bien ne paroît pas commettre un péché, puisqu'il n'agit pas en cela contre la justice, dont il ne détruit pas l'éga-

l'insu du légitime possesseur, tandis que l'autre a recours à la violence et prend à découvert le bien d'autrui. A ces deux espèces principales reviennent toutes les particularités que les moralistes et les théologiens distinguent en cette matière.

---

finibus proximis. Raptor enim vult per propriam potestatem obtinere, fur verò per astutiam.

Ad tertium dicendum, quòd raptus mulieris non potest esse occultus ex parte mulieris quæ rapitur. Et ideo, etiamsi sit occultus ex parte aliorum à quibus rapitur, adhuc remanet ratio rapinæ ex parte mulieris cui violentia infertur.

ARTICULUS V.

Utrùm furtum semper sit peccatum.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd furtum non semper sit peccatum. Nullum enim peccatum cadit sub præcepto divino; dicitur enim *Eccli.*, XV : « Nemini mandavit impiè agere. » Sed Deus invenitur præcepisse furtum; dicitur enim *Exod.*, XII : « Fecerunt filii Israel sicut præceperat Dominus Moysi, et expoliaverunt Ægyptios (2). » Ergo furtum non semper est peccatum.

2. Præterea, ille qui invenit rem non suam, si eam accipiat, videtur furtum committere, quia accipit rem alienam. Sed hoc videtur esse licitum secundùm naturalem æquitatem, ut juristæ dicunt. Ergo videtur quòd furtum non semper sit peccatum.

3. Præterea, ille qui accipit rem suam, non videtur peccare, cùm non agat contra justitiam, cujus æqualitatem non tollit. Sed furtum com-

(1) De his etiam infrà, qu. 118, art. 4; et qu. 10, de malo, art. 2; et qu. 15, art. item 2.

(2) Vel plenius, ut vers. 35 et 36 videre est : *Fecerunt sicut præceperat Moyses, et petierunt ab Ægyptiis vasa argentea et aurea vestemque plurimam; Dominus autem dedit gratiam populo coram Ægyptiis ut commodarent eis, et spoliaverunt Ægyptios;* ut non spoliatio quælibetcumque intelligatur sicut quæ per violentiam vel occultam ablationem fieri solet.

lité. Or il y a vol lorsque quelqu'un reprend en secret son propre bien qu'un autre garde à titre de garantie ou de dépôt. Donc le vol n'est pas toujours un péché.

Mais le contraire est ainsi formulé dans le décalogue, *Exod.*, XX, 15 : « Vous ne commettrez pas le vol. »

(CONCLUSION. — Le vol étant toujours un acte contraire à la justice doit par là même être toujours un péché.)

Quand on considère la nature du vol, on y distingue deux traits qui en font le caractère peccamineux : d'abord, son opposition avec la justice, puisque cette vertu a pour objet de rendre à chacun son droit, et que le vol blesse ce droit en prenant ce qui appartient aux autres; puis, le dol ou la fraude dont il s'enveloppe, puisque le voleur agit en secret et ne dépouille le prochain qu'en lui dressant des embûches. Il résulte évidemment de là que le vol est un péché (1).

Je réponds aux arguments : 1° Prendre le bien d'autrui, d'une manière secrète ou manifeste, peu importe, mais d'après l'autorité du juge légitime, ce n'est pas un vol, puisque la chose nous est due par cela même qu'elle nous est adjugée juridiquement. Moins encore, par conséquent, pourroit-on voir un vol dans l'action des Hébreux emportant les dépouilles des Egyptiens, d'après l'ordre que le Seigneur leur en avoit donné en compensation des peines injustes dont les Egyptiens les avoient accablés. Voilà pourquoi il est expressément dit, *Sap.*, X, 20 : « Les justes ont enlevé les dépouilles des impies. »

2° Concernant les choses trouvées, il y a une distinction à faire : certaines choses n'ont jamais été possédées par personne, comme les diamants et les perles qu'on trouve sur les bords de la mer; ces choses ap-

(1) Il y a donc dans le vol comme une double difformité morale; le vol est un péché à double titre : comme injustice et comme fraude. Nous avons vu plus haut ce qu'il falloit entendre par fraude, et comment, à elle seule, elle constitue un péché réel.

---

mittitur etiamsi aliquis rem suam occultè accipiat, ab altero detentam vel custoditam. Ergo videtur quòd furtum non semper sit peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.*, XX : « Non furtum facies. »

(CONCLUSIO. — Furtum, cùm semper justitiæ adversatur, semper quoque peccatum necessariò est.)

Respondeo dicendum, quòd si aliquis consideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inveniet : primò quidem, propter contrarietatem ad justitiam, quæ reddit unicuique quod suum est; et sic furtum justitiæ opponitur, in quantum furtum est acceptio rei alienæ; secundò, ratione doli seu fraudis quam fur committit, occultò, et quasi ex insidiis rem alienam usurpando. Unde manifestum est quòd omne furtum est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd accipere rem alienam vel occultè, vel manifestè, auctoritate judicis hoc decernentis, non est furtum, quia jam fit sibi debitum, per hoc quòd sententialiter sibi est adjudicatum. Unde multò minùs furtum fuit, quòd filii Israel tulerunt spolia Ægyptiorum, ex præcepto Domini, hoc decernentis pro afflictionibus quibus Ægyptii eos sine causa afflixerant. Et ideo signanter dicitur *Sap.*, X : « Justi tulerunt spolia impiorum. »

Ad secundum dicendum, quòd circa res inventas est distinguendum : quædam enim sunt quæ nunquam fuerunt in bonis alicujus, sicut lapilli et gemmæ, quæ inveniuntur in littore

partiennent au premier occupant; et il en est de même des trésors depuis longtemps enfouis dans la terre, et dont il n'y a plus de maître véritable; en faisant attention néanmoins que, d'après les lois civiles, l'inventeur d'un trésor doit en donner la moitié au maître du champ où il l'a trouvé (1); et c'est pour cela qu'il est dit dans la parabole, *Matth.*, XIII, de celui qui avoit trouvé un trésor caché dans un champ, qu'il acheta ce champ, comme pour avoir droit au trésor tout entier. Il est, en second lieu, des choses trouvées qui ont fait récemment partie des biens de quelqu'un. Et dans ce cas, si l'on prend ces choses, non avec l'intention de les garder, mais de les rendre plutôt à leur maître, quand celui-ci n'en a pas fait l'abandon, on ne commet pas un vol. Si, au contraire, elles sont abandonnées en réalité et dans la pensée de celui qui les trouve, il ne commet pas non plus un vol en les gardant. Dans tout autre cas on commet réellement ce péché. De là cette maxime de saint Augustin, reproduite par le Droit, *Decret.* XIV, quest. 5 : « Si vous trouvez une chose, en ne la rendant pas vous la volez. »

3° Celui qui prend furtivement une chose qui lui appartient, mais qui est déposée chez un autre, nuit en quelque sorte au dépositaire, puisque celui-ci est tenu à restituer ou à montrer qu'il n'y a pas eu faute de sa part. On pèche donc en ce cas, et l'on est tenu de réparer le tort fait au dépositaire. Celui, au contraire, qui prend furtivement son propre bien chez quelqu'un qui le retient d'une manière injuste, pèche à la vérité, non pour la peine qu'il cause à l'injuste détenteur, (et, sous ce rapport, il n'est tenu à aucune sorte de restitution ou de compensation,) mais bien contre

(1) Cette disposition a été maintenue par le Code français. Les théologiens remarquent avec raison que la moitié revenant au maître du sol, lui appartient de droit et en conscience; en sorte qu'on doit la lui rendre sans attendre qu'il la réclame et qu'il y ait un jugement en sa faveur, parce que c'est là une loi qui détermine la propriété. Dans le cas où le trésor auroit été l'objet d'une recherche préméditée, ce que la loi défend sur le terrain d'autrui, le tout appartiendroit au propriétaire; mais plusieurs pensent que l'inventeur pourroit encore en garder la moitié jusqu'à ce qu'un jugement fût intervenu, parce qu'ils regardent cette partie de la loi comme simplement pénale.

---

maris; et talia occupanti conceduntur. Et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum non extat aliquis possessor, nisi quòd secundùm leges civiles tenetur inventor dare medietatem domino agri, si in alieno agro invenerit. Propter quod in parabola evangelica dicitur, *Matth.*, XIII, de inventore thesauri absconditi in agro, quòd emit agrum, quasi ut haberet jus possidendi totum thesaurum. Quædam verò res inventæ fuerunt de propinquo in alicujus bonis. Et tunc si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum. Et similiter, si pro derelictis habeantur, et hoc credat inventor, licèt sibi eas retineat, non committit furtum. Aliàs autem committitur peccatum furti. Unde Augustinus dicit in quadam Homilia, et habetur XIV, quæst. 5 : « Si quid invenisti, et non reddidisti, rapuisti. »

Ad tertium dicendum, quòd ille qui furtim accipit rem suam apud alium depositam, gravat depositarium, qui tenetur ad restituendum, vel ad ostendendum se esse innoxium. Unde manifestum est quòd peccat, et tenetur ad relevandum gravamen depositarii. Qui verò furtim accipit rem suam apud alium injustè detentam, peccat quidem, non quia gravet eum qui detinet (et ideo non tenetur ad restituendum aliquid vel ad recompensandum); sed peccat contra

la justice commune ou légale, en ce que il s'arroge le droit de se faire justice à lui-même et dans son propre bien, laissant de côté l'autorité publique. D'où vient qu'il est tenu de satisfaire à Dieu et de réparer autant qu'il le peut le scandale du prochain, si toutefois il en est résulté un scandale.

ARTICLE VI.

Le vol est-il un péché mortel?

Il paroît que le vol n'est pas un péché mortel. 1° Il est écrit, *Prov.*, VI, 30 : « On ne commet pas une grande faute quand on vient à voler. » Or tout péché mortel est évidemment une grande faute. Donc le vol n'est pas un péché mortel.

2° Au péché mortel est due la peine de mort. Or la loi ne prononce pas la peine de mort, mais uniquement celle de l'amende, contre ce genre de péché, d'après ce qui est dit, *Exod.*, XXII, 1 : « Si quelqu'un a volé un bœuf ou une brebis, il rendra cinq bœufs pour un, et quatre brebis pour une. » Donc le vol n'est pas un péché mortel.

3° Le vol peut tomber sur une matière légère, aussi bien que sur une matière considérable. Or il répugne que pour le vol d'une petite chose, d'une aiguille, par exemple, ou d'une plume, un homme soit puni de la mort éternelle. Donc le vol n'est pas un péché mortel.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Nul n'est damné au jugement de Dieu, si ce n'est pour un péché mortel. Or on peut être damné pour le vol, selon cette parole, *Zach.*, V, 3 : « Voici la malédiction qui va s'étendre sur toute la face de la terre, c'est que tout voleur sera jugé d'après ce qui est écrit (1). » Donc le vol est un péché mortel.

(1) A ce texte de l'ancien Testament, nous pouvons en ajouter un du nouveau non moins explicite : « Ni les voleurs, ni les avares,... ni les hommes de rapine ne posséderont le royaume de Dieu. » Or, il n'y a que le péché mortel qui exclut de ce royaume. Le vol est donc un péché mortel. Saint Thomas ne dit pas précisément, « un péché mortel de sa nature ou dans

---

communem justitiam, dum ipse sibi usurpat suæ rei judicium, juris ordine prætermisso. Et ideo tenetur Deo satisfacere, et dare operam ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

ARTICULUS VI.

Utrùm furtum sit peccatum mortale.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd furtum non sit peccatum mortale. Dicitur enim *Proverb.*, VI : « Non grandis est culpa, cùm quis furatus fuerit. » Sed omne peccatum mortale est grandis culpa. Ergo furtum non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccato mortali mortis pœna debetur. Sed pro furto non infligitur in lege pœna mortis, sed solùm pœna damni, secundùm illud *Exod.*, XXII : « Si quis furatus fuerit bovem aut ovem, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove. » Ergo furtum non est peccatum mortale.

3. Præterea, furtum potest committi in parvis rebus, sicut et in magnis. Sed inconveniens videtur quòd pro furto alicujus parvæ rei, putà unius acùs, vel unius pennæ, aliquis puniatur morte æterna. Ergo furtum non est peccatum mortale.

Sed contra est, quòd nullus damnatur secundùm divinum judicium nisi pro peccato mortali. Condemnatur autem aliquis pro furto, secundùm illud *Zachar.*, V : « Hæc est maledictio quæ egreditur super faciem omnis terræ, quia omnis fur, sicut ibi scriptum est, judicabitur. » Ergo furtum est peccatum mortale.

(CONCLUSION. — Le vol étant contraire à la charité que nous devons au prochain, il faut nécessairement qu'il soit un péché mortel.)

Nous appelons mortel, en vertu de ce qui a été dit plus haut, quest. XXIV, art. 12, le péché qui est contraire à la charité, en tant que cette vertu est la vie spirituelle de l'ame. Or la charité consiste principalement dans l'amour de Dieu et secondairement dans l'amour du prochain; et ce dernier amour exige que nous voulions et fassions du bien à notre prochain. Par le vol, au contraire, nous lui nuisons dans ses biens extérieurs; et si le vol étoit généralement répandu parmi les hommes, il n'y auroit plus de société possible. Le vol est donc un péché mortel à cause de son opposition avec la charité.

Je réponds aux arguments : 1° Si l'Ecriture dit que le vol n'est pas une grande faute, c'est pour un double motif : premièrement, à cause de la nécessité qui peut nous pousser quelquefois à voler, et qui diminue ou fait même entièrement disparoître la faute, comme nous le verrons dans l'article suivant. Voilà pourquoi l'Esprit saint ajoute : « Car il vole pour apaiser sa faim. » Secondement, on peut entendre par là que le vol n'est pas une grande faute si on le compare avec l'adultère, puisque ce dernier crime est puni de mort. Aussi est-il encore dit à la suite : « Celui qui sera surpris commettant un vol rendra sept fois autant; mais celui qui commet l'adultère, perdra la vie. »

2° Les peines de la vie présente sont plutôt un remède qu'un juste châtiment. Le châtiment proportionné à la faute est réservé au jugement de Dieu, jugement qui s'applique aux pécheurs d'une manière entièrement conforme à la vérité. Et voilà pourquoi, selon le jugement qui s'exerce dans la vie présente, la peine de mort n'est pas infligée pour tout péché mortel; elle ne frappe que les péchés qui causent un dom-

son genre, » comme si, dans sa pensée, le vol ne pouvoit jamais être un péché véniel. Mais la suite de l'article, et spécialement la réponse aux arguments, nous montreront d'une manière évidente comment cette pensée doit être entendue.

(CONCLUSIO. — Cùm furtum sit contra proximi charitatem, peccatum mortale de necessitate est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà habitum est (qu. 24, art. 12), peccatum mortale est quod contrariatur charitati, secundùm quòd est spiritualis animæ vita. Charitas autem consistit principaliter quidem in dilectione Dei; secundariò verò in dilectione proximi, ad quam pertinet ut proximo bonum velimus et operemur. Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus; et si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas. Unde furtum tanquam contrarium charitati est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd furtum dicitur non esse grandis culpa duplici ratione : primò quidem, propter necessitatem inducentem ad furandum, quæ diminuit vel totaliter tollit culpam, ut infrà patebit (art. 7). Unde subditur : « Furatur enim, ut esurientem impleat animam. » Alio modo dicitur furtum non esse grandis culpa, per comparationem ad reatum adulterii, quod punitur morte. Unde subditur de fure, quòd « deprehensus reddet septuplum; qui autem adulter est, perdet animam suam. »

Ad secundum dicendum, quòd pœnæ præsentis vitæ magis sunt medicinales quàm retributivæ. Retributio enim reservatur divino judicio, quod est secundùm veritatem in peccantes. Et ideo, secundùm judicium præsentis vitæ, non pro quolibet peccato mortali infligitur pœna

mage irréparable ou qui présentent un caractère spécial de difformité. De là vient que le vol, péché qui n'entraîne pas un préjudice irréparable, n'est pas puni de mort d'après la justice de la vie présente, à moins toutefois que le vol ne soit aggravé par une circonstance particulière; ainsi, par le sacrilége, ou le vol d'une chose sacrée; par le péculat, ou le vol du bien commun, comme le remarque saint Augustin dans son commentaire de saint Jean; par le plagiat, ou le vol d'un homme, crime pour lequel on est puni de mort, *Exod.*, XXI.

3° Ce qui est minime doit raisonnablement être considéré comme rien. Dans les choses donc de ce genre, un homme ne doit pas penser qu'on lui cause un dommage, et celui qui prend est en droit de présumer que son action n'est pas contraire à la volonté du maître. C'est ainsi qu'on peut excuser de péché mortel celui qui prend furtivement des objets minimes. Mais s'il avoit l'intention de voler et de porter ainsi préjudice au prochain, il pourroit y avoir péché mortel malgré la légèreté de la matière, comme il y a péché mortel dans une mauvaise pensée consentie (1).

ARTICLE VII.

Peut-on voler pour cause de nécessité?

Il paroît qu'on ne peut jamais voler pour cause de nécessité. 1° Un châtiment n'est imposé que pour une faute. Or il est dit, *Extra.* cap. III : « Celui qui, poussé par le besoin de la faim ou de la nudité, aura volé des aliments, des habits ou du bétail, fera pénitence pendant trois semaines. » Donc il n'est pas permis de voler pour cause de nécessité.

(1) Les théologiens qui ont entrepris d'expliquer et de développer la *Somme*, entrent ici dans de grands détails, pour déterminer soit la valeur de l'objet enlevé pour constituer un

---

mortis, sed solùm pro illis quæ inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis quæ habent aliquam horribilem deformitatem. Et ideo pro furto, quod irreparabile damnum non infert, non infligitur secundùm præsens judicium pœna mortis, nisi cum furtum aggravatur per aliquam gravem circumstantiam, sicut patet de sacrilegio, quod est furtum rei sacræ, et de peculatu, quod est furtum rei communis, ut patet per Augustinum super *Joan.*, et de plagio, quod est furtum hominis, pro quo quis morte punitur, ut patet *Exod.*, XXI.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod modicum est ratio apprehendit quasi nihil. Et ideo in his quæ minima sunt, homo non reputat sibi nocumentum inferri; et ille qui accipit, potest præsumere hoc non esse contra voluntatem ejus cujus est res. Et pro tanto si quis furtivè hujusmodi res minimas accipiat, potest excusari à peccato mortali. Si tamen habet animum furandi et inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis, potest esse peccatum mortale, sicut et in solo cogitatu per consensum.

ARTICULUS VII.

Utrùm liceat alicui furari propter necessitatem.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd non liceat alicui furari propter necessitatem. Non enim imponitur pœnitentia nisi peccanti. Sed cap. III *Extra.* de furtis dicitur : « Si quis per necessitatem famis aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem, vel pecus, pœniteat per hebdomadas tres. » Ergo non licet furari propter necessitatem.

(1) De his etiam infrà, qu. 110, art. 3, ad 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 4, ad 2, et art. 4, quæstiunc. 2, ad 2, et art. 5, quæstiunc. 1, in corp.

2° Le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 7 : « Il est des choses dont le nom seul montre tout d'abord la malice ; » et au nombre de ces choses il range le vol. Or une chose mauvaise de soi ne sauroit devenir bonne parce qu'on la rapportera à une bonne fin. Donc un homme ne peut pas licitement voler pour se sustenter lui-même dans un cas de nécessité.

3° Nous devons aimer notre prochain comme nous-même. Or il ne nous est pas permis de voler pour faire l'aumône à notre prochain, comme le dit saint Augustin dans son livre contre le mensonge. Donc cela ne nous est pas non plus permis pour subvenir à notre propre nécessité.

Mais dans un cas de nécessité, au contraire, toutes choses sont communes : il n'y a donc pas de péché, dans un cas semblable, à prendre la chose d'un autre, puisque la nécessité en a fait un bien commun (1).

(CONCLUSION. — Dans le cas d'extrême nécessité un homme peut prendre aux autres leur superflu, soit manifestement, soit en secret, sans encourir le reproche de rapine ou de vol.)

Ce qui est de droit humain ne sauroit déroger à ce qui est de droit naturel ou de droit divin. Or, suivant l'ordre naturel établi par la divine providence, les choses inférieures ou corporelles sont destinées à subvenir aux nécessités de l'homme. Et de la sorte la division de ces biens et leur attribution à chaque individu, œuvre de la volonté humaine, ne peuvent jamais faire qu'on ne doive s'en servir pour subvenir aux nécessités de l'homme. Aussi le superflu des uns revient de droit naturel à ceux qui sont dans l'indigence; ce qui fait dire à saint Ambroise dans un passage reproduit par le Droit, *Decret.* dist. 47, et que nous avons nous-même cité plus

péché mortel, soit les autres circonstances qui peuvent faire que le vol ne soit qu'une faute vénielle. Leurs travaux sont précieux à consulter, non-seulement pour l'importance même d'un semblable sujet, mais encore pour mieux connoître la pensée de notre saint docteur.

(1) En traitant de l'aumône, l'auteur a déjà eu l'occasion d'aborder et de résoudre la question qui fait l'objet de cet article. Le raisonnement est à peu près le même, aussi bien que la solution. Le texte de saint Ambroise que nous voyons plus bas, avoit été cité antérieurement

---

2. Præterea, Philosophus dicit in II *Ethic.*, quòd « quædam confestim nominata, convoluta sunt cum malitia ; » inter quæ ponit furtum. Sed illud quod est secundùm se malum, non potest propter aliquem bonum finem bonum fieri. Ergo non potest aliquis licitè furari, ut necessitati suæ subveniat.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed non licet furari ad hoc quòd aliquis per eleemosynam proximo subveniat, ut Augustinus dicit in lib. *Contra mendacium*. Ergo etiam non licet furari ad subveniendum propriæ necessitati.

Sed contra est, quòd in necessitate sunt omnia communia ; et ita non videtur esse peccatum, si aliquis rem alterius accipiat, propter necessitatem sibi factam communem.

(CONCLUSIO. — Potest homo in extrema constitutus necessitate ea quæ aliis supersunt, sive manifestè, sive occultè accipere, absque alicujus furti aut rapinæ reatu.)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ sunt juris humani, non possunt derogare juri naturali, vel juri divino. Secundùm autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatæ ad hoc quòd ex his subveniatur hominum necessitati : et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex jure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex hujusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi. Unde Ambrosius dicit, et habetur in *Decretis*, dist. 47 (ubi suprà) : « Esurientium

haut au sujet de l'aumône : « Le pain que vous tenez caché appartient à ceux qui ont faim ; le vêtement suspendu à votre garde-robe appartient à ceux qui sont nus ; l'argent que vous enfouissez dans la terre, c'est le rachat des captifs et le soulagement des malheureux. » Mais comme le nombre des nécessiteux est si grand, et que chaque riche ne peut évidemment venir au secours de tous, c'est à la liberté de chacun qu'est laissé le soin d'administrer son propre bien, de manière à venir au secours des pauvres. S'il y a néanmoins une nécessité tellement urgente qu'il soit évident qu'on ne peut y subvenir qu'en s'emparant de ce qui se présente sous la main, comme, par exemple, lorsqu'un homme est en danger de mort, et qu'on ne peut autrement venir à son secours, il est permis à l'homme de prendre du bien d'autrui ce qu'il en faut pour subvenir à une telle nécessité, qu'on le prenne manifestement ou en secret, peu importe ; il n'y a là ni rapine ni vol.

Je réponds aux arguments : 1° La décrétale citée parle seulement du cas où il n'y a pas nécessité urgente.

2° User du bien d'autrui, qu'on aura secrètement pris dans un cas d'extrême nécessité, n'est pas une chose qu'on puisse regarder comme entachée de vol ; car une telle nécessité nous donne droit sur ce que nous prenons pour sustenter notre vie.

3° Cette même nécessité fait que l'on peut prendre en secret une chose appartenant à autrui, pour venir au secours de notre prochain.

avec plus d'étendue et expliqué dans le sens d'une rigoureuse orthodoxie, malgré la hardiesse de la pensée et l'énergie de l'expression.

---

panis est, quem tu detines ; nudorum indumentum est, quod tu recludis ; miserorum redemptio et absolutio est pecunia quam tu in terram defodis. » Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem de omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscujusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus. Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (putà cùm imminet personæ periculum, et aliter subveniri non potest), tunc licitè potest aliquis ex rebus alienis suæ necessitati subvenire, sive manifestè sive occultè sublatis ; nec hoc propriè habet rationem furti vel rapinæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Decretalis illa loquitur in casu in quo non est urgens necessitas.

Ad secundum dicendum, quòd uti re alienâ occultè acceptâ in casu necessitatis extremæ, non habet rationem furti, propriè loquendo ; quia per talem necessitatem efficitur suum id quod quis accepit ad sustentandam propriam vitam.

Ad tertium dicendum, quòd in casu similis necessitatis etiam potest aliquis occultè rem alienam accipere, ut subveniat proximo sic indigenti.

ARTICLE VIII.

La rapine peut-elle avoir lieu sans péché?

Il paroît que la rapine peut avoir lieu sans péché. 1° Le butin est nécessairement accompagné de violence, et la violence, d'après ce qui a été dit, rentre dans la nature de la rapine. Or il est permis de faire du butin sur les ennemis, car saint Ambroise dit, *De patriar. vel Abrah.*, I, 3 : « Quand le butin est tombé au pouvoir du vainqueur, la discipline militaire veut que tout soit remis au roi, » pour que celui-ci, bien entendu, en fasse la distribution. Donc il est des cas où la rapine est permise.

2° Il est permis d'enlever à quelqu'un ce qui ne lui appartient pas. Or les biens des infidèles ne leur appartiennent pas; car saint Augustin, s'adressant à un donatiste, dit, *Epist. ad Vincent.*, XLVIII : « C'est à tort que vous appelez vôtres des biens que vous ne possédez pas justement et qui doivent vous être enlevés d'après les lois portées par le pouvoir temporel. » Donc il paroît qu'on est en droit d'exercer la rapine à l'égard des infidèles.

3° Les rois de la terre dépouillent souvent leurs sujets avec violence; ce qui peut bien être regardé comme une véritable rapine. Or il seroit bien dur de dire qu'ils pèchent en cela, puisqu'on damneroit ainsi la presque totalité des princes. Donc il est des cas où la rapine est permise.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est que de tout bien légitimement acquis on peut faire à Dieu un sacrifice ou une offrande; et c'est ce qu'on ne peut faire de la rapine, selon cette parole, *Isa.*, LIX, 8 : « Je suis le Seigneur, Celui qui aime la justice et qui abhorre la rapine dans l'holocauste. » Donc il n'est jamais permis d'enlever une chose par rapine.

(Conclusion. — Une personne privée pèche toujours quand elle enlève une chose par violence.)

ARTICULUS VIII.

Utrùm rapina possit fieri sine peccato.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd rapina possit fieri sine peccato. Præda enim per violentiam accipitur, quod videtur ad rationem rapinæ pertinere, secundùm prædicta. Sed prædam accipere ab hostibus licitum est; dicit enim Ambrosius in lib. *De Patriarchis :* « Cùm præda fuerit in potestate victoris, decet militarem disciplinam ut regi serventur omnia, » scilicet ad distribuendum. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

2. Præterea, licitum est auferre ab aliquo id quod non est ejus. Sed res quas infideles habent, non sunt eorum; dicit enim Augustinus in *Epist. ad Vincentium Donatistam* (scilicet Epist. XLVIII) : « Res falsò appellatis vestras, quas nec justè possidetis, et secundùm leges terrenorum regum amittere jussi estis. » Ergo videtur quòd ab infidelibus aliquis licitè rapere possit.

3. Præterea, terrarum principes multa à suis subditis violenter extorquent; quod videtur ad rationem rapinæ pertinere. Grave autem videtur dicere quòd in hoc peccent, quia sic ferè omnes principes damnarentur. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

Sed contra est, quòd de quolibet accepto potest fieri Deo sacrificium vel oblatio; non autem potest fieri de rapina, secundùm illud *Isai.*, LXI : « Ego Dominus diligens judicium et odio habens rapinam in holocaustum. » Ergo per rapinam aliquid accipere non est licitum.

(Conclusio. — Peccat semper privata persona aliquid per violentiam rapiendo.)

La rapine implique l'idée de violence et de coaction dans l'acte par lequel on enlève injustement le bien d'autrui. Or dans une société bien organisée nul n'a le droit de coaction, à moins qu'il ne soit investi d'un pouvoir public. Par conséquent, toute personne privée et n'ayant aucun caractère public, qui enlève à autrui une chose par violence, agit d'une manière illicite et commet une rapine : c'est ce que font les voleurs de grand chemin. Quant aux princes, le pouvoir public leur est confié pour qu'ils soient les gardiens et les protecteurs de la justice. Il ne leur est donc permis d'user de violence et de coaction que d'une manière conforme à la justice; et cela, soit en combattant contre les ennemis extérieurs, soit en punissant les malfaiteurs qui peuvent se trouver dans la nation. Ce qui est violemment enlevé dans ce cas ne sauroit être regardé comme une rapine, puisqu'il n'y a pas là d'action contraire à la justice. Si quelqu'un abusant d'un pouvoir public enlevoit le bien d'autrui d'une manière violente et injuste, il agiroit illicitement, commettroit une rapine, et seroit dès-lors tenu à la restitution.

Je réponds aux arguments : 1° Touchant le butin fait sur les ennemis il y a une distinction à faire : si le butin qu'on fait a lieu dans une guerre juste, on acquiert légitimement les choses ainsi enlevées par violence; il n'y a pas là de rapine, ni par conséquent de restitution à faire (1). On peut néanmoins, même dans une guerre juste, avoir une intention coupable et pécher par cupidité; quand, par exemple, on fait la guerre, non pour soutenir la justice, mais surtout pour dépouiller les ennemis. Saint Augustin dit clairement, *De verb. Dom.*, serm. XIX : « Faire la guerre

(1) Sans doute, la violence caractérise la rapine et la distingue du vol; mais ce n'est pas la violence précisément qui fait de la rapine un acte contraire à la justice, puisque un acte juste en lui-même et dans ses résultats peut s'accomplir d'une manière violente. Le premier caractère peccamineux de la rapine, c'est d'être opposée à la volonté de celui qu'elle dépouille de son bien; et cela, avons-nous dit, lui est commun avec le vol. La violence est comme un second caractère ajouté à l'injustice, et qui aggrave le péché plus que ne le fait la fraude qui, dans le vol, s'ajoute également à l'injustice.

Respondeo dicendum, quòd rapina quamdam violentiam et coactionem importat, per quam contra justitiam alicui aufertur quod suum est. In societate autem hominum nullus habet coactionem, nisi per publicam potestatem. Et ideo quicumque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit privata persona, non utens publicâ potestate, illicitè agit et rapinam committit, sicut patet in latronibus. Principibus verò potestas publica committitur ad hoc quòd sint justitiæ custodes. Et ideo non licet eis violentiâ et coactione uti, nisi secundùm justitiæ tenorem; et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives malefactores puniendo. Et quod per talem violentiam aufertur, non habet rationem rapinæ, cùm non sit contra justitiam. Si verò contra justitiam aliqui per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicitè agunt et rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd circa prædam distinguendum est. Quia si illi qui depræ-dantur hostes, habeant bellum justum, ea quæ per violentiam in bello acquirunt, eorum efficiuntur; et hoc non habet rationem rapinæ : unde nec ad restitutionem tenentur. Quamvis possint in acceptione prædæ justum bellum habentes, peccare per cupiditatem ex prava intentione; si scilicet non propter justitiam, sed propter prædam principaliter pugnent. Dicit enim Augustinus in lib. *De verbis Domini* (Serm. XIX), quòd « propter prædam

pour le butin c'est un péché. » Mais si le butin a lieu dans une guerre injuste, il a tous les caractères de la rapine et entraîne l'obligation de restituer.

2° Les possessions de certains infidèles ne peuvent être regardées comme injustes qu'en vertu des lois que les princes ont portées pour les en dépouiller (1) : ce n'est donc pas de son autorité privée, mais bien par l'autorité publique, qu'on peut leur arracher ces biens.

3° Quand les princes exigent uniquement de leurs sujets ce que prescrivent la justice et le bien commun, il n'y a pas de rapine, alors même qu'on a recours à la force pour exercer ce droit. Mais si les princes extorquent de leurs sujets quelque chose par violence et contrairement à la justice, c'est une rapine et une sorte de brigandage. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *De Civit. Dei*, IV, 4 : « Otez la justice, que sont alors les royaumes, si ce n'est de grands brigandages? car, que sont les compagnies de brigands, si ce n'est de petits royaumes? » Et le Prophète n'avoit-il pas dit, *Ezech.*, XXII, 27 : « Les princes sont au milieu d'elle comme des loups qui ravissent leur proie. » Ils sont donc tenus à la restitution, tout comme les brigands. Et leur péché l'emporte d'autant plus sur celui de ces derniers, que leurs actes ont plus d'étendue et entraînent de plus dangereuses conséquences en blessant la justice publique dont ils sont constitués les gardiens (2).

(1) Ce qui suppose évidemment que les infidèles dont il s'agit ici sont soumis au pouvoir d'un prince catholique. Les principes posés dans le Droit canonique ne permettent aucun doute à cet égard.

(2) On sait la réponse de ce pirate au plus illustre conquérant de l'antiquité. Au fond rien de plus raisonnable. Mais il semble que la spoliation et l'homicide lui-même n'aient plus rien, aux yeux des hommes, d'injuste et d'odieux en prenant certaines proportions, c'est-à-dire en devenant incomparablement plus criminels et plus funestes. Ils deviennent même alors un titre d'honneur ou même un sujet de gloire. Que deux hommes du peuple s'attaquent avec des couteaux, dit le comte de Maistre, fi donc! quelle horreur! Allongez la lame de quelques centimètres, elle ne sera plus que l'instrument d'un courage honorable.

---

militare peccatum est. » Si verò illi qui prædam accipiunt, habent bellum injustum, rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad secundum dicendum, quòd in tantum aliqui infideles res suas injustè possident, in quantum eas secundùm leges terrenorum principum amittere jussi sunt : et ideo ab eis possunt per violentiam subtrahi, non privatâ auctoritate, sed publicâ.

Ad tertium dicendum, quòd si principes à subditis exigant quod eis secundùm justitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiamsi violentia adhibeatur, non est rapina. Si verò aliquid principes indebitè extorqueant per violentiam, rapina est, sicut et latrocinium. Unde dicit Augustinus in IV *De Civit. Dei* (cap. 4) : « Remotâ justitiâ, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt, nisi parva regna? » Et *Ezech.*, XXII, dicitur : « Principes ejus in medio ejus quasi lupi rapientes prædam. » Unde et ad restitutionem tenentur, sicut et latrones. Et tantò graviùs peccant quàm latrones, quantò periculosiùs et communiùs contra publicam justitiam agunt, cujus custodes sunt positi.

ARTICLE IX.

Le vol est-il un péché plus grave que la rapine?

Il paroît que le vol est un péché plus grave que la rapine. 1° Dans le vol, à l'action de prendre le bien d'autrui se joignent la fraude et le dol, ce qui n'a pas lieu dans la rapine. Or la fraude et le dol sont par eux-mêmes un péché, comme nous l'avons montré plus haut, quest. LV, art. 4 et 5. Donc le vol paroît être un péché plus grave que la rapine.

2° La honte est la crainte qu'on éprouve au sujet d'un acte mauvais et humiliant, *Ethic.*, IV, 15. Or les hommes se montrent plus honteux du vol que de la rapine. Donc le vol est un péché plus humiliant que la rapine.

3° Plus est grand le nombre de ceux à qui un péché nuit, plus ce péché lui-même est grand. Or par le vol on peut également nuire aux puissants et aux foibles; tandis que par la rapine on ne peut nuire qu'aux derniers, incapables qu'ils sont de repousser la violence. Donc le vol paroît un péché plus grave que la rapine.

Mais ce qui indique le contraire, c'est que les lois punissent plus sévèrement la rapine que le vol.

(Conclusion. — La rapine est un péché plus grave que le vol, soit parce qu'elle blesse plus directement la volonté du maître, soit à cause de l'injure qu'elle lui fait dans la manière dont elle lui prend son bien.)

La rapine et le vol sont un péché, avons-nous dit art. 4 et 6, par la raison qu'ils vont contre la volonté de celui à qui la chose est prise. Il y a involontaire de la part de celui-ci, mais involontaire par ignorance, dans le cas du vol, involontaire par violence subie, dans le cas de la ra-

---

ARTICULUS IX.

Utrùm furtum sit gravius peccatum quàm rapina.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd furtum sit gravius peccatum quàm rapina. Furtum enim super acceptionem rei alienæ habet adjunctam fraudem et dolum, quod non est in rapina. Sed fraus et dolus de se habent rationem peccati, ut suprà habitum est (2). Ergo furtum videtur esse gravius peccatum quàm rapina.

2. Præterea, verecundia est timor de turpi actu, ut dicitur in IV *Ethic.* Sed magis verecundantur homines de furto quàm de rapina. Ergo furtum est turpius quàm rapina.

3. Præterea, quantò aliquod peccatum pluribus nocet, tantò gravius esse videtur. Sed per furtum potest nocumentum inferri et magnis et parvis; per rapinam autem solùm impotentibus quibus potest violentia inferri. Ergo gravius videtur esse peccatum furti quàm rapinæ.

Sed contra est, quòd secundùm leges graviùs punitur rapina quàm furtum.

(Conclusio. — Rapina gravius peccatum est furto, non modò ratione involuntarii, sed ratione injuriosæ acceptionis.)

Respondeo dicendum, quòd rapina et furtum habent rationem peccati, sicut suprà dictum est (art. 4 et 6), propter involuntarium quod est ex parte ejus cui aliquid aufertur. Ita tamen quòd in furto est involuntarium per ignoran-

(1) De his etiam infrà, qu. 73, art. 3, ad 2; et qu. 116, art. 2, ad 1.
(2) Quæst. 55, quantum ad dolum, art. 4; quantum ad fraudem, art. 5.

pine. Or l'involontaire est plus grand et plus caractérisé dans le second cas que dans le premier; car la violence heurte plus directement la volonté que ne peut le faire l'ignorance (1). La rapine donc est un péché plus grave que le vol. On peut en donner une autre raison : par la rapine non-seulement on nuit à quelqu'un dans son bien, mais il y a encore une sorte d'injure ou d'ignominie qui rejaillit sur sa personne. Et c'est ici une chose qui l'emporte sur le dol et la fraude dont le vol est empreint.

De là résulte clairement la réponse au premier argument.

2° Adonnés qu'ils sont aux choses sensibles, les hommes tirent plus de gloire de cette sorte de courage extérieur que l'on montre dans la rapine, que de la vertu intérieure et réelle que l'on perd par le péché. De là vient qu'ils ont moins de honte de la rapine que du vol.

3° Quoique le vol puisse nuire à un plus grand nombre d'individus que la rapine, les dommages causés par celle-ci peuvent néanmoins être plus grands que ceux qui résultent du vol. Ainsi donc, encore de ce côté, la rapine est un péché plus grand et plus détestable.

(1) L'ignorance implique la simple négation de la volonté ; la violence suppose une volonté qui se prononce et qui lutte même pour se maintenir en possession de ses droits. S'il est permis de passer du domaine des faits à celui des idées, nous voyons quelque chose de semblable dans la logique : les deux sortes d'opposition que présentent avec la proposition directe, la contradictoire, d'une part, et la contraire, de l'autre, nous offrent à peu près les deux degrés que nous voulons établir ; comparaison toutefois qui n'est juste que sur un point et qui seroit défectueuse ou même fausse sur tous les autres.

---

tiam, in rapina autem est involuntarium per violentiam. Magis est autem aliquid involuntarium per violentiam quàm per ignorantiam, quia violentia directiùs opponitur voluntati quàm ignorantia. Et ideo rapina est gravius peccatum quàm furtum. Est et alia ratio : quia per rapinam non solùm infertur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quamdam personæ ignominiam sive injuriam. Et hoc præponderat fraudi vel dolo, quæ pertinent ad furtum.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd homines sensibilibus inhærentes, magis gloriantur de virtute exteriori, quæ manifestatur in rapina, quàm de virtute interiori, quæ tollitur per peccatum. Et ideo minùs verecundantur de rapina quàm de furto.

Ad tertium dicendum, quòd licèt pluribus possit noceri per furtum quàm per rapinam, tamen graviora nocumenta possunt inferri per rapinam quàm per furtum : unde etiam ex hoc rapina est detestabilior.

QUESTION LXVII.

Des vices opposés à la justice commutative et qui consistent en paroles, et, d'abord, de l'injustice considérée dans le juge.

Tel est le sujet dont nous avons maintenant à traiter. Mais après avoir considéré les péchés qui peuvent se commettre dans les jugements, nous avons à considérer ceux qui se commettent en dehors, toujours en paroles et au détriment du prochain.

Sur le premier point nous avons cinq considérations à faire; nous étudierons successivement : l'injustice du juge dans le jugement même; l'injustice de l'accusateur dans son accusation; l'injustice de l'accusé dans sa défense; l'injustice du témoin dans son témoignage; l'injustice de l'avocat dans son plaidoyer.

Sur le premier de ces objets quatre questions se présentent : 1° Peut-on en aucun cas juger quelqu'un sur qui on n'a aucune juridiction? 2° Est-il permis au juge de prononcer une sentence contraire à la vérité qu'il connoît, en se fondant sur les choses alléguées? 3° Un juge peut-il condamner avec justice quelqu'un qui n'est pas accusé? 4° Peut-il remettre au coupable sa peine?

ARTICLE I.

Un juge peut-il juger avec justice celui qui ne lui est pas subordonné?

Il paroît qu'un juge peut légitimement juger un homme qui ne lui est pas subordonné. 1° Il est rapporté, *Dan.*, XIII, que le jeune Daniel ayant convaincu les vieillards de faux témoignage les condamna par son juge-

---

QUÆSTIO LXVII.

De oppositis vitiis commutativæ justitiæ, quæ consistunt in verbis, et primo de injustitia judicis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativæ justitiæ, quæ consistunt in verbis quibus læditur proximus : et primò de his quæ pertinent ad judicium; secundò, de nocumentis verborum quæ fiunt extra judicium.

Circa primum quinque consideranda occurrunt : 1° quidem, de injustitia judicis in judicando; 2° de injustitia accusatoris in accusando; 3° de injustitia ex parte rei in sua defensione; 4° de injustitia testis in testificando; 5° de injustitia advocati in patrocinando.

Circa primum quærantur quatuor : 1° Utrùm aliquis possit justè judicare eum qui non est sibi subditus. 2° Utrùm liceat judici judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ sibi proponuntur. 3° Utrùm judex possit aliquem justè condemnare non accusatum. 4° Utrùm licitè pœnam relaxare.

ARTICULUS I.

Utrùm quis possit justè judicare eum qui non est sibi subjectus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis possit justè judicare eum qui non est sibi subditus. Dicitur enim *Dan.*, XIII, quòd Daniel seniores de falso testimonio convictus,

(1) De his etiam suprà, qu. 60, art. 6; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 4; et dist. 48, qu. 1, art. 1.

ment. Or ces vieillards, bien loin d'être subordonnés à Daniel, étoient eux-mêmes les juges de la nation. Donc on peut quelquefois juger celui qui ne nous est pas subordonné.

2° Jésus-Christ n'étoit assurément subordonné à aucun homme, puisqu'il a été proclamé « Roi des rois et Seigneur des seigneurs, » *Apoc.*, XIX, 16. Il se présenta néanmoins devant les tribunaux humains. Donc il paroît qu'un juge peut légitimement juger quelqu'un qui ne lui est pas soumis.

3° Selon tous les droits, le for où chacun doit être jugé lui échoit d'après la nature du délit. Or il arrive parfois que le délinquant n'est pas soumis au juge du lieu où il pèche; quand, par exemple, il appartient à un autre diocèse ou quand il est exempt. Donc il paroît qu'un juge peut quelquefois juger quelqu'un qui ne lui est pas soumis.

Mais le contraire résulte de ce que dit saint Grégoire sur ce texte du *Deutéronome*, XXIII : « Si vous entrez dans la moisson..... » car voici comment il s'exprime : « Vous ne pouvez pas porter la faulx de votre jugement dans une moisson qui semble avoir été confiée à un autre (1). »

(Conclusion. — Nul ne peut juger quelqu'un qui ne lui est pas soumis, ou par le pouvoir ordinaire ou par commission.)

La sentence du juge est comme une loi spéciale applicable à un fait particulier. Ainsi donc, de même qu'une loi générale doit avoir une force coactive, comme nous l'avons déjà dit d'après le Philosophe, *Ethic.*, X, il faut qu'il en soit de même de la sentence du juge, afin qu'elle contraigne l'une et l'autre partie à la respecter; le jugement seroit autrement sans efficacité. Or, dans les choses humaines, celui-là seul possède légiti-

(1) Cette parole, que l'auteur prend avec raison dans un sens général, est tirée d'une réponse faite par l'illustre pontife à saint Augustin, qu'il avoit envoyé prêcher l'Evangile en

---

suo judicio condemnavit. Sed illi seniores non erant subditi Danieli, quin imò ipsi erant judices populi. Ergo aliquis potest licitè judicare sibi non subditum.

2. Præterea, Christus non erat alicujus hominis subditus, quin imò ipse erat « Rex regum, et Dominus dominantium (1). » Sed ipse exhibuit se judicio hominis. Ergo videtur quòd aliquis licitè possit judicare aliquem qui non est subditus ejus.

3. Præterea, secundùm jura quilibet sortitur forum secundùm rationem delicti. Sed quandoque ille qui delinquit non est subditus ejus ad quem pertinet forum illius loci, putà cùm est alterius diœcesis, vel cùm est exemptus. Ergo videtur quòd aliquis possit judicare eum qui non est sibi subditus.

Sed contra est, quod Gregorius dicit super illud *Deuter.*, XXIII : « Si intraveris segetem, etc., » dicit : « Falcem judicii mittere non potes in eam segetem quæ alteri videtur esse commissa. »

(Conclusio. — Nullus aliquem judicare potest, nisi sibi vel per ordinariam potestatem vel commissionem subjectus sit.)

Respondeo dicendum, quòd sententia judicis est quasi quædam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo, sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per Philosophum in X *Ethic.* (cap. ult.), ita etiam et sententia judicis debet habere vim coactivam, per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam judicis; alioquin judicium non esset efficax. Potestatem autem coactivam

(1) Sicut *Apocal.*, XIX, vers. 16, appellatur, ubi dicitur hoc symbolum *in vestimento et in femore suo scriptum* habere.

mement la force coactive, qui est investi d'un pouvoir public. Celui-là seul encore est regardé comme chef ou préposé à l'égard de ceux qui sont soumis à cette puissance et sur qui il doit l'exercer, soit à titre de pouvoir ordinaire, soit en vertu d'une commission. D'où il résulte évidemment que nul ne peut juger légitimement quelqu'un qui ne lui est pas soumis de l'une de ces deux manières (1).

Je réponds aux arguments : 1° Daniel exerça sur les vieillards une autorité qui lui avoit été comme confiée par une inspiration divine; ce que montrent assez clairement ces paroles du même livre : « Dieu suscita l'esprit d'un jeune enfant. »

2° Dans les choses humaines, certains individus peuvent se soumettre spontanément au jugement de certains autres qui n'ont d'ailleurs sur eux aucune autorité; c'est ce qui a lieu, par exemple, quand on se soumet à des arbitres. Aussi faut-il que l'arbitrage soit sanctionné par une peine; car les arbitres n'étant investis d'aucun autre pouvoir, n'ont pas d'eux-mêmes le droit de contraindre les parties. C'est de son propre mouvement que Jésus-Christ s'est soumis au jugement des hommes; c'est encore ainsi que le pape Léon IV se soumit au jugement de l'empereur Louis II pour se purger des accusations qu'on avoit dirigées contre lui, comme on peut le voir, *Decret.*, Causa II, quest. 7.

3° Un évêque dans le diocèse duquel un étranger commet un délit, devient à raison de ce délit même le supérieur de cet étranger, alors même que celui-ci est exempt, à moins toutefois que son délit ne tombe sur une

Angleterre. Le saint apôtre avoit consulté le chef de l'Eglise sur la manière dont il devoit se conduire avec les évêques du pays.

(1) Nous avons déjà vu que le jugement, qui est l'acte propre de la justice, est rendu mauvais par défaut d'autorité dans le juge, ou parce qu'il est entaché d'usurpation. C'est la même vérité qui nous est ici montrée sous un jour nouveau. La juridiction est donc la première qualité qu'un juge doit avoir. Ordinairement elle s'étend à tous les cas; par commission ou par délégation, elle s'applique à une cause en particulier. Un titre coloré peut suffire, dans les conditions déterminées par le droit.

---

non habet licitè in rebus humanis, nisi ille qui fungitur publicâ potestate. Et qui eâ funguntur, superiores reputantur respectu eorum in quos sicut in subditos potestatem accipiunt, sive habeant ordinariam, sive per commissionem. Et ideo manifestum est quòd nullus potest judicare aliquem, nisi sit aliquo modo subditus ejus, vel per commissionem, vel per potestatem ordinariam.

Ad primum ergo dicendum, quòd Daniel accepit potestatem ad judicandum illos seniores, quasi commissam ex instinctu divino. Quod signatur per hoc quod ibidem dicitur, quòd « suscitavit Dominus spiritum pueri junioris. »

Ad secundum dicendum, quòd in rebus humanis aliqui propriâ sponte possunt se subjicere aliorum judicio, quamvis non sint eis superiores, sicut patet in his qui compromittunt in aliquos arbitros. Et inde est quòd necesse est arbitrium pœnâ vallari, quia arbitri, qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coercendi. Sic ergo et Christus propriâ sponte humano judicio se subdidit; sicut etiam et Leo Papa se judicio Imperatoris subdidit (Leo quartus nimirum Ludovico Augusto, ad purganda crimina coram illo de quibus erat accusatus, ut in *Decretis*, Causâ II, qu. 7, cap. *Nos si incompetenter,* videre est).

Ad tertium dicendum, quòd episcopus in cujus diœcesi aliquis delinquit, efficitur superior ejus ratione delicti, etiamsi sit exemptus, nisi fortè

chose qui est l'objet de cette exemption même, comme par exemple, sur l'administration des biens d'un monastère exempt. Mais s'il commet un vol, un homicide, ou autres méfaits de ce genre, il tombe sous la juridiction de l'ordinaire.

ARTICLE II.

Un juge peut-il juger contrairement à la vérité de lui connue, en se fondant sur les choses alléguées?

Il paroît qu'un juge ne peut pas juger contrairement à la vérité de lui connue, en se fondant sur les choses alléguées. 1° Il est dit, *Deuteron.*, XVII, 9 : « Vous irez aux prêtres de l'ordre lévitique, et au juge qui siégera en ce temps; vous leur soumettrez vos doutes, et ils vous jugeront selon la vérité. » Or les apparences sont parfois contraires à la vérité, comme lorsqu'on prouve une chose par de faux témoins. Donc un juge ne peut pas licitement juger d'après les choses alléguées et prouvées contrairement à la vérité de lui connue.

2° Un homme doit conformer ses jugements aux jugements divins; car « le jugement est à Dieu, » comme il est dit, *Deut.*, I, 17. Or « le jugement de Dieu est selon la vérité, » dit l'Apôtre, *Rom.*, II, 2. Et il est prédit du Christ, *Isa.*, XI, 3 : « Il ne jugera pas selon ce qui frappe les yeux, il ne condamnera pas d'après des accusations injustes; mais il jugera les pauvres suivant la justice, et il vengera suivant l'équité les humbles persécutés sur la terre. » Donc un juge ne doit pas porter une sentence contraire à la vérité qu'il connoît, en se fondant sur les preuves alléguées devant lui.

3° Les preuves sont requises dans un jugement pour former la conviction du juge sur la vérité de la chose; d'où il suit que, dans une chose

---

delinquat in re aliqua exempta, putà in administratione bonorum alicujus monasterii exempti. Sed si aliquis exemptus committat furtum, vel homicidium, vel aliquid hujusmodi, potest per ordinarium justè condemnari.

ARTICULUS II.

Utrùm judici liceat judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd judici non liceat judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur. Dicitur enim *Deuter.*, XVII : « Venies ad sacerdotes Levitici generis, et ad judicem qui fuerit illo tempore, quæresque ab eis qui indicabunt tibi judicii veritatem. » Sed quandoque aliqua proponuntur contra veritatem, sicut cùm aliquid per falsos testes probatur. Ergo non licet judici judicare secundùm ea quæ proponuntur et probantur, contra veritatem quam ipse novit.

2. Præterea, homo in judicando debet divino judicio conformari, quia « Dei judicium est, » ut dicitur *Deuter.*, I. Sed « judicium Dei est secundùm veritatem, » ut dicitur *Rom.*, II; et *Isai.*, XI, 3, prædicitur de Christo : « Non secundùm visionem oculorum judicabit, neque secundùm auditum aurium arguet; sed judicabit in justitia pauperes, et arguet in æquitate pro mansuetis terræ. » Ergo judex non debet secundùm ea quæ coram ipso probantur, sententiam ferre contra ea quæ ipse novit.

3. Præterea, idcirco in judicio probationes requiruntur, ut fides fiat judici de rei veritate:

(1) De his etiam suprà, qu. 64, art. 6, ad 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 4, ad 2 et 3; et *Quodlib.*, V, art. 15, ad 1.

qui lui est déjà connue, il n'est pas nécessaire de se conformer à la marche ordinaire des tribunaux, d'après cette parole de l'Apôtre, I *Tim.*, V, 24 : « Il est des hommes dont les péchés sont manifestes et peuvent être jugés avant toute information. » Quand donc un juge connoît par lui-même la vérité, il ne doit pas faire attention aux preuves qu'on allègue, mais bien porter une sentence conforme à la vérité de lui connue.

4° Conscience signifie application de la science à une chose pratique, comme il a été montré dans la première partie, quest. LXXIX, art. 13. Or agir contre la science c'est un péché. Donc un juge pèche quand, sur les preuves alléguées devant lui, il porte une sentence contraire à la vérité qu'il connoît.

Mais, en commentant le psaume : « Heureux les hommes immaculés dans leur voie, » saint Ambroise dit, *Conc.* XX, sect. 5 : « Le bon juge ne fait rien d'après son opinion, il prononce d'après les lois établies et les principes du droit. » Or c'est là juger selon les preuves alléguées dans le jugement. Donc c'est là-dessus que doit se fonder le juge dans sa sentence, et non sur son propre sentiment.

(Conclusion. — Comme le droit de juger appartient aux juges, non par leur autorité privée, mais comme exerçant un pouvoir public, ils doivent par là même juger, non d'après la vérité qu'ils peuvent connoître comme personnes privées, mais d'après ce qu'ils savent de l'affaire comme personnes publiques, par les lois, les témoins, les pièces à l'appui et les preuves alléguées.)

Ainsi que nous l'avons déjà dit, art. 1, le droit de juger implique une fonction publique. Par conséquent, les informations que le juge prend avant de prononcer un jugement doivent être fondées, non sur ce qu'il sait comme personne privée, mais sur ce qu'il apprend comme investi d'un pouvoir public. Or ceci, il le puise à une double source, l'une com-

---

unde in his quæ sunt notoria, non requiritur judicialis ordo, secundùm illud I *ad Timoth.*, V : « Quorumdam hominum peccata manifesta sunt, præcedentia ad judicium. » Si ergo judex per se cognoscat veritatem, non debet attendere ad ea quæ probantur, sed sententiam ferre secundùm veritatem quam novit.

4. Præterea, nomen *conscientiæ* importat applicationem scientiæ ad aliquid agibile, ut in I. habitum est (scilicet I. part., qu. 79, art. 13). Sed facere contra scientiam est peccatum. Ergo judex peccat, si sententiam ferat secundùm allegata, contra conscientiam veritatis quam habet.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit (super *Psalm.* « Beati immaculati, » Conc. XX, sect. 5, circa medium) : « Bonus judex nihil ex arbitrio suo facit, sed secundùm leges et jura pronuntiat. » Sed hoc est judicare secundùm ea quæ in judicio proponuntur et probantur. Ergo judex debet secundùm hujusmodi judicare, et non secundùm proprium arbitrium

(Conclusio. — Cùm judicium ad judices spectet non secundùm privatam, sed publicam potestatem, oportet eos judicare, non secundùm veritatem quam ipsi ut personæ privatæ noverunt, sed secundùm quod ipsis ut personis publicis per leges, per testes, per instrumenta et per allegata et probata res innotuit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), judicare pertinet ad judicem, secundùm quòd fungitur publicâ potestate. Et ideo informari debet in judicando non secundùm id quod ipse novit tanquam privata persona, sed secundùm id quod sibi innotescit tanquam personæ publicæ. Hoc autem innotescit sibi et in

mune, et l'autre particulière : la première consiste dans les lois publiques, divines ou humaines, à l'encontre desquelles aucune preuve n'est admissible la seconde se présente dans chaque affaire en particulier par les pièces a l'appui, les témoins et tout autre moyen légitime d'arriver à la connoissance de la vérité. Voilà ce qui doit le guider dans son jugement, et non ce qu'il a pu savoir comme personne privée. Ceci néanmoins peut lui servir pour discuter avec plus de rigueur les preuves alléguées et pour en faire ressortir le défaut. Mais s'il ne peut pas les repousser en droit, il est obligé, comme nous l'avons dit, de porter son jugement d'après ces preuves (1).

Je réponds aux arguments : 1° Si dans le texte cité il est dit qu'on doit interroger les juges ou leur soumettre une question, c'est pour nous faire comprendre qu'ils doivent porter un jugement conforme aux preuves alléguées devant eux.

2° A Dieu seul appartient le droit de juger par sa propre puissance. Et son jugement dès-lors procède de la vérité qu'il connoît par lui-même, et nullement par un autre. Cela s'applique également au Christ, puisqu'il est vrai Dieu en même temps qu'il est homme. Mais les autres juges ne le sont pas par leur propre puissance : il ne sauroit donc y avoir de parité.

3° L'Apôtre parle seulement du cas où le crime est manifeste, non-seulement pour le juge, mais encore pour tout le monde, de telle façon que le coupable n'ait aucun moyen de le nier, tant la chose est notoire, et qu'il soit d'abord accablé par l'évidence du fait. Mais si ce fait est seu-

(1) On peut voir ce que nous avons dit plus haut sur cette décision, déjà donnée par saint Thomas et à laquelle il a été ramené par l'ordre même des matières, puisqu'il avoit à traiter *ex professo* des injustices qui peuvent être commises par le juge dans l'exercice de ses fonctions. Nous portons en nous un tel instinct de justice et de vérité que nous avons beaucoup de peine à comprendre qu'on puisse et qu'on doive même, dans telle circonstance donnée, condamner un accusé dont on connoît l'innocence. Nous comprenons bien du moins que saint Bonaventure et plusieurs autres théologiens aient été d'un sentiment contraire. Mais les preuves fournies par notre saint auteur et celles qu'y ajoutent ses commentateurs et ses disciples,

---

communi et in particulari : in communi quidem per leges publicas, vel divinas vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet; in particulari autem negotio aliquo per instrumenta et testes, et alia hujusmodi legitima documenta, quæ debet sequi in judicando, magis quàm id quod ipse novit tanquam privata persona. Ex quo tamen ad hoc adjuvari potest, ut districtiùs discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quòd si eas non possit de jure repellere, debet, sicut dictum est, eas in judicando sequi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ideo præmittitur in illis verbis de quæstione judicibus facienda, ut intelligatur quòd judicare debent judices veritatem secundùm ea quæ fuerunt sibi proposita.

Ad secundum dicendum, quòd Deo competit judicare secundùm propriam potestatem. Et ideo in judicando informatur secundùm veritatem quam ipse cognoscit, non secundùm hoc quod ab aliis accipit. Et eadem ratio est de Christo, qui est verus Deus et homo. Alii autem judices non judicant secundùm propriam potestatem; et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd Apostolus loquitur in casu quando aliquid non solùm est manifestum judici, sed sibi et aliis, ita quòd reus nullo modo crimen inficiari potest, ut in notoriis, sed statim ex ipsa evidentia facti convin-

lement manifeste pour le juge, et non pour les autres, pour les autres, et non pour lui, il est nécessaire d'éclairer le jugement par la discussion.

4° Dans les choses qui ne regardent que lui, la conscience de l'homme doit se former d'après sa connoissance personnelle. Mais quand il exerce un pouvoir public, sa conscience doit se former par les moyens qui dépendent de la nature même de ses fonctions.

ARTICLE III.

Un juge peut-il condamner quelqu'un alors même qu'il ne se présente pas d'accusateur?

Il paroît que le juge peut condamner quelqu'un dans le cas même où il ne se présente pas d'accusateur. 1° La justice humaine émane de la justice divine. Or Dieu juge les pécheurs alors même que personne ne les accuse. L'homme peut donc aussi prononcer un jugement contre quelqu'un, sans même qu'il y ait d'accusateur.

2° Un accusateur est requis dans un jugement uniquement pour qu'il dénonce le crime au juge. Or le crime peut bien venir à la connoissance du juge par un autre moyen que par une accusation, une dénonciation, par exemple, le bruit public; le juge lui-même peut en avoir été témoin. Donc le juge n'a pas toujours besoin d'accusateur pour condamner quelqu'un.

3° Les faits que l'Ecriture nous raconte des saints doivent être regardés comme des modèles proposés à la vie humaine. Or Daniel fut en même

quand on les examine de sang froid, sont néanmoins décisives. Il faut nécessairement, dans l'intérêt de la société, que les formes extérieures de la justice soient religieusement observées, alors même que dans un cas particulier elles entraînent une aussi funeste conséquence. Seulement on peut dire, comme nous l'avons déjà insinué, que ce cas est purement métaphysique, ou à peu près.

---

citur; si autem sit manifestum judici et non aliis, vel aliis et non judici, tunc est necessaria judicis discussio.

Ad quartum dicendum, quòd homo in his quæ ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia. Sed in his quæ pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundùm ea quæ in publico judicio sciri possunt, etc.

ARTICULUS III.

Utrùm judex possit aliquem condemnare, etiamsi non sit aliquis accusator.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd judex possit aliquem judicare, etiamsi non sit aliquis accusator. Humana enim justitia derivatur à justitia divina. Sed Deus peccatores judicat, etiamsi nullus sit accusator. Ergo videtur quòd homo possit in judicio aliquem condemnare, etiamsi non adsit accusator.

2. Præterea, accusator requiritur in judicio ad hoc quòd deferat crimen ad judicem. Sed quandoque potest crimen ad judicem devenire alio modo quàm per accusationem, sicut per denuntiationem, vel per infamiam, vel etiam si ipse judex videat. Ergo judex potest aliquem condemnare absque accusatore.

3. Præterea, facta sanctorum in Scripturis narrantur quasi quædam exemplaria humanæ

(1) De his etiam *Opusc.*, XIX, cap. 5, in fine.

temps accusateur et juge dans l'affaire des vieillards, *Dan.*, XIII. Donc il n'est pas contraire à la justice qu'un homme investi du pouvoir de juger se porte aussi comme accusateur.

Mais saint Ambroise expliquant la sentence de l'Apôtre touchant la fornication, I *Cor.*, V, dit ainsi le contraire : « Il n'appartient pas au juge de condamner sans accusateur; car le Seigneur lui-même n'avoit pas repoussé Judas, quoiqu'il fût un voleur, parce que personne ne l'avoit accusé. »

(CONCLUSION. — Dans les causes criminelles un juge ne peut ni condamner ni juger quelqu'un, à moins qu'il n'y ait un accusateur, puisque le juge, comme interprète de la justice, ne peut prononcer qu'entre deux individus.)

Le juge est l'interprète de la justice; ce qui fait dire au Philosophe, *Ethic.*, V, 7 : « Les hommes vont au juge comme à la personnification même de la justice. » Or, comme nous l'avons dit plus haut, quest. LVIII, art. 2, l'homme ne pratique pas la justice vis-à-vis de lui-même, mais bien vis-à-vis d'un autre. Il faut donc qu'il y ait deux hommes entre lesquels le juge prononce; il faut qu'il y ait un accusateur et un accusé. Un juge ne peut donc condamner quelqu'un pour un crime, à moins qu'il n'y ait un accusateur, d'après ce principe, *Act.*, XXV, 16 : « Ce n'est pas la coutume chez les Romains qu'un homme soit condamné avant d'avoir été confronté avec ses accusateurs et d'avoir eu par là le moyen de se défendre et de se purger des crimes qu'on lui impute. »

Je réponds aux arguments : 1° Dans les jugements qu'il prononce, Dieu se sert de la conscience du coupable comme d'un véritable accusateur, selon cette parole, *Rom.*, II, 15 : « Leurs pensées s'accusant entre elles, ou même se défendant. » Son jugement peut encore porter sur ce que le

---

vitæ. Sed Daniel simul fuit accusator et judex contra iniquos senes, ut patet *Dan.*, XIII. Ergo non est contra justitiam si aliquis aliquem condemnet tanquam judex, et ipsemet sit accusator.

Sed contra est, quod I *ad Cor.*, V, Ambrosius exponens sententiam Apostoli de fornicatione, dicit quòd « judicis non est sine accusatore damnare; quia Dominus Judam, cùm fuisset fur, quia non est accusatus, minimè abjecit. »

(CONCLUSIO. — Non potest in criminibus judex quemquam judicare vel condemnare, nisi habeat accusatorem, cùm ut justitiæ interpres nonnisi inter duos justitiam administrare possit.)

Respondeo dicendum, quòd judex est interpres justitiæ. Unde, sicut Philosophus dicit in V *Ethic.*, « homines ad judicem confugiunt, sicut ad quamdam justitiam animatam. » Justitia autem, sicut suprà dictum est (qu. 58, art. 2), non est ad seipsum, sed ad alterum. Et ideo oportet quòd judex inter aliquos duos dijudicet; quod quidem fit cùm unus est actor et alius est reus. Et ideo in criminibus non potest aliquem judicio condemnare judex, nisi habeat accusatorem, secundùm illud *Act.*, XXV : « Non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem priusquam is qui accusatur, præsentes habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina quæ ei objiciuntur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus in suo judicio utitur conscientiâ peccantis, quasi accusatore, secundùm illud *Rom.*, II : « Inter se invicem cogitationum accusantium (1), aut etiam defendentium; » vel etiam evidentiâ facti,

(1) Vel *cogitationibus accusantibus*, ut jam suprà; est enim græcè genitivus pro ablativo, sicut et ibi notat S. Thomas.

fait est évident pour lui, d'après ce qui est dit, *Genes.*, IV, 10 : « La voix du sang de ton frère crie vers moi de la terre (1). »

2° Le bruit public tient quelquefois lieu d'accusateur. Aussi, sur cette parole que nous venons de citer, *la voix du sang de ton frère...*, la Glose dit-elle : « L'évidence du crime fait qu'on peut se passer d'accusateur. » La dénonciation qui rentre dans la correction fraternelle et dont nous avons parlé plus haut, quest. XXXIII, art. 7, n'a pas pour but le châtiment du pécheur, mais son amendement. En pareil cas, ce n'est pas contre lui, c'est pour lui qu'on agit : il ne faut donc pas là d'accusateur. Un châtiment est infligé à celui qui se révolte contre l'Eglise; et, comme le fait de cette révolte est quelque chose de patent, on n'a pas non plus besoin ici d'accusateur. De ce que le juge lui-même a été témoin d'un crime, il ne s'ensuit pas qu'il puisse sans autre formalité condamner le coupable ; il est toujours obligé de procéder à un jugement public, ce qui peut au besoin tenir lieu d'accusation.

3° Dieu dans ses jugements, avons-nous dit, procède de la connoissance qu'il a lui-même de la vérité; et il ne sauroit en être ainsi de l'homme. Celui-ci ne peut donc pas être en même temps, comme Dieu peut l'être, accusateur, témoin et juge. Quant à Daniel, s'il fut en même temps accusateur et juge, c'est comme exécuteur du jugement même de Dieu, puisqu'il agissoit par son inspiration, comme nous l'avons déjà remarqué.

(1) Sous une forme ou sous une autre, il faut toujours qu'il y ait un accusateur quand il y a un accusé. Tout jugement réclame un accusateur, mais un accusateur formel ou virtuel, comme s'expriment les théologiens ; car il y a des circonstances qui peuvent suppléer à une accusation formelle; ainsi, l'évidence du crime, comme le remarque saint Augustin, ou bien encore le bruit public. Cela suffit pour que le juge puisse procéder à une information juridique et prononcer un jugement sur les données qu'elle aura fournies. Cette nécessité d'un accusateur pour instruire une cause est même une garantie pour l'accusé, puisque le jugement doit être contradictoire, le droit de défense étant imprescriptible et naturel. Voici ce que dit à cet égard le pape saint Fabien, *Causa* IV, *quæst.* 4 : « Il y a quatre sortes de personnes dont la présence est nécessaire dans tout jugement, des juges choisis, des accusateurs ayant qualité pour cela, des défenseurs convenables, des témoins dignes de foi. »

---

quantum ad ipsum, secundùm illud *Genes.*, IV : « Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra. »

Ad secundum dicendum, quòd publica infamia habet locum accusatoris. Unde super illud *Genes.*, IV : « Vox sanguinis fratris tui, etc., » dicit Glossa : « Evidentia perpetrati sceleris accusatore non eget. » In denuntiatione verò, sicut suprà dictum est (qu. 33, art. 7), non intenditur punitio peccantis, sed emendatio. Et ideo nihil agitur contra eum cujus peccatum denuntiatur, sed pro eo : et ideo non est ibi necessarius accusator. Pœna autem infertur propter rebellionem ad Ecclesiam; quæ, quia est manifesta, tenet locum accusatoris. Ex eo autem quòd ipse judex videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundùm ordinem publici judicii, quod tenet locum accusatoris.

Ad tertium dicendum, quòd Deus in suo judicio procedit ex propria notitia veritatis, non autem homo, ut suprà dictum est (art. 7). Et ideo homo non potest simul esse accusator, et testis et judex, sicut Deus. Daniel autem accusator fuit simul et judex, quasi divini judicii executor, cujus instinctu movebatur, ut dictum est (art. 1, ad 1).

ARTICLE IV.

Le juge peut-il licitement remettre la peine?

Il paroît que le juge peut licitement remettre la peine. 1° Il est écrit, *Jacob.* II, 13 : « Un jugement sans miséricorde à celui qui ne fait pas miséricorde. » Or on ne punit pas quelqu'un de ce qu'il n'a pas fait une chose qu'il ne pouvoit licitement faire. Donc un juge peut licitement faire miséricorde, en remettant la peine au coupable.

2° Les jugements humains doivent s'efforcer d'imiter le jugement de Dieu. Mais Dieu se relâche de sa rigueur envers les pécheurs pénitents, puisque « il ne veut pas la mort du pécheur, » comme il est dit *Ezech.*, XVIII. Donc l'homme qui juge peut aussi remettre licitement la peine au coupable qui se repent.

3° Chacun a le droit de faire une chose qui est utile à quelqu'un, et qui n'est nuisible pour personne. Or tel est assurément l'acte par lequel on délivre un accusé de sa peine. Donc cela rentre dans les pouvoirs du juge.

Mais le contraire résulte de ce que Dieu prescrit à son peuple, à l'égard de tout individu qui voudroit l'entraîner au culte des dieux étrangers, *Deut.*, XIII, 8 : « Qu'une fausse compassion ne te porte pas à fermer les yeux sur ses démarches, à te laisser attendrir, à le cacher ; tu dois le tuer incontinent. » Il est également dit de l'homicide, *Deut.*, XIX, 12 : « Il mourra, et vous n'aurez pas pitié de lui (1). »

(1) On sait combien sont fréquents, dans l'histoire des Hébreux, les châtiments attirés à la nation entière par la coupable indulgence dont on usoit envers quelques prévaricateurs. On sait aussi combien cette idée est profondément empreinte dans plusieurs passages des Livres saints. Cette conduite de Dieu dans le gouvernement de son peuple et les sévères enseignements qu'il ne cesse de lui donner, se comprennent aisément dans un temps ou la justice devoit avoir d'autant plus de force, que la charité n'étoit pas encore descendue sur la terre. Mais l'esprit du christianisme rencontre de trop grands obstacles dans le cœur humain pour que les rigueurs de la justice ne soient pas encore nécessaires à l'existence même des sociétés. « Ce n'est pas en vain, dit saint Paul, que les rois portent le glaive. » Et saint Augustin dé-

---

ARTICULUS IV.

Utrùm judex licitè possit pœnam relaxare.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd judex licitè possit pœnam relaxare. Dicitur enim *Jac.*, II : « Judicium sine misericordia ei qui non facit misericordiam. » Sed nullus punitur propter hoc quòd non facit illud quod licitè facere non potest. Ergo quilibet judex potest licitè misericordiam facere, relaxando pœnam.

2. Præterea, judicium humanum debet imitari judicium divinum. Sed Deus pœnitentibus relaxat pœnam, quia « non vult mortem peccatoris, » ut dicitur *Ezech.*, XVIII. Ergo etiam homo judex potest pœnitenti licitè relaxare pœnam.

3. Præterea, unicuique licet facere quod alicui prodest et nulli nocet. Sed absolvere reum à pœna prodest ei et nulli nocet. Ergo judex licitè potest reum à pœna absolvere.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, XIII, de eo qui persuadet servire diis alienis : « Non parcat ei oculus tuus, ut miserearis et occultes eum, sed statim interficies eum ; » et de homicida dicitur *Deuter.*, XVII : « Morietur, nec misereberis ejus. »

(1) De his etiam III. part., qu. 46, art. 2, ad 3 ; ut et I, *Sent.*, dist. 43, qu. 2, art. 2, ad 3 ; et iterum IV, *Sent.*, dist. 46, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 2.

(CONCLUSION. — Un juge supérieur peut remettre la peine au coupable, pourvu que celui envers qui il s'est rendu coupable veuille y consentir.)

D'après ce que nous avons dit jusqu'ici, il y a, quant à l'objet présent, deux choses à considérer dans le juge : d'abord, c'est qu'il doit prononcer entre l'accusateur et l'accusé; puis, c'est qu'il ne porte pas un jugement en vertu de son autorité privée, mais bien comme investi d'une autorité publique. Nous voyons là deux raisons qui empêchent le juge de délivrer l'accusé de sa peine. L'une de ces raisons se prend du côté de l'accusateur, qui parfois est en droit d'exiger que l'accusé soit puni, à raison de l'injure qu'il en a reçue, et qu'un juge n'a pas alors la liberté de pardonner, le devoir du juge étant de rendre à chacun son droit. La seconde raison se prend du côté de la république, au nom de laquelle le juge exerce ses fonctions, et dont le bien exige que les malfaiteurs soient punis. Mais à cet égard il faut faire une différence entre les juges inférieurs et le chef même de la justice, qui est le prince, puisque celui-ci réunit dans sa personne la plénitude du pouvoir public (1). Un juge subalterne, en effet, n'a pas le droit d'absoudre un accusé de sa peine, contrairement aux lois posées par le chef. Aussi, sur cette parole du Sauveur, *Joan.*, XIX : « Vous n'auriez contre moi aucun pouvoir..., » saint Augustin dit : « Dieu n'avoit donné à Pilate qu'un pouvoir subordonné à celui de César, de telle sorte qu'il ne lui étoit pas entièrement permis d'absoudre un accusé de sa peine. » Le prince, au contraire, qui réunit en lui tous les pouvoirs sociaux, peut licitement remettre cette peine,

veloppe ainsi cette pensée, *epist.* LIV : « Ce n'est pas en vain qu'ont été institués le pouvoir des rois, les fonctions des juges et celles même des bourreaux, avec leurs divers instruments de supplice, la profession militaire avec ses armes terribles, tout l'ordre enfin qui émane de la souveraineté. Ces institutions ont toutes leur raison d'être, leur cause, leur but, leur utilité.»

(1) Pouvoir législatif et exécutif, judiciaire et civil, politique et militaire, tout se trouve réuni dans la personne du souverain, en dépit des théories modernes, tout émane de lui. Le prince est le juge suprême, avons-nous dit ailleurs, le gardien de la justice, comme dit saint Thomas.

(CONCLUSIO. — Potest superior judex pœnam reo relaxare, si passus injuriam remittere velit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex dictis patet, duo sunt, quantum ad propositum pertinet, circa judicem consideranda : quorum unum est, quòd ipse habet judicare inter accusatorem et reum; aliud autem est quòd ipse non fert judicii sententiam, quasi ex propria, sed quasi ex publica potestate. Duplici ergo ratione impeditur judex ne reum à pœna absolvere possit. Primò quidem ex parte accusatoris, ad cujus jus quandoque pertinet ut reus puniatur, putà propter aliquam injuriam in ipsum commissam, cujus relaxatio non est in arbitrio alicujus judicis; quia quilibet judex tenetur jus suum reddere unicuique. Alio modo impeditur, ex parte reipublicæ, cujus potestate fungitur, ad cujus bonum pertinet quòd malefactores puniantur. Sed tamen quantum ad hoc differt inter inferiores judices et supremum judicem, scilicet principem, cui est plenariè potestas publica commissa. Judex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum à pœna contra leges à superiore sibi impositas. Unde, super illud *Joan.*, XIX : « Non haberes adversùm me potestatem ullam, » dicit Augustinus : « Talem Deus dederat Pilato potestatem, ut esset sub Cæsaris potestate, ne ei omnino liberum esset accusatum absolvere. » Sed princeps qui habet plenariam potestatem in republica, si ille qui passus est injuriam, velit eam remit-

pourvu que celui qui a souffert l'injure veuille y consentir, et qu'il n'en résulte aucun préjudice pour la société.

Je réponds aux arguments : 1° La miséricorde du juge ne peut s'exercer que dans les choses laissées à sa libre disposition ; en cela, sans doute, il est d'un homme bon d'amoindrir les peines infligées, comme le remarque le Philosophe, *Ethic.*, V, 14. Mais dans les choses déterminées par la loi divine ou humaine, il ne lui appartient pas de se montrer miséricordieux.

2° Dieu possède le pouvoir suprême de juger, et les fautes même commises contre le prochain reviennent à lui. Il peut donc à son gré remettre la peine, et cela d'autant plus que si le péché mérite d'être puni, c'est surtout parce qu'il s'attaque à Dieu. Dieu cependant ne remet la peine que dans la mesure fixée par sa bonté, source suprême de toutes les lois.

3° Si un juge avoit la coutume de remettre la peine, il porteroit d'abord préjudice à la société, dont l'intérêt exige que les malfaiteurs soient punis, afin que les désordres soient retranchés ; d'où vient qu'il est dit, *Deut.*, XIII, à la suite du texte cité plus haut : « Afin que tout Israël apprenant cela soit saisi de crainte, et qu'il ne soit plus tenté de rien faire de semblable. » En agissant ainsi, le juge nuiroit encore à la personne qui a été injuriée et qui trouve une sorte de compensation à son honneur dans le châtiment prononcé contre le coupable.

---

tere, poterit reum licitè absolvere, si hoc publicæ utilitati viderit non esse nocivum.

Ad primum ergo dicendum, quòd misericordia judicis habet locum in his quæ arbitrio judicis relinquuntur ; in quibus boni viri est, ut sit diminutivus pœnarum, sicut Philosophus dicit in V *Ethic.* In his autem quæ sunt determinata secundùm legem divinam vel humanam, non est suum misericordiam facere.

Ad secundum dicendum, quòd Deus habet supremam potestatem judicandi, et ad ipsum pertinet quidquid contra aliquem peccatur. Et ideo liberum ei est pœnam remittere, præcipuè cùm peccato ex hoc pœna maximè debeatur, quòd est contra ipsum. Non tamen remittit pœnam, nisi secundùm quòd decet suam bonitatem, quæ est omnium legum radix.

Ad tertium dicendum, quòd judex, si ordinariè pœnam remitteret, nocumentum inferret et communitati, cui expedit ut maleficia puniantur, ad hoc quòd peccata vitentur : unde *Deut.*, XIII, post pœnam seductoris subditur : « Ut omnis Israel audiens timeat, et nequaquam ultra faciat quippiam hujus rei simile. » Noceret etiam personæ cui est illata injuria, quæ recompensationem accipit per quamdam restitutionem honoris, in pœna injuriantis.

QUESTION LXVIII.

De la justice dans l'accusation.

Nous avons à traiter ici de ce qui regarde une juste accusation.

Sur cela quatre questions à résoudre : 1° Un homme est-il tenu d'accuser? 2° Est-on tenu d'accuser par écrit? 3° Comment une accusation peut-elle être vicieuse? 4° Comment doit-on punir les faux accusateurs?

ARTICLE I.

Un homme est-il obligé d'accuser?

Il paroît que nul n'est tenu à porter une accusation. 1° On n'est jamais dispensé, à cause d'un péché, de remplir un précepte divin, puisque on retireroit ainsi un avantage de son péché. Mais plusieurs sont, précisément parce qu'ils ont péché, inhabiles à se porter pour accusateurs, comme les excommuniés, les infâmes, et ceux qui sont eux-mêmes accusés de crimes encore plus grands, avant d'avoir prouvé leur innocence. Donc la loi de Dieu n'oblige pas l'homme à se porter pour accusateur.

2° Toute dette est subordonnée à la charité, qui est la fin du précepte; ce qui fait dire à l'Apôtre, *Rom.*, XIII, 8 : « Ne devez rien à personne, si ce n'est l'amour qu'il faut avoir les uns pour les autres. » Or cette dette de charité, nous l'avons envers tous, grands et petits, sujets et maîtres. Par conséquent, comme les subordonnés ne doivent pas accuser leurs supérieurs, ni les petits s'élever contre les grands, suivant un principe fréquemment établi dans le droit, il paroît qu'on n'est tenu d'accuser personne.

QUÆSTIO LXVIII.

De pertinentibus ad justam accusationem, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de his quæ pertinent ad justam accusationem.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm homo accusare teneatur. 2° Utrùm accusatio sit facienda in scriptis. 3° Quomodo accusatio sit vitiosa. 4° Qualiter malè accusantes sint puniendi.

ARTICULUS I.

Utrùm homo teneatur ad accusandum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd homo non teneatur ad accusandum. Nullus enim excusatur ab impletione divini præcepti propter peccatum, quia jam ex suo peccato commodum reportaret. Sed aliqui propter peccatum reddunatur inhabiles ad accusandum, sicut excommunicati, infames, et illi qui sunt de majoribus criminibus accusati, priusquam innoxii demonstrentur. Ergo homo non tenetur ex præcepto divino ad accusandum.

2. Præterea, omne debitum ex charitate dependet, quæ est finis præcepti; unde dicitur *Rom.*, XIII : « Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis. » Sed illud quod est charitatis homo debet omnibus, majoribus et minoribus, subditis et prælatis. Cùm ergo subditi non debeant prælatos accusare, nec minores suos majores, ut per plura capitula probatur (Causâ II, qu. 7), videtur quòd nullus ex debito teneatur accusare.

3° Nul ne peut être dans l'obligation d'agir contre la fidélité qu'il doit à un ami, par la raison que nous ne devons pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît. Or une accusation peut quelquefois être opposée à la fidélité que nous devons à un ami; car il est dit, *Prov.*, XI, 13 : « Celui qui marche par des voies frauduleuses révèle les secrets; mais celui qui est fidèle cache ce que son ami lui a confié. » Donc on n'est pas tenu d'accuser.

Mais il est dit, au contraire, *Levit.*, V, 1 : « Si quelqu'un pèche parce qu'il aura entendu la voix d'un blasphémateur, et que pouvant rendre témoignage d'un crime, soit parce qu'il l'a vu, soit parce qu'il en a été instruit, ne le dénonce pas, celui-là portera le poids de son iniquité. »

(Conclusion. — Celui qui connoît l'existence d'un crime de nature à porter préjudice à la société, est tenu de se porter pour accusateur, s'il peut le prouver; mais s'il ne le peut pas, cette obligation n'existe pas pour lui.)

Il y a cette différence, avons-nous dit plus haut, entre la dénonciation et l'accusation, que l'une a pour but l'amendement du prochain, et l'autre la punition du crime. Or les châtiments qui s'exercent dans cette vie, on ne doit pas se les proposer pour eux-mêmes, puisque ce n'est pas ici le temps où chaque chose doit être remise définitivement à sa place; ces châtiments ne peuvent être recherchés que comme un remède et à cause du bien qui en résulte, soit par la correction du pécheur lui-même, soit parce que la société trouve son repos et sa sécurité dans la punition des coupables. Le premier de ces résultats est celui qu'on se propose dans la dénonciation, comme nous l'avons déjà dit; et le second est celui qu'on doit proprement envisager dans l'accusation. Si donc le crime est tel qu'il tourne au détriment de la société, on est tenu de l'accuser, pourvu néan-

---

3. Præterea, nullus tenetur contra fidelitatem agere, quam debet amico, quia non debet alteri facere quod sibi non vult fieri. Sed accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem quam quis debet amico; dicitur enim *Proverb.*, XI : « Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est (1), celat amici commissum. » Ergo homo non tenetur ad accusandum.

Sed contra est, quod dicitur *Levit.*, V : « Si peccaverit anima, et audiverit vocem jurantis, testisque fuerit quod aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam. »

(Conclusio. — Si quod crimen quis sciverit quod vergat in damnum reipublicæ, si possit probare, tenetur ad accusationem; si verò crimen fuerit quod probare non possit, minimè tenetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (2), hæc est differentia inter denuntiationem et accusationem, quòd in denuntiatione attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis. Pœnæ autem præsentis vitæ non per se expetuntur, quia non est hic ultimum retributionis tempus, sed in quantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem personæ peccantis, vel ad bonum reipublicæ, cujus quies procuratur per punitionem peccantium. Quorum primum intenditur in denuntiatione, ut dictum est; secundum autem propriè pertinet ad accusationem. Et ideo, si crimen fuerit tale quòd vergat in detri-

(1) Vel sicut nunc in textu emendato habetur, *qui fidelis est animi*, vers. 13; sive apud 70, *qui fidelis est spiritu* (πιστὸ πνοῇ), *celat res, etc.*

(2) Tum quæst. præced. 67, art. 3, ad 2; tum qu. 33, art. 7, non sicut priùs indicabatur qu. 23, art. 6 et 7.

moins qu'on puisse le prouver d'une manière suffisante, ce qui rentre dans le devoir de l'accusateur; c'est la conduite qu'il faut tenir quand un péché porte un préjudice corporel ou spirituel à la société (1). Mais si le péché n'est pas de nature à porter un semblable préjudice, ou bien encore si l'on ne peut pas en donner une preuve suffisante, on n'est pas tenu à intenter une accusation, par la raison que nul n'est tenu à une chose qu'il ne sauroit accomplir d'une manière convenable.

Je réponds aux arguments : 1° Pourquoi le péché ne rendroit-il pas un homme incapable de faire une chose d'ailleurs obligatoire? Ne nous empêche-t-il pas de mériter la vie éternelle ou de participer aux sacrements de l'Eglise? Il n'en résulte néanmoins aucun avantage pour nous; manquer, au contraire, à de telles obligations, c'est déjà une grande peine, puisque les actes vertueux sont en quelque sorte autant de perfections pour l'homme.

2° Il est défendu aux subordonnés d'accuser leurs supérieurs, s'ils ne le font pas par un sentiment de charité, et s'ils n'obéissent en cela qu'à leur propre malice, qui les porte à diffamer et à reprendre les hommes constitués en dignité. Cela est également défendu à des inférieurs coupables eux-mêmes, comme on le voit dans le droit canonique II, quæst. VII, cap. *Clericus;* mais s'ils ne sont pas rendus inhabiles, ils peuvent en réalité intenter une accusation contre leurs supérieurs, comme remplissant un devoir de charité publique.

3° Révéler les secrets de quelqu'un avec l'intention de lui nuire, c'est assurément agir contre la fidélité; mais non quand cette révélation se fait

(1) L'obligation d'accuser en justice, telle que l'entend ici notre saint auteur, repose donc principalement sur le zèle que doit avoir pour le bien de la société chacun des mem bres qui la composent. Mais, à mesure que l'organisation sociale s'est perfectionnée sous l'influence des idées chrétiennes, dans l'administration de la justice en particulier, le devoir de traduire les crimes devant les tribunaux est devenu peu à peu une fonction publique, et par là même incombe moins aux simples particuliers. Un parent ou un ami de la victime se portoit autrefois pour accusateur dans les causes capitales, et assumoit sur lui les chances et la responsabilité de l'accusation, comme on le voit dans la législation mosaïque, législation dont on

---

mentum reipublicæ, tenetur homo ad accusationem, dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris : putà cùm peccatum alicujus vergit in multitudinis corruptelam corporalem seu spiritualem. Si autem non fuerit tale peccatum quòd in multitudinem redundet, vel etiam si sufficientem probationem adhibere non possit, non tenetur ad intentandam accusationem, quia ad hoc nullus tenetur, quod non potest debito modo perficere.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea quæ homines facere tenentur, sicut ad merendum vitam æternam, et ad assumendum ecclesiastica sacramenta. Nec tamen ex hoc homo reportat commodum; quin imò deficere ab eis quæ tenetur facere, est gravissima pœna, quia virtuosi actus sunt quædam hominis perfectiones.

Ad secundum dicendum, quòd subditi prælatos suos accusare prohibentur, qui non affectione charitatis, sed sua pravitate vitam eorum diffamare et reprehendere quærunt. Vel etiam si subditi accusare volentes fuerint criminosi, ut habetur II, qu. 7; alioquin si fuerint aliàs idonei ad accusandum, licet subditis ex charitate suos prælatos accusare.

Ad tertium dicendum, quòd revelare secreta in malum personæ est contra fidelitatem, non

en vue du bien commun, qui doit toujours être préféré au bien particulier. Aussi ne faut-il jamais recevoir un secret contraire au bien commun. Et encore peut-on dire que ce qui est susceptible d'être prouvé par témoins n'est pas un véritable secret.

ARTICLE II.

Est-il nécessaire d'accuser par écrit?

Il paroît qu'il ne faut pas que l'accusation soit écrite. 1° L'écriture est un moyen inventé pour venir au secours de notre mémoire touchant les choses passées. Or l'accusation a pour objet un fait présent. Donc elle ne doit pas être faite par écrit.

2° Il est dit dans le droit, *Decret.* II, quæst. VIII, cap. *Per scripta :* « Aucun absent ne peut accuser ni non plus être accusé. » Or l'écriture est utile surtout pour servir de communication entre les absents, comme le remarque saint Augustin, *De Trin.*, X, 1. Donc il n'est pas nécessaire que l'accusation soit écrite, si l'on fait surtout attention à ce qu'ajoute le canon déjà cité : « Nul n'est reçu à faire une accusation par écrit. »

3° La dénonciation a pour but de manifester un crime, tout comme l'accusation. Or la dénonciation n'exige aucune écriture. L'accusation ne doit donc pas en exiger non plus.

Mais le même canon prescrit ainsi le contraire : « La présence d'un accusateur ne doit jamais être admise sans un écrit (1). »

retrouve des traces chez la plupart des peuples de l'antiquité. Aujourd'hui le devoir de dénoncer un crime subsiste encore en certains cas; mais ce devoir peut désormais être rempli avec plus de sécurité, et, par conséquent, avec plus d'exactitude et d'indépendance.

(1) C'est cet article du Droit qu'il s'agit d'expliquer et de légitimer dans cette thèse. On aura dû remarquer d'ailleurs que la série de questions où l'auteur est maintenant entré, tient au moins autant au droit ecclésiastique ou civil, qu'à la théologie proprement dite. Ce sont là

---

autem si revelentur propter bonum commune, quod semper præferendum est bono privato. Et ideo contra bonum commune nullum secretum licet recipere. Nec tamen omnino est secretum quod per sufficientes testes potest probari.

ARTICULUS II.

Utrùm sit necessarium accusationem in scriptis fieri.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit necessarium accusationem in scriptis fieri. Scriptura enim adinventa est ad subveniendum humanæ memoriæ circa præterita. Sed accusatio in præsenti agitur. Ergo accusatio scripturâ non indiget.

2. Præterea, II, qu. 8, dicitur : « Nullus absens accusare potest, nec ab aliquo accusari. » Sed scriptura ad hoc videtur esse utilis, ut absentibus aliquid significetur, ut patet per Augustinum, X *De Trin.* (cap. 1). Ergo in accusatione non est necessaria scriptura, præsertim cùm Canon dicat, quòd « per scripta nullius accusatio suscipiatur. »

3. Præterea, sicut crimen alicujus manifestatur per accusationem, ita per denuntiationem. Sed in denuntiatione non est scriptura necessaria. Ergo videtur quòd neque etiam in accusatione.

Sed contra est, quod dicitur II, qu. 8 : « Accusatorum personæ sine scripto nunquam recipiantur. »

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1, ad 4; ut et dist. 35, art. 3, ad 6; et *Quodlib.*, XI, art. 13, in corp.

(CONCLUSION. — Ce n'est pas seulement l'accusation qui doit être faite par écrit, mais encore tout acte qui a lieu dans un jugement public.)

Quand dans une cause criminelle on procède par accusation, l'accusateur se porte pour partie : de telle sorte que le juge se place entre l'accusateur et l'accusé pour arriver à la connoissance de la justice; et il faut en cela, autant qu'il est possible, n'admettre que ce qui est certain. Or comme ce qui n'est attesté qu'en paroles échappe facilement à la mémoire, le juge ne pourroit pas savoir d'une manière certaine ce qui a été dit et la manière dont on l'a dit, quand vient le moment de prononcer la sentence, à moins que tout cela n'ait été rédigé par écrit. On a donc eu raison d'établir que l'accusation et les autres actes qui interviennent dans un jugement soient consignés par écrit.

Je réponds aux arguments : 1° Il est difficile de retenir toutes les paroles, à raison de leur nombre et de leur diversité; et la preuve c'est que sont ceux qui les ont entendues, si on leur en demandoit compte, ne les rapporteroient plus de la même manière, après un court espace de temps. Et comme une légère différence dans les paroles peut en modifier le sens, il a fallu, pour rendre le jugement plus sûr, alors même que la sentence doit être prononcée bientôt après l'information, que l'accusation fût rédigée par écrit.

2° L'écriture est nécessaire, non-seulement pour servir de moyen de communication entre personnes absentes, mais encore à cause du temps qui peut s'écouler, comme nous venons de le dire. Lors donc qu'il est dit dans le canon cité plus haut : « Une accusation ne doit jamais être reçue par écrit, » il faut entendre par là qu'on ne doit pas recevoir par écrit

deux branches de la science religieuse, qu'on peut bien étudier séparément, mais qui ont des affinités trop profondes et des points de contact trop nombreux, pour qu'on puisse réellement les séparer.

(CONCLUSIO. — Non modò accusatio, sed et quæcumque in publicis aguntur judiciis, in scriptis fieri debent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1, et qu. 67, art. 3), quando in criminibus per modum accusationis agitur, accusator constituitur pars, ita quòd judex inter accusatorem et eum qui accusatur, medius constituitur ad examen justitiæ; in quo oportet, quantum possibile est, secundùm certitudinem procedere. Quia verò ea quæ verbo tenus dicuntur, facilè labuntur à memoria, non posset judici esse certum quid et qualiter dictum sit, cùm debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum. Et ideo rationabiliter institutum est, ut accusatio, sicut et alia quæ in judicio aguntur, redigatur in scriptis.

Ad primum ergo dicendum, quòd difficile est singula verba (propter eorum multitudinem et varietatem) retinere; cujus signum est, quòd multi eadem verba audientes, si interrogarentur, non referrent ea similiter, post modicum tempus. Et cùm modica verborum differentia sensum variet, ideo, etiamsi post modicum tempus debeat judicis sententia promulgari, expedit ad certitudinem judicii, ut accusatio redigatur in scriptis.

Ad secundum dicendum, quòd scriptura non solùm necessaria est propter absentiam personæ quæ significat vel cui est aliquid significandum, sed etiam propter dilationem temporis, ut dictum est; et ideo, cùm dicit Canon : « Per scripta nullius accusatio suscipiatur, » intelligendum est de absente qui per scripta accusa-

l'accusation faite par un absent; mais cela ne fait pas que la présence de l'accusateur dispense d'écrire l'accusation.

3° Celui qui fait une dénonciation, dans l'ordre de la correction fraternelle, ne s'oblige pas à prouver ce qu'il avance; aussi n'est-il passible d'aucune peine quand il ne le peut pas. Voilà pourquoi la dénonciation peut avoir lieu sans écrit; il suffit qu'elle soit faite de vive voix à l'Eglise, qui procède ensuite officiellement à la correction du coupable.

ARTICLE III.

L'accusation devient-elle injuste par calomnie, prévarication ou tergiversation (1)?

Il paroît qu'aucun des défauts indiqués ne rend une accusation injuste. 1° Il est dit, *Decret.* II, quæst. III : « Calomnier, c'est accuser quelqu'un d'un faux crime. » Mais il arrive parfois qu'on dirige contre quelqu'un une semblable accusation par ignorance du fait, ignorance qui excuse du péché. Donc une accusation n'est pas toujours injuste par là même qu'elle est calomnieuse.

2° Il est dit au même endroit : « Prévariquer, c'est cacher des crimes véritables. » Or cela n'est pas défendu; car un homme n'est pas tenu de révéler tous les crimes, comme il a été dit, art. 1, et antérieurement, quest. XXXIII, art. 7. Donc une accusation n'est pas rendue injuste par prévarication.

3° Il est encore dit au même endroit : « Tergiverser, c'est se désister entièrement d'une accusation. » Mais cela peut également avoir lieu sans injustice, puisqu'on ajoute : « Si quelqu'un se repent d'avoir élevé en

(1) Trois mots assurément usités dans notre langue, mais employés ici, surtout les deux derniers, dans un sens tout-à-fait spécial ou même insolite. Il seroit néanmoins inutile d'en donner l'explication dans une note, puisque les trois objections que l'auteur va se proposer, en renferment la définition, et dans le même ordre. Cette définition a même d'autant plus de poids en pareille matière, qu'elle est invariablement puisée dans le droit; elle forme la ma-

---

tionem mittat; non tamen excluditur quin, cùm præsens fuerit, necessaria sit scriptura.

Ad tertium dicendum, quod denuntiator non obligat se ad probandum; unde nec punitur, si probare nequiverit. Et propter hoc in denuntiatione non est necessaria scriptura, sed sufficit si aliquis verbo denuntiet Ecclesiæ, quæ ex officio suo procedet ad fratris emendationem.

ARTICULUS III.

Utrùm accusatio reddatur injusta propter calumnium, prævaricationem et tergiversationem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd accusatio non reddatur injusta propter calumniam, prævaricationem et tergiversationem. Quia, sicut dicitur II, qu. 3, « calumniari est falsa crimina intendere. » Sed quandoque aliquis alteri falsum crimen objicit ex ignorantia facti, quæ excusat. Ergo videtur quòd non semper reddatur injusta accusatio, si sit calumniosa.

2. Præterea, ibidem dicitur, quòd « prævaricari est vera crimina abscondere. » Sed hoc non videtur esse illicitum; quia homo non tenetur ad omnia crimina detegenda, ut suprà dictum est (art. 1, et qu. 33, art. 7). Ergo videtur quòd accusatio non reddatur injusta ex prævaricatione.

3. Præterea, sicut ibidem dicitur, « tergiversari est in universum ab accusatione desistere. » Sed hoc absque injustitia fieri potest; dicitur enim ibidem : « Si quem pœnituerit, criminali-

justice une accusation et d'avoir pris une inscription touchant un fait qu'il ne sauroit prouver, qu'il se mette d'accord avec l'accusé, et qu'ils s'absolvent réciproquement. » Donc une accusation n'est pas rendue injuste par tergiversation.

Mais la même loi dit, au contraire : « L'injustice d'un téméraire accusateur se produit de trois manières : ou il calomnie, ou il prévarique, ou il tergiverse. »

(CONCLUSION. — Toute accusation devient injuste, ou bien par calomnie, quand elle élève de faux griefs; ou par prévarication, quand elle fraude quelque chose de la vérité; ou par tergiversation, quand elle vient à se désister entièrement.)

Une accusation, comme nous l'avons dit art. 1, doit avoir pour but le bien commun, puisque c'est à cela que tend la connoissance du crime. Or nul ne doit nuire injustement à son prochain sous le prétexte de procurer le bien commun. Il peut donc arriver de deux manières qu'il y ait péché dans une accusation : cela arrive, d'abord, parce qu'on agit d'une manière injuste envers l'accusé, en lui attribuant de faux crimes, c'est-à-dire en le calomniant; cela arrive, en second lieu, par un préjudice que l'on cause à la société, dont le bien est l'objet principal de toute accusation, et cela parce qu'on met sciemment obstacle à la punition du crime. Ceci encore peut arriver de deux manières : premièrement, en fraudant sur l'accusation du crime ou la révélation de la vérité, ce qui a lieu par prévarication, puisqu'alors on déserte sa propre cause pour épouser en quelque sorte la cause opposée; deuxièmement, en se désistant entièrement de l'accusation, ce qui s'appelle tergiverser, par la raison que celui qui abandonne une œuvre commencée, lui tourne pour ainsi dire le dos (*tergum vertere*).

leure de chacun des trois arguments. L'utilité de la forme adoptée par saint Thomas et l'artifice de sa méthode se dévoilent parfois d'une manière plus évidente, comme pour nous exciter à

---

ter accusationem et inscriptionem fecisse de eo quod probare non potuerit, si cum accusato innocente convenerit, invicem se absolvant. » Ergo accusatio non redditur injusta per tergiversationem.

Sed contra est, quod ibidem dicitur : « Accusatorum temeritas tribus modis detegitur : aut enim calumniantur, aut prævaricantur, aut tergiversantur. »

(CONCLUSIO. — Injusta omnis redditur accusatio, vel per calumniam, falsa crimina imponendo; vel per prævaricationem, fraudem scilicet in accusatione adhibendo; vel per tergiversationem, omnino videlicet ab accusatione desistendo.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet nocere alicui injustè, ut bonum commune promoveat. Et ideo in accusatione duplici ratione contingit esse peccatum : uno modo, ex eo quòd aliquis injustè agit contra eum qui accusatur, crimina falsa ei imponendo, quod est calumniari; alio modo, ex parte reipublicæ, cujus bonum principaliter attenditur in accusatione, dum aliquis impedit malitiosè punitionem peccati. Quod iterum dupliciter contingit : uno modo, fraudem in accusatione adhibendo, et hoc pertinet ad prævaricationem, nam *prævaricator* dicitur quasi *varicator*, qui adversam partem adjuvat, proditâ causâ suâ; alio modo, totaliter ab accusatione desistendo, quod est tergiversari; in hoc enim quòd desistit ab hoc quod cœperat, quasi *tergum vertere* videtur.

Je réponds aux arguments : 1° Un homme ne doit pas entreprendre une accusation s'il n'est entièrement sûr de la chose, et l'on n'admet pas ici l'ignorance du fait. On ne peut pas néanmoins traiter de calomniateur quiconque attribue à son prochain un faux crime; celui-là seul mérite ce nom qui le fait avec précipitation et par malice. Il arrive parfois, en effet, qu'on se jette dans une accusation par légèreté d'esprit, parce qu'on aura trop facilement cru à une chose qu'on a ouï dire, et c'est là de la témérité. Parfois il arrive aussi qu'il n'y a rien de coupable dans l'erreur on l'on est tombé. C'est à la prudence du juge à discerner toutes ces choses, afin de ne pas condamner comme calomniateur celui qui est tombé dans une fausse accusation, ou simplement par légèreté d'esprit ou même sans qu'il y ait de sa faute (1).

2° Quiconque tient cachés des crimes réels n'est pas pour cela coupable de prévarication; celui-là seul en est coupable qui cache frauduleusement une partie de l'accusation dont il s'est chargé, entrant ainsi en connivence avec l'accusé, soit en dissimulant la force de ses propres preuves, soit en admettant des excuses sans valeur.

3° Tergiverser, avons-nous dit, c'est se désister entièrement de son accusation en abandonnant son intention première, non d'une manière quelconque, mais à dessein et par calcul. Il peut arriver néanmoins que l'on se désiste à dessein d'une accusation sans qu'il y ait péché, et cela de deux manières : dans le cours même de l'accusation, d'abord, si l'on vient à reconnoître que l'on accusoit à faux; et c'est le cas pour l'accusateur et l'accusé de s'absoudre réciproquement; puis, quand le prince, à qui reviennent le droit et le devoir de veiller au bien commun, objet ultérieur de toute accusation, cou[illegible] court au procès.

l'étudier avec plus d'attention et à la mieux apprécier, quand la marche en est moins plausible, relativement à nos idées, et le but moins apparent.

(1) On lit absolument la même recommandation dans la section du droit où l'auteur a puisé les divers principes qu'il explique et développe dans cette thèse. Quant au fond, la pensée est

---

Ad primum ergo dicendum, quòd homo non debet ad accusationem procedere nisi de re omnino sibi certa, in qua ignorantia facti locum non habeat. Nec tamen qui falsum crimen alicui imponit, calumniatur, sed solùm qui ex malitia in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi levitate ad accusationem procedere, quia scilicet aliquis nimis faciliter credit quod audivit; et hoc temeritatis est. Aliquando autem ex justo errore movetur aliquis ad accusandum. Quæ omnia secundùm prudentiam judicis debent discerni, ut non pronuntiet eum calumniatum fuisse, qui vel ex levitate animi, vel ex justo errore, in falsam accusationem prorupit.

Ad secundum dicendum, quòd non quicumque abscondit vera crimina, prævaricatur, sed solùm qui fraudulenter abscondit ea de quibus accusationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, et falsas excusationes admittendo.

Ad tertium dicendum, quòd tergiversari est ab accusatione desistere omnino, animum accusandi deponendo, non qualitercumque, sed ordinatè. Contingit autem aliquem ab accusatione desistere ordinatè absque vitio dupliciter: uno modo, in ipso accusationis processu, si cognoverit esse falsum id de quo accusavit, et sic pari consensu sese absolvunt accusator et reus; alio modo, si princeps ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem absolverit.

ARTICLE IV.

L'accusateur hors d'état de prouver ce qu'il avance, est-il passible de la peine du talion?

Il paroît que l'accusateur hors d'état de prouver ce qu'il avance n'est pas passible de la peine du talion. 1° Il arrive quelquefois, a-t-il été dit, que l'erreur commise dans une accusation ne soit pas coupable; et dans ce cas le droit veut que le juge renvoie l'accusateur sans le punir. Donc l'accusateur qui ne peut pas prouver ce qu'il avance n'est pas sujet à la peine du talion.

2° Si la peine du talion doit être prononcée contre celui qui accuse injustement, ce ne peut être que pour l'injure dont il se sera rendu coupable. Or ce n'est pas pour l'injure commise envers la personne de l'accusé, puisqu'alors le prince lui-même ne pourroit pas lui remettre cette peine; ce n'est pas non plus pour l'injure commise envers la république, puisque, sous ce rapport, l'accusé ne pourroit pas l'absoudre. Donc la peine du talion ne doit pas être infligée à l'accusateur qui ne peut prouver ce qu'il avance.

3° Au même péché ne doivent pas être infligées deux peines, d'après cette parole, *Nahum*, I: « Dieu ne jugera pas deux fois pour le même fait. » Mais celui qui ne peut prouver son accusation encourt déjà la peine d'infamie (1), peine dont le pape lui-même ne peut le relever, selon cette sentence du pape Gélase : « Nous pouvons bien sauver les ames par la pénitence, mais nous ne pouvons pas les relever de leur infamie. » Donc l'accusateur n'encourt pas en outre la peine du talion.

identique; l'expression même est à peine modifiée. La sagesse du conseil se corrobore ici de la force du raisonnement.

(1) L'infamie dont il est ici question et dont il s'agira de nouveau quand on déterminera

---

ARTICULUS IV.

Utrùm accusator qui in probatione defecerit, teneatur ad pœnam talionis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd accusator qui in probatione defecerit, non teneatur ad pœnam talionis. Contingit enim quandoque aliquem ex justo errore ad accusationem procedere; in quo casu judex accusatorem absolvit, ut dicitur II, qu. Non ergo accusator qui in probatione defecerit, tenetur ad pœnam talionis.

2. Præterea, si pœna talionis ei qui injustè accusat, sit injungenda, hoc erit propter injuriam in aliquem commissam. Sed non propter injuriam commissam in personam accusati, quia sic princeps non posset hanc pœnam remittere; nec etiam propter injuriam illatam in rempublicam, quia sic accusatus non posset eum absolvere. Ergo pœna talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.

3. Præterea, eidem peccato non debetur duplex pœna, secundùm illud *Nahum*, I: « Non judicabit Deus bis in idipsum. » Sed ille qui in probatione deficit, incurrit pœnam infamiæ, quam etiam Papa non videtur posse remittere, secundùm illud Gelasii Papæ : « Quanquam animas per pœnitentiam salvare possimus, infamiam tamen abolere non possumus. » Non ergo tenetur ad pœnam talionis.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 41, art. 5, quæstiunc. 2, ad 1; et *Quodlib.*, XI, art. 13, in corp.

Mais le pape Adrien décide ainsi le contraire, *Causa* II : « Celui qui n'aura pas prouvé l'accusation qu'il intente, subira la peine qui aurait frappé l'accusé. »

(Conclusion. — L'équité veut que l'accusateur qui n'aura pu prouver son accusation, et qui aura mis quelqu'un en danger de subir un grave châtiment, le subisse lui-même, c'est-à-dire qu'il souffre la peine du talion.)

D'après ce que nous avons dit plus haut, art. 1 et 2, l'accusateur dans une cause criminelle se porte comme partie poursuivant le châtiment de l'accusé. Et c'est au juge à établir entre ces deux personnes l'égalité de la justice. Or cette égalité veut qu'un homme éprouve le mal qu'il a voulu faire injustement à un autre, selon cette parole déjà citée : « Œil pour œil, dent pour dent. » Il est donc juste que lorsqu'on a mis quelqu'un en danger de subir un grave châtiment par suite d'une accusation injuste, on demeure passible de ce même châtiment (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'injustice n'exige pas toujours, comme il est dit, *Ethic.*, V, 9, qu'il y ait réciprocité d'action ; car il faut établir une grande différence entre le tort volontaire et le tort involontaire qu'on a fait à son prochain : le premier mérite un châtiment, le second appelle l'indulgence. Ainsi donc, quand le juge reconnoît qu'on a faussement accusé quelqu'un, non dans l'intention de lui nuire, mais par une ignorance excusable, sans intention de nuire, il n'impose pas la peine du talion ; et c'est ce que le droit canonique cité plus haut lui prescrit.

2° Celui qui accuse avec une intention mauvaise, pèche à la fois contre

les causes d'incapacité pour les témoins, est l'infamie de droit. Toute théologie élémentaire, dans le traité des Censures, explique suffisamment en quoi consiste cette infamie.

(1) Châtiment qui se trouve néanmoins aboli dans les législations modernes et que l'usage avoit d'ailleurs peu à peu abrogé, pour la raison que nous avons indiquée dans une note antérieure. L'accusation dans une cause criminelle, quoique suscitée par une personne privée, revient de droit au ministère public, qui ne doit avoir d'autre intérêt que le triomphe de la justice ni d'autre but que le bien de la société.

Sed contra est, quod Adrianus Papa dicit (Causâ II, ubi suprà) : « Qui non probaverit quod objecit, pœnam quam intulit ipse patiatur. »

(Conclusio. — Æquum est ut si quis accusator in criminis probatione defecerit, et in periculum gravis pœnæ aliquem induxerit, similem vel talionis patiatur pœnam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1 et 2), accusator in causa accusationis constituitur pars intendens ad pœnam accusati. Ad judicem autem pertinet ut inter eos justitiæ æqualitatem constituat. Justitiæ autem æqualitas hoc requirit, ut nocumentum quod quis alteri intentat, ipse patiatur, secundùm illud *Exod.*, XXI : « Oculum pro oculo, dentem pro dente. » Et ideo justum est ut ille qui per accusationem aliquem in periculum gravis pœnæ inducit, ipse etiam similem pœnam patiatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in V *Ethic.* (cap. 9 vel 8), injustitiæ non semper competit *contrapassum* simpliciter, quia multùm differt an aliquis voluntariè vel involuntariè alium lædat ; voluntario autem debetur pœna, sed involuntario debetur venia. Et ideo quando judex cognoverit aliquem de falso accusasse, non voluntate nocendi, sed involuntariè propter ignorantiam ex justo errore, non imponit pœnam talionis (ut ex prædicto loco *Decreti* patet).

Ad secundum dicendum, quòd ille qui malè

a personne de l'accusé et contre la société elle-même. Il mérite donc d'être puni à ce double titre. Et c'est là ce qui est dit, *Deut.*, XIX, 18 : « Lorsque, après un très-sérieux examen, on aura reconnu qu'un faux témoin a injustement accusé son frère, on reportera sur lui la peine qu'il vouloit faire subir à ce dernier. » Ceci regarde l'injure faite à la personne de l'accusé. Et voici ce qui suit concernant l'injure faite à la société : « Et vous ôterez le mal du milieu de vous, afin que les autres entendant cela soient saisis de crainte, et n'osent pas commettre de semblables choses. » Il faut dire néanmoins que c'est principalement à la personne de l'accusé qu'on fait injure par une fausse accusation. Celui-ci peut donc, une fois qu'il a prouvé son innocence, accorder le pardon à l'accusateur, quand surtout il reconnoît qu'il n'y a pas eu calomnie proprement dite, mais imprudence et légèreté d'esprit. Mais si l'on se désiste d'une accusation, à l'égard même d'un innocent, parce qu'on s'est entendu avec la partie adverse, on fait injure à la société. Et c'est là une chose que l'accusé n'a pas le droit de pardonner; ce pardon dépend uniquement du prince, à qui le soin de l'Etat est confié.

3° Si l'accusateur mérite la peine du talion, c'est en compensation du mal qu'il a voulu faire à son prochain. Quant à la peine de l'infamie, il l'a méritée par la malice inhérente à une accusation calomnieuse. Parfois le prince remet la première peine, mais non la seconde; et parfois il relève même cet homme de l'infamie. Le pape peut donc en relever aussi. Et quant à ce mot du pape Gélase : « Nous ne pouvons pas abolir l'infamie, » il faut l'entendre de l'infamie de fait (1), ou bien il veut seulement dire qu'il ne convient pas de l'abolir; ou bien peut-être veut-il parler de l'infamie infligée par le juge civil, comme l'explique Gratien.

(1) Il y a même quelque chose de réellement ineffaçable dans l'infamie de fait. Le coupable peut bien se réhabiliter aux yeux de Dieu, de l'Eglise et de sa propre conscience, mais non aux yeux du monde. Le monde a singulièrement amoindri la loi morale; mais dans le peu de

---

accusat, peccat et contra personam accusati, et contra rempublicam : unde propter utrumque punitur. Et hoc est quod dicitur *Deuter.*, XIX : « Cùmque diligentissimè perscrutantes, invenerint falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit; » quod pertinet ad injuriam personæ. Et postea, quantum ad injuriam reipublicæ, subditur : « Et auferes malum de medio tui, ut audientes cæteri timorem habeant, et nequaquam talia audeant facere. » Specialiter tamen personæ accusati facit injuriam, si de falso accuset. Et ideo accusatus, si innocens fuerit, potest ei injuriam suam remittere, maximè si non calumniosè accusaverit, sed ex animi levitate. Si verò ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem cum adversario, facit injuriam reipublicæ. Et hoc non potest ei remitti ab eo qui accusatur; sed potest ei remitti per principem, qui curam reipublicæ gerit.

Ad tertium dicendum, quòd pœnam talionis meretur accusator in recompensationem nocumenti quod proximo inferre intentat. Sed pœna infamiæ ei debetur propter malitiam ex qua calumniosè alium accusavit. Et quandoque quidem princeps remittit pœnam, et non abolet infamiam; quandoque autem etiam infamiam abolet. Unde et Papa potest hujusmodi infamiam abolere. Et quod dicit Papa Gelasius : « Infamiam abolere non possumus, » intelligendum est de infamia facti, vel quia eam abolere aliquando non expedit; vel etiam loquitur de infamia irrogata per judicem civilem, sicut dicit Gratianus.

QUESTION LXIX.

Des vices opposés à la justice considérés dans la personne de l'accusé.

A la suite des vices où peut tomber l'accusateur, il convient de parler de ceux où peut tomber l'accusé.

Là-dessus quatre questions se présentent : 1° Un homme pèche-t-il mortellement en niant une vérité qui tourneroit à sa condamnation? 2° Peut-on se défendre au moyen de la calomnie? 3° Peut-on se soustraire à un jugement en faisant appel? 4° Un condamné peut-il se défendre par la violence, quand il en a la faculté?

ARTICLE I.

Un accusé peut-il sans commettre un péché mortel nier la vérité qui tourneroit à sa condamnation?

Il paroît qu'un accusé peut sans péché mortel nier la vérité qui tourneroit à sa condamnation. 1° Saint Jean Chrysostôme, dans son explication de l'Epître aux Hébreux, *Homil.* XXXI, s'exprime ainsi : « Je ne vous dis pas de vous livrer vous-même aux tribunaux, ni de vous accuser auprès des autres. » Or, si l'accusé avouoit la vérité devant ses juges, il se livreroit et s'accuseroit lui-même. Il n'est donc pas tenu de dire la vérité; et de la sorte il ne pèche pas mortellement quand il ment en justice.

prohibitions qu'il a conservées, il ne connoît pas de pardon ; le pardon est une chose purement religieuse et divine ; il fait partie de la révélation. Il faut dire toutefois que le cœur d'un père et celui d'une mère surtout en ont un certain pressentiment.

QUÆSTIO LXIX.

De vitiis contra justitiam ex parte rei, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccatis quæ sunt contra justitiam ex parte rei.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm peccet aliquis mortaliter, veritatem negando, per quam condemnaretur. 2° Utrùm liceat alicui se calumniosè defendere. 3° Utrùm liceat alicui judicium subterfugere, appellando. 4° Utrùm liceat alicui condemnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.

ARTICULUS I.

Utrùm absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur. Dicit enim Chrysostomus (Homil. XXXI in *Epist. ad Hebr.*) : « Non tibi dico ut te prodas in publicum, neque apud alium accuses. » Sed si veritatem contiteretur in judicio accusatus, seipsum proderet et accusaret. Non ergo teneretur veritatem dicere; et ita non peccat mortaliter, si in judicio mentiatur.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 2, ad 1 et 3; ut et dist. 18, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1, ad 5, et quæstiunc. 2, in corp.

2° On commet un mensonge officieux quand on ment pour délivrer quelqu'un de la mort; c'est sans doute aussi la même chose quand on ment pour échapper soi-même à ce danger, puisqu'enfin on doit plus faire pour soi que pour les autres. Or le mensonge officieux n'est pas rangé au nombre des péchés mortels, ce n'est qu'une faute vénielle. Donc l'accusé qui nie la vérité en justice, pour échapper au danger de la mort, ne pèche pas mortellement.

3° Tout péché mortel est contraire à la charité, comme nous l'avons dit quest. XXIV, art. 12. Or qu'un accusé commette un mensonge pour se défendre d'une accusation dirigée contre lui, il n'y a rien là de contraire à la charité, ni à celle de Dieu, ni à celle du prochain. Donc un tel mensonge n'est pas un péché mortel.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Tout ce qui est opposé à la gloire de Dieu est un péché mortel; car nous sommes rigoureusement tenus « de tout faire pour la gloire de Dieu, » selon l'expression de l'Apôtre, I *Corinth.*, X. Or la gloire de Dieu est intéressée à ce que l'accusé avoue ce qui est contre lui, suivant ce que disoit Josué à Achan : « Mon fils, rendez gloire au Seigneur Dieu d'Israël; avouez votre faute et dites-moi ce que vous avez fait, ne me le cachez pas, » *Jos.*, VII. Donc mentir pour se défendre d'un péché est un péché mortel.

(Conclusion. — Un accusé juridiquement interrogé ne peut ni mentir ni taire la vérité sans s'exposer à commettre un péché mortel; il peut néanmoins refuser de répondre au juge sur des choses qui seroient en dehors du droit, ou bien se soustraire au jugement en faisant appel à un tribunal supérieur.)

Celui qui agit contrairement à une obligation de justice pèche mortellement, avons-nous dit plus haut quest. LIX, art. 4. Or c'est pour nous une obligation de justice d'obéir à nos supérieurs en tout ce qui ressort de

---

2. Præterea, sicut mendacium officiosum est, quando aliquis mentitur ut alium à morte liberet, ita mendacium officiosum esse videtur, quando aliquis mentitur ut se liberet à morte; quia plus sibi tenetur quàm alteri. Mendacium autem officiosum non ponitur esse peccatum mortale, sed veniale. Ergo si accusatus veritatem in judicio neget, ut se à morte liberet, non peccat mortaliter.

3. Præterea, omne peccatum mortale est contra charitatem, ut suprà dictum est (qu. 24, art. 12). Sed quòd accusatus mentiatur, excusando se à peccato sibi imposito, non contrariatur charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo hujusmodi mendacium non est peccatum mortale.

Sed contra : omne quod est contrarium divinæ gloriæ est peccatum mortale, quia ex præcepto tenemur « omnia in gloriam Dei facere, » ut patet I *Cor.*, X. Sed quòd reus id quod contra se est confiteatur, pertinet ad gloriam Dei, ut patet per illud quod Josue dixit ad Achan : « Fili mi, da gloriam Domino Deo Israel, et confitere atque indica mihi quid feceris, ne abscondas, » ut habetur *Josue*, VII. Ergo mentiri ad excusandum peccatum, est peccatum mortale.

(Conclusio. — Non potest accusatus in judicio, veritatem interrogatus à judice, mentiri vel negare, absque mortalis criminis incursu; potest tamen non respondere judici in his quæ interrogatur non secundùm juris ordinem, ac subterfugere per appellationem ad superiorem judicem.)

Respondeo dicendum, quòd quicumque facit contra debitum justitiæ mortaliter peccat, sicut suprà dictum est (qu. 59, art. 4). Pertinet au-

leur autorité; et le juge, avons-nous dit plus haut, quest. LXVII, art. 1, est un supérieur par rapport à celui qui doit être jugé. Voilà pourquoi l'accusé est tenu de faire connoître la vérité au juge, quand elle lui est demandée dans les formes juridiques. S'il refuse donc de révéler la vérité qu'il est tenu de dire, ou s'il la cache par un mensonge, il pèche mortellement (1). Mais si le juge demande une chose qui ne rentre pas dans son droit, l'accusé n'est pas tenu de lui répondre; il peut tâcher de se soustraire à son jugement par voie d'appel ou par tout autre moyen, pourvu que ce ne soit pas par un mensonge.

Je réponds aux arguments : 1° Quand un homme est juridiquement interrogé, ce n'est pas lui qui se livre en répondant sincèrement au juge; mais il est comme livré par un autre, puisque celui à qui il est tenu d'obéir lui impose la nécessité de répondre.

2° Mentir pour délivrer quelqu'un de la mort, mais en faisant tort à un autre, ce n'est pas simplement commettre un mensonge officieux, il y a quelque chose de pernicieux dans un tel mensonge. Or quand on ment en justice dans le but de s'excuser, on fait tort en quelque sorte à celui qui a le droit de nous commander, puisqu'on lui refuse ce qui lui est dû, à savoir la confession de la vérité.

3° Celui qui ment en justice pour s'excuser, pèche en même temps et contre l'amour de Dieu, à qui le jugement appartient, et contre l'amour du prochain, soit par rapport au juge à qui il refuse ce qui lui est dû, soit par rapport à l'accusateur, qui doit être puni s'il vient à faire défaut dans la preuve. De là ces paroles du Prophète royal, *Psal.* CXL, 4 : « Ne

(1) Quelques théologiens, mais en petit nombre, parmi lesquels se trouve Lessius, osent s'élever contre cette décision et pensent que dans ce cas le péché n'est que véniel. La principale raison sur laquelle ils appuient leur sentiment, c'est qu'il est plus en rapport avec la foiblesse humaine et plus conforme surtout à ce qui se passe devant les tribunaux. L'héroïsme n'est pas une chose obligatoire, disent-ils ; et n'est-ce pas exiger de l'homme un acte héroïque, de vouloir qu'il dévoile une vérité qui doit le conduire à une mort violente et ignominieuse? Quel est celui qui agit selon ce principe? Qui pourroit promettre de s'y conformer? Ces con-

---

tem ad debitum justitiæ, quòd aliquis obediat suo superiori in his ad quæ jus prælationis se extendit. Judex autem, ut suprà dictum est (qu. 67, art. 1), superior est respectu ejus qui judicatur. Et ideo, ex debito tenetur accusatus judici veritatem exponere, quam ab eo secundùm formam juris exigit. Et ideo, si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat. Si verò judex hoc exquirat, quod non potest secundùm ordinem juris, non tenetur ei accusatus respondere, sed potest vel per appellationem vel aliter licitè subterfugere; mendacium tamen dicere non licet.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando aliquis secundùm ordinem juris à judice interrogatur, non ipse se prodit, sed ab alio proditur, dum ei necessitas respondendi imponitur per eum cui obedire tenetur.

Ad secundum dicendum, quòd mentiri ad liberandum aliquem à morte cum injuria alterius, non est mendacium simpliciter officiosum, sed habet aliquid de pernicioso admixtum. Cùm autem aliquis mentitur in judicio ad excusationem sui, injuriam facit ei cui obedire tenetur, dum sibi denegat quod ei debet, scilicet confessionem veritatis.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui mentitur in judicio, se excusando, facit et contra dilectionem Dei, cujus est judicium, et contra dilectionem proximi, tum ex parte judicis, cui debitum negat, tum ex parte accusatoris, qui punitur si in probatione deficiat. Unde et in *Psalm.* CXL dicitur : « Ne declines cor meum

permettez pas que mon cœur se laisse aller à des paroles de malice pour trouver des excuses à ses péchés. » Ce à quoi la Glose ajoute : « Telle est la coutume des impudents, quand on les a surpris, ils cherchent à s'excuser par quelque mensonge. » Sur ces paroles, *Job*, XXXI : « Si j'ai caché mon péché, à l'exemple de l'homme..... » Voici ce que dit saint Grégoire, *Moral.*, XXII, 9 : « C'est le vice invétéré du genre humain, d'abord, de se cacher pour commettre le péché, puis quand le péché est commis, de le cacher encore par un mensonge, et enfin de multiplier les outrages pour soutenir son péché. »

ARTICLE II.

L'accusé peut-il se défendre par une calomnie?

Il paroît que l'accusé a le droit de se défendre par une calomnie. 1° Selon le droit civil, tout accusé dans une cause criminelle peut licitement s'efforcer de corrompre son accusateur. Or c'est là éminemment se défendre d'une manière calomnieuse. Donc l'accusé dans une cause criminelle ne pèche pas en se défendant par la calomnie.

2° L'accusateur qui se met de connivence avec l'accusé encourt les peines portées par les lois, comme on le voit, *Causa* II, quæst. 3. Mais il n'y a pas de peine portée contre l'accusé qui se met de connivence avec l'accusateur. Donc il paroît qu'il lui est permis de se défendre par la calomnie.

3° Il est écrit, *Prov.*, XIV, 16 : « Le sage craint et s'éloigne du mal; l'insensé passe par-dessus et est plein de confiance. » Or ce que la sagesse inspire ne sauroit être un péché. Donc on ne pèche pas de quelque manière qu'on se délivre du mal.

sidérations sont néanmoins d'une foible valeur, quand on les compare aux preuves données par saint Thomas et quand on songe que la plupart des théologiens, en dehors même de son école, sont de son sentiment.

---

in verba malitiæ ad excusandas excusationes in peccatis. » Ubi dicit Glossa : « Hæc est consuetudo impudentium, ut deprehensi per aliqua falsa se excusent (1). » Et Gregorius, XXII *Moral.*, exponens illud *Job*, XXXI : « Si abscondi, quasi homo, peccatum meum, » dicit : « Usitatum humani generis vitium est, et latendo peccatum committere, et commissum negando abscondere, et convicium defendendo multiplicare. »

ARTICULUS II.

Utrùm accusato liceat calumniosè se defendere.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd accusato liceat calumniosè se defendere. Quia, secundùm jura civilia, in causa sanguinis licitum est cuilibet adversarium suum corrumpere. Sed hoc maximè est calumniosè se defendere. Ergo non peccat accusatus in causa sanguinis, si calumniosè se defendat.

2. Præterea, accusator cum accusato colludens, pœnam recipit à legibus constitutam, ut habetur II, qu. 3 (cap. *Si quem*, ut jam suprà). Non autem imponitur pœna accusato pro hoc quòd cum accusatore colludit. Ergo videtur quòd liceat accusato calumniosè se defendere.

3. Præterea, *Proverb.*, XIV, dicitur : « Sapiens timet et declinat à malo; stultus autem transilit et confidit. » Sed illud quod fit per sapientiam non est peccatum. Ergo si aliquis qualitercumque se liberet à malo, non peccat.

(1) Aut sicut habet Cassiodorus ex uno sumpta est Glossa illa, *primùm se aliquâ falsitate*

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Dans toute cause criminelle, en effet, il faut prêter le serment touchant la calomnie, *Extra. De Juram.* Ce qui n'auroit pas lieu s'il étoit permis de se défendre par la calomnie. Donc un accusé n'a pas le droit de se défendre par un semblable moyen.

(CONCLUSION. — Un accusé ne peut pas se défendre par la calomnie; il peut seulement, dans les choses où il n'est pas tenu de répondre, ou cacher la vérité, ou se défendre par tout autre moyen légitime; mais il ne peut en aucune manière dire un mensonge, ou taire le vérité qu'il est tenu d'avouer.)

Autre chose est taire la vérité, autre chose dire un mensonge. La première de ces choses est quelquefois permise; car un homme n'est pas toujours tenu de dire toute la vérité, il doit seulement répondre aux questions que le juge est en droit de lui adresser d'une manière juridique; ainsi, quand le bruit public a donné l'éveil sur l'auteur d'un crime, quand il y a des indices assez caractérisés, quand on a déjà une demie preuve. Mais en aucun cas il n'est permis d'avancer une chose fausse. Disons maintenant qu'un homme peut aller vers un but permis, ou par des voies *licites* et conformes à ce but, ce qui revient à la prudence, ou par des voies illicites et en contradiction avec le but qu'on se propose, ce qui revient à l'astuce, dont l'action s'exerce par la fraude et par le dol, comme nous l'avons expliqué quest. LV, art. 4 et 5. L'une de ces choses est louable, tandis que l'autre est mauvaise. Ainsi donc l'accusé peut licitement se défendre en cachant la vérité qu'il n'est pas tenu de dire, mais par des moyens honnêtes, comme en ne répondant pas à des questions qu'on n'a pas le droit de lui poser; ce n'est pas là se défendre par la calomnie, c'est se dérober prudemment au danger. Il ne peut en aucun cas ou faire un

---

Sed contra est, quòd in causa criminali juramentum de calumnia est præstandum, ut habetur cap. *Extra. de juramento calumniæ, Inhærentes;* quod non esset si calumniosè se defendere liceret. Ergo non est licitum accusato calumniosè se defendere.

(CONCLUSIO. — Non potest reus accusatus in judicio calumniosè se defendere, sed potest in his ad quæ non tenetur respondere, vel veritatem occultare, vel aliquo alio modo justè se defendere; nullo autem modo ei licet vel falsitatem dicere, vel veritatem quam confiteri tenetur, tacere, vel quoquo modo mentiri.)

Respondeo dicendum, quòd aliud est veritatem tacere, aliud est falsitatem proponere. Quorum primum in aliquo casu licet; non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam solùm quam ab eo potest et debet requirere judex secundùm ordinem juris, putà cùm præcessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa judicia apparuerunt, vel etiam cùm præcessit probatio semiplena. Falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui. Ad id autem quod licitum est potest aliquis procedere vel per vias licitas et fini intento accommodas, quod pertinet ad prudentiam; vel per aliquas vias illicitas et proposito fini incongruas, quod pertinet ad astutiam, quæ exercetur per fraudem et dolum, ut ex suprà dictis patet (qu. 55, art. 4 et 5). Quorum primum est laudabile, secundum verò vitiosum. Sic ergo reo qui accusatur, licet se defendere, veritatem occultando quam confiteri non tenetur, per aliquos convenientes modos, putà si non respondeat ad quæ respondere non tenetur; hoc autem non est calumniosè se defendere, sed magis prudenter evadere. Non autem licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere quam con-

excusare noscuntur (nisi fortè *nituntur vel conantur*), *et cùm fuerint inde convicti, alias semper excusationes assumunt, ne quando veritati acquiescat inverecunda proterviłas.*

mensonge ou taire la vérité qu'il est obligé de faire connoître. Il ne sauroit non plus avoir recours à la fraude ou au dol; car ce sont là de véritables mensonges; et nous appelons cela se défendre d'une manière calomnieuse (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les lois humaines laissent impunies bien des choses qui sont des péchés au jugement de Dieu, la fornication, par exemple. Cela vient de ce que la loi humaine n'exige pas cette complète vertu qui est le partage du petit nombre et ne se trouve pas dans cette multitude d'hommes qui doivent être réglés et contenus par la loi humaine. Or refuser de commettre un péché quand ce péché pourroit nous dérober à la mort dont nous sommes menacés dans une cause criminelle, c'est de la vertu parfaite; car « de toutes les choses terribles la plus terrible c'est la mort, » *Ethic.*, III, 9. Si donc l'accusé dans une cause criminelle vient à corrompre son accusateur, il pèche, puisqu'il entraîne ce dernier à une chose illicite; mais la loi civile n'a pas de châtiment contre ce péché, et c'est ce qui fait qu'on regarde cela comme licite.

2° Quand l'accusateur se met de connivence avec un accusé réellement coupable, il est passible d'un châtiment; ce qui montre évidemment qu'il pèche. Mais comme entraîner quelqu'un au péché, ou participer au péché d'une manière quelconque, c'est commettre un péché, puisque l'Apôtre déclare dignes de mort ceux qui entrent en participation avec les pécheurs, il est évident que l'accusé pèche aussi par le fait d'une telle connivence; seulement il n'est pas puni par les lois humaines, pour la raison que nous venons de donner.

3° Le sage ne se cache pas par astuce, mais par prudence.

(1) A proprement parler, c'est en rejetant son crime sur un autre, directement ou indirectement, qu'un accusé se défend par la calomnie; mais il nous semble, d'après la contexture même de l'article, que l'auteur comprend sous cette qualification toute défense qui se fait par des moyens iniques ou frauduleux. Et en l'entendant même dans ce dernier sens, on ne sau-

---

fiteri tenetur, neque etiam aliquam fraudem vel dolum adhibere, quia fraus et dolus vim mendacii habent : et ideo est calumniosè se defendere.

Ad primum ergo dicendum, quòd multa secundùm leges humanas impunita relinquuntur, quæ secundùm divinum judicium sunt peccata, sicut patet in simplici fornicatione; quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quæ paucorum est, et non potest inveniri in tanta multitudine populi, quantam lex humana habet necesse sustinere. Quòd autem aliquis non velit aliquando peccatum committere ut mortem corporalem evadat, cujus periculum in causa sanguinis imminet reo, est perfectæ virtutis; quia « omnium terribilium maximè erribilis est mors, » ut dicitur in III *Ethic.* Et ideo, si reus in causa sanguinis corrumpat adversarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum, non autem huic peccato lex civilis adhibet pœnam; et pro tanto licitum esse dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd accusator, si colludat cum reo qui noxius est, pœnam incurrit; ex quo patet quòd peccat. Unde, cùm inducere aliquem ad peccatum, sit peccatum, vel qualitercumque peccati participem esse, cùm Apostolus dicat dignos morte ess qui peccantibus consentiunt; manifestum est quòd etiam reus peccat, cum adversario colludendo; non tamen secundùm leges humanas imponitur ei pœna, propter rationem jam dictam.

Ad tertium dicendum, quòd sapiens non abscondit se calumniosè, sed prudenter.

ARTICLE III.

Un accusé peut-il décliner la sentence d'un juge en faisant appel à un autre?

Il paroît qu'un accusé ne peut pas décliner la sentence d'un juge en faisant appel à un autre. 1° L'Apôtre dit, *Rom.*, XIII, 1 : « Que toute ame soit soumise aux puissances supérieures. » Mais par l'appel un accusé refuse de se soumettre à une puissance supérieure, celle du juge. Donc il pèche en faisant appel.

2° Le lien qui résulte du pouvoir ordinaire est plus fort que celui que nous nous imposons par notre propre choix. Or il est écrit dans le droit, *Causa* I, quæst. 6 : « Il n'est pas permis d'en appeler de la sentence des juges élus d'un commun accord. » Il est donc encore moins permis d'en appeler des juges ordinaires.

3° Ce qui est permis une fois, l'est toujours. Or il n'est plus permis d'en appeler dix jours après la sentence, ni trois fois pour la même cause. Donc il paroît que l'appel est illicite de sa nature.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est l'exemple de saint Paul en appelant à César, *Act.*, XXV, 10.

(Conclusion. — il est permis à l'accusé d'en appeler à un tribunal supérieur pour un motif légitime, quand il est trop chargé par son premier juge; mais en appeler sans raison, dans le but de causer des retards et d'éloigner la sentence, c'est une chose défendue.)

Un accusé peut en appeler pour un double motif : d'abord, par confiance dans la justice de sa cause, et parce qu'il se trouve injustement chargé par son premier juge; et dans ce cas l'appel est une chose permise,

roit douter qu'une telle défense ne soit un péché mortel; sur ce point, il n'existe pas de divergence entre les théologiens.

ARTICULUS III.

Utrùm reo liceat judicium per appellationem declinare.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd reo non liceat judicium declinare per appellationem. Dicit enim Apostolus, *Rom.*, XIII : « Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. » Sed reus appellando, recusat subjici potestati superiori, scilicet judici. Ergo peccat.

2. Præterea, majus est vinculum ordinariæ potestatis quàm propriæ electionis. Sed sicut legitur I, qu. 6, « à judicibus quos communis consensus elegerit non licet provocare. » Ergo multò minùs licet appellare à judicibus ordinariis.

3. Præterea, illud quod semel est licitum, semper est licitum. Sed non est licitum appellare post decimum diem, neque tertio super eodem. Ergo videtur quòd appellatio non sit secundùm se licita.

Sed contra est, quòd Paulus Cæsarem appellavit, ut habetur *Act.*, XXV (1).

(Conclusio. — Superiorem appellare in causa justa, ubi quis nimiùm à judice gravatur, reo licet; appellare autem injustè, causâ afferendæ moræ, ne sententia proferatur, minimè licet.)

Respondeo dicendum, quòd duplici de causa ocntingit aliquem appellare. Uno quidem modo, confidentiâ justæ causæ, quia videlicet injustè à judice gravatur; et sic licitum est appellare.

(1) Cùm apud Festum Proconsulem accusaretur à Judæis, et eum ipsi vellent Hierosolymam duci, paratis nempe insidiis ad occidendum ipsum, ut præmittitur ibi; Festo enim eum interrogante an id vellet, respondit : *Ad tribunal Cæsaris sto, Cæsarem appello*, vers. 10 ac deinceps.

puisque c'est là un acte de prudence pour échapper à une injustice. Il est dit expressément, *Causa* II, quæst. 6 : « Tout opprimé a le droit d'en appeler librement au jugement des prêtres, et que nul ne l'en empêche. » On peut ensuite en appeler dans le but d'obtenir des délais, afin d'éloigner une juste sentence; et c'est là une sorte de défense calomnieuse, qui rentre dans ce que nous venons de dire concernant une défense de cette nature. Dans ce cas, en effet, l'accusé fait injure à son juge, en l'empêchant de remplir ses fonctions, et à son adversaire, dont il trouble autant qu'il est en lui les sentiments de justice et la manifestation de ses sentiments. Aussi le droit ajoute-t-il au texte que nous venons de citer : « On doit absolument punir celui dont l'appel est reconnu injuste. »

Je réponds aux arguments : 1° On doit être soumis à une puissance secondaire, en tant seulement qu'elle obéit elle-même à l'ordre de la puissance supérieure; et quand elle s'en écarte, on ne lui doit plus obéissance; c'est ce qui a lieu quand « le proconsul commande une chose et l'empereur une autre, » comme s'exprime la Glose au sujet du texte cité dans l'objection. Or quand un juge charge un accusé d'une manière injuste, il s'écarte en cela de l'ordre qui lui est tracé par la puissance supérieure, puisque selon cet ordre il y a nécessité pour lui de juger avec justice. Il est donc permis à celui qui se trouve chargé d'une manière injuste de recourir par voie d'appel au jugement d'un tribunal supérieur, soit avant, soit après la sentence. Mais comme on ne doit pas espérer trouver la justice là où n'est pas la vraie foi, il n'est pas permis à un catholique d'en appeler à un juge infidèle; car il est encore dit dans le droit, toujours à la question indiquée plus haut : « Un catholique qui porte sa cause, n'importe qu'elle soit juste ou injuste, au tribunal d'un juge appartenant à une autre religion, sera excommunié. » Et l'Apôtre ne condamne-t-il pas ceux qui plaidoient devant les infidèles (1)?

(1) Le droit d'appel est consacré dans toutes les législations, anciennes ou modernes, civiles

---

Hoc enim est prudenter evadere. Unde, II, qu. 6, dicitur : « Omnis oppressus liberè sacerdotum (si voluerit) appellet judicium, et à nullo prohibeatur. » Alio modo aliquis appellat causâ afferendæ moræ, ne contra eum justa sententia proferatur; et hoc est calumniosè se defendere, quod est illicitum, sicut dictum est (art. 2). Facit enim injuriam et judici, cujus officium impedit; et adversario suo, cujus justitiam quantum potest, perturbat. Et ideo, sicut dicitur II, qu. 6 (cap. *Omnino*, ex legibus Theodosii, tit. XXXVII, cap. 1), « omni modo puniendus est cujus appellatio injusta pronuntiatur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd potestati inferiori in tantum aliquis subjici debet, in quantum ordinem superioris servat; à quo si exorbitaverit, ei subjici non oportet, putà si aliud jusserit proconsul et aliud imperator, ut patet per *Gloss. Rom.*, XIII. Cùm autem judex aliquem injustè gravat, quantum ad hoc relinquit ordinem superioris potestatis, secundùm quam necessitas sibi justè judicandi imponitur. Et ideo licitum est ei qui contra justitiam gravatur, ad directionem superioris potestatis recurrere appellando, vel ante sententiam, vel post. Et quia non præsumitur esse rectitudo ubi vera fides non est, ideo non licet catholico ad infidelem judicem appellare, secundùm illud II, qu. 6 : « Catholicus qui causam suam sive justam, sive injustam, ad judicium alterius fidei judicis provocaverit, excommunicetur. » Nam et Apostolus arguit eos qui judicio contendebant apud infideles.

2° Un homme doit uniquement s'en prendre à lui-même, à son ineptie ou à sa négligence, s'il se soumet de son propre gré au jugement de quelqu'un en la justice duquel il n'a pas confiance. D'un autre côté il y a légèreté d'esprit à ne pas persister dans ce qu'on a une fois approuvé. C'est donc avec raison qu'on a refusé le droit d'appel à ceux qui ont été jugés par des arbitres, puisque les arbitres n'ont de pouvoir que celui qui leur a été donné par les parties. Le juge ordinaire ne dépend en aucune façon du choix de celui qui est soumis à son jugement; il relève seulement de l'autorité du roi ou du chef politique qui l'a établi. C'est pour cela que lorsqu'il commet une injustice, on a le droit de recourir à un autre par voie d'appel; et alors même qu'il est en même temps juge ordinaire et arbitre, on peut encore en appeler, parce qu'on présume que son pouvoir ordinaire a été cause qu'il a été choisi pour arbitre, et l'on ne doit pas en ce cas, au détriment du justiciable, s'en rapporter au choix que celui-ci a fait, mais bien considérer dans le juge le pouvoir ordinaire dont il est investi par le prince.

3° Le droit donné par la loi à une partie, ne doit pas tourner au détriment de l'autre. C'est la raison pour laquelle la loi n'a donné que dix jours pour faire appel, jugeant que c'étoit là un temps suffisant pour délibérer sur l'opportunité de ce moyen. Si l'on ne fixoit pas un temps après lequel il ne seroit plus permis d'en appeler, la validité du jugement resteroit toujours incertaine, et ce seroit là un préjudice porté à l'une des parties (1). C'est encore pour cela qu'il n'a pas été permis d'en appeler trois fois sur la même affaire; car on doit présumer que les juges ne se sont pas aussi souvent écartés de la justice.

ou religieuses; l'accusé peut donc y avoir recours sans porter aucune atteinte, ni au droit d'autrui, ni à sa propre conscience, mais seulement dans les conditions et avec les restrictions déterminées par notre saint auteur. L'appel ne doit pas être un subterfuge destiné à frauder la loi; il doit être uniquement un légitime moyen de défense.

(1) On trouve également dans toutes les législations un terme fixé, au-delà duquel l'appel n'est plus possible. Ce terme peut varier; mais il est toujours déterminé; et il devoit l'être,

---

Ad secundum dicendum, quòd ex proprio defectu vel negligentiâ procedit, quòd aliquis sua sponte se alterius judicio subjiciat, de cujus justitia non confidit. Levis etiam animi esse videtur, ut non permaneat in eo quod semel approbavit. Et ideo rationabiliter denegatur subsidium appellationis à judicibus arbitrariis, qui non habent potestatem nisi ex consensu litigantium. Sed potestas judicis ordinarii non dependet ex consensu illius qui ejus judicio subditur, sed ex auctoritate regis et principis, qui eum instituit. Et ideo contra ejus injustum gravamen lex tribuit appellationis subsidium; ita quòd etiamsi sit simul ordinarius et arbitrarius judex, potest ab eo appellari; quia videtur ordinaria potestas occasio fuisse quòd arbiter eligeretur, nec debet ad defectum imputari ejus qui consensit in eum sicut in arbitrum, non ut in eum quem princeps judicem ordinarium dedit.

Ad tertium dicendum, quòd æquitas juris ita subvenit uni parti, quòd altera non gravetur. Et ideo tempus decem dierum concessit ad appellandum, quod sufficiens æstimavit ad deliberandum an expediat appellare. Si verò non esset determinatum tempus in quo appellare liceret, semper certitudo judicii remaneret in suspenso, et ita pars altera damnificaretur. Ideo autem non est concessum ut tertiò aliquis appellet super eodem, quia non est probabile toties judices à recto judicio declinare.

ARTICLE IV.

Un condamné à mort peut-il se défendre par la force, s'il en a la faculté?

Il paroît qu'un condamné à mort a le droit, quand il en a la possibilité, de se défendre par la force. 1° Ce à quoi la nature nous incline est toujours permis, et existe en quelque sorte de droit naturel. Or une inclination éminemment naturelle, c'est celle qui porte tout être à repousser ce qui tend à le détruire; et cela se voit, non-seulement dans les hommes et les animaux, mais même dans les choses insensibles. Donc il est permis à un condamné de résister par la force, s'il en a le pouvoir, pour échapper à la mort.

2° On se soustrait à une sentence de mort, aussi bien par la fuite que par la résistance. Or un homme peut licitement échapper à la mort par la fuite, selon cette parole, *Eccli.*, IX, 18 : « Eloignez-vous de l'homme qui a le pouvoir de vous faire mourir, et aucun soupçon.... » Donc il est permis à un condamné de résister.

3° Il est dit, *Prov.*, XXIV, 11 : « Arrachez au danger ceux que l'on mène à la mort, et ne cessez de travailler à leur délivrance. » Or l'obligation est plus grande envers nous-mêmes qu'envers les autres. Donc il est permis à un condamné de se défendre pour échapper à la mort.

Mais le contraire résulte de ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, XIII, 2 : « Celui qui résiste au pouvoir résiste à l'ordre de Dieu, et attire sur lui la damnation. » Or un condamné en se défendant lui-même résiste au pouvoir, puisque le pouvoir est établi de Dieu « pour la punition des méchants et la récompense des bons, » I *Petr.*, II, 14. Donc il pèche en se défendant.

pour les raisons qu'indique ici saint Thomas et que ses commentateurs présentent avec beaucoup plus d'étendue.

ARTICULUS IV.

Utrùm liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit. Illud enim ad quod natura inclinat, semper est licitum, quasi de jure naturali existens. Sed naturæ inclinatio est ad resistendum corrumpentibus, non solùm in hominibus et animalibus, sed etiam in insensibilibus rebus. Ergo licet reo condemnato resistere, si potest, ne tradatur in mortem.

2. Præterea, sicut aliquis sententiam mortis contra se latam subterfugit resistendo, ita etiam fugiendo. Sed licitum esse dicitur quòd aliquis se à morte per fugam liberet, secundùm illud *Eccles.*, VIII : « Longè esto ab homine potestatem habente occidendi, et non suspicaberis, etc. » Ergo etiam licitum est reo resistere.

3. Præterea, *Proverb.*, XXIV, dicitur : « Erue eos qui ducuntur ad mortem, et eos qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses. » Sed plus tenetur aliquis sibi quàm alteri. Ergo licitum est quòd aliquis condemnatus seipsum defendat, ne morti tradatur.

Sed contra est, quod dicit Apostolus, *Rom.*, XIII : « Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit, et ipse sibi damnationem acquirit. » Sed condemnatus, se defendendo, potestati resistit, quantum ad hoc in quo est divinitus instituta, « ad vindictam malefactorum, laudem verò bonorum (1). » Ergo peccat se defendendo.

(1) Sic enim I *Petr.*, II, vers. 14 : *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum.*

(Conclusion. — Un homme justement condamné à la mort ne peut pas se défendre sans péché; mais il le peut dans le cas où il auroit été condamné injustement.)

La condamnation à mort prononcée contre quelqu'un peut être juste; et alors il n'est pas permis au condamné de se défendre. Le juge, en effet, a le droit de le contraindre par la force : il faut donc que, de son côté, la lutte soit injuste, et qu'il pèche dès-lors en la soutenant. Cette condamnation peut aussi être injuste; et un tel jugement peut être assimilé à une attaque dirigée contre nous par des brigands, d'après ce texte déjà cité, *Ezech.*, XXII, 27 : « Les princes sont au milieu d'elle comme des loups ravisseurs qui cherchent leur proie et se plaisent à répandre le sang. » De même donc qu'il est permis de résister aux brigands, de même il est permis en ce cas de résister à de mauvais princes, si ce n'est peut-être pour éviter le scandale, quand on a lieu de craindre que cette résistance n'amenât un grave désordre.

Je réponds aux arguments : 1° La raison a été donnée à l'homme pour qu'il ne suive pas sans distinction les inclinations de la nature, mais qu'il obéisse en cela à l'ordre même de la raison. Toute défense contre une attaque n'est donc pas permise de soi; celle-là seule est permise qui se fait avec discernement et modération.

2° Un homme n'est jamais condamné à se donner la mort à lui-même (1), mais bien à subir la mort qu'on lui inflige. Il n'est donc pas tenu à faire une chose qui peut avoir sa mort pour conséquence, comme, par exemple, demeurer dans un lieu d'où il doit être conduit à la mort. Mais il est tenu

(1) Tous les théologiens s'accordent à dire qu'un homme qui seroit condamné à se donner lui-même la mort, comme, en avalant du poison, en s'ouvrant les veines, en se jetant dans un précipice ou dans le feu, ne seroit pas tenu d'exécuter une pareille sentence. Il y a là, en effet, quelque chose de trop directement opposé à l'instinct le plus impérieux de la nature humaine ;

(Conclusio. — Non potest absque peccato ad mortem justè condemnatus se defendere; potest autem se defendere in causa injustæ condemnationis.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis damnatur ad mortem dupliciter : uno modo justè, et sic non licet condemnato se defendere; licitum enim est judici eum resistentem impugnare. Unde relinquitur quòd ex parte ejus sit bellum injustum; unde indubitanter peccat. Alio modo condemnatur aliquis injustè, et tale judicium simile est violentiæ latronum, secundùm illud *Ezech.*, XXII : « Principes ejus in medio illius quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem. » Et ideo, sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus, nisi fortè propter scandalum vitandum, cùm ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ideo homini data est ratio, ut ea ad quæ natura inclinat, non passim, sed secundùm rationis ordinem exequatur. Et ideo non quælibet defensio sui est licita, sed solùm quæ fit cum debito moderamine.

Ad secundum dicendum, quòd nullus ita condemnatur, quòd ipse sibi inferat mortem, sed quòd ipse mortem patiatur. Et ideo non tenetur facere id unde mors sequatur, quod est manere in loco unde ducatur ad mortem. Tenetur

sive regi quasi præcellenti, sive ducibus tanquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem verò bonorum; ubi græcè ἀγαθοποιῶν per antithesim ad κακοποιῶν, etsi *benefactorum* non redditur latinè, quia *benefactores* alio sensu dici solent propter beneficia quibus alios afficiunt.

à ne pas résister à l'exécuteur, pour éviter de subir une peine qu'il a méritée. Pareillement un homme condamné à mourir de faim ne pèche pas en prenant une nourriture qui lui est secrètement donnée; car refuser de la prendre seroit comme se tuer soi-même.

3° La parole du Sage cité dans l'argument ne nous engage pas à délivrer quelqu'un de la mort contrairement à l'ordre de la justice; elle ne nous autorise donc pas à lutter contre la justice pour nous délivrer nous-mêmes de la mort.

QUESTION LXX.

De l'injustice considérée dans la personne du témoin.

Après avoir successivement parlé de l'accusateur et du juge, voyons ce qui regarde le témoin.

Sur cela quatre questions se présentent : 1° Un homme est-il tenu à rendre témoignage ? 2° Le témoignage de deux ou trois témoins est-il suffisant ? 3° Un témoin peut-il être repoussé sans qu'il y ait de sa faute ? 4° Rendre un faux témoignage est-ce un péché mortel ?

ARTICLE I.

Un homme est-il tenu de rendre témoignage?

Il paroît qu'on n'est pas tenu de rendre témoignage. 1° Dans ses Questions sur la Genèse, saint Augustin dit qu'Abraham en disant de sa femme,

et nous avons vu dans notre saint auteur qu'une loi positive ne peut jamais prévaloir contre un droit naturel. C'est en vertu du même principe qu'il est permis de fuir, quand on le peut,

---

tamen non resistere agenti, quin patiatur quod justum est eum pati. Sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat si cibum sibi occultè ministratum sumat, quia non sumere esset seipsum occidere.

Ad tertium dicendum, quòd per illud dictum Sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium à morte contra ordinem justitiæ : unde nec seipsum, contra justitiam resistendo, aliquis debet liberare à morte.

QUÆSTIO LXX.

De injustitia ad testis personam pertinente, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de injustitia pertinente ad personam testis.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm homo teneatur ad testimonium ferendum. 2° Utrùm duorum vel trium testimonium sufficiat. 3° Utrùm testimonium alicujus repellatur absque ejus culpa. 4° Utrùm perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrùm homo teneatur ad testimonium ferendum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd homo non teneatur ad testimonium ferendum. Dicit enim Augustinus in *Quæstion. Genes.*, quòd Abraham dicens de uxore sua : « Soror mea

« elle est ma sœur, » voulut seulement cacher la vérité, et non mentir. Mais en cachant la vérité on s'abstient de rendre témoignage. Donc on n'est pas tenu de témoigner.

2° Il ne peut y avoir obligation pour personne d'agir frauduleusement. Or nous voyons dans un texte cité plus haut, *Prov.*, XI, 13 : « Celui qui marche par des voies frauduleuses trahit les secrets; celui qui est fidèle, au contraire, cache ce qu'un ami lui a confié. » Donc un homme n'est pas toujours tenu de rendre témoignage, pour ce qui regarde surtout les secrets qui lui ont été confiés par un ami.

3° Les prêtres et les clercs sont spécialement tenus d'observer ce qui est de nécessité de salut. Or il leur est défendu de témoigner dans une cause criminelle. Donc il n'est pas de nécessité de salut de rendre témoignage.

Mais saint Augustin dit, au contraire : « Celui qui cache la vérité, et celui qui dit un mensonge sont également coupables, l'un parce qu'il ne veut pas se rendre utile, l'autre parce qu'il a l'intention de nuire. »

(CONCLUSION. — Quand il s'agit de crimes manifestes, et dans ce qui est déjà l'objet d'un bruit public, on est tenu de rendre témoignage à la requête de l'autorité, et selon l'ordre de la justice; mais en toute autre chose, ou quand on n'est pas requis, on n'est pas tenu de rendre témoignage en justice pour faire condamner un accusé; il en seroit autrement s'il s'agissoit de le faire absoudre.)

Il peut arriver que le témoignage soit requis, comme il peut arriver qu'il ne le soit pas. Si le témoignage est requis par l'autorité du supérieur légitime, à qui on est tenu d'obéir en matière de justice, nul doute qu'on ne soit tenu de témoigner, mais dans les choses sur lesquelles on nous interroge conformément au droit, comme dans les crimes mani-

pour se dérober à une mort qu'on aura même méritée. Peu importe que cette morale ne s'accorde pas avec celle de Socrate; elle est en harmonie avec la nature, ce qui vaut beaucoup mieux.

---

est, » veritatem celari voluit, non mendacium dici. Sed veritatem celando, aliquis à testificando abstinet. Ergo non tenetur aliquis ad testificandum.

2. Præterea, nullus tenetur fraudulenter agere. Sed *Proverb.*, XI, dicitur : « Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est, celat amici commissum. » Ergo non tenetur homo semper ad testificandum, præsertim super his quæ sunt sibi in secreto ab amico commissa.

3. Præterea, ad ea quæ sunt de necessitate salutis, maximè tenentur clerici et sacerdotes. Sed clericis et sacerdotibus prohibetur ferre testimonium in causa sanguinis. Ergo testificari non est de necessitate salutis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit : « Qui veritatem occultat, et qui dicit mendacium, uterque reus est : ille, quia prodesse non vult; hic, quia nocere desiderat. »

(CONCLUSIO. — In manifestis criminibus, et in iis de quibus infamia præcessit, homo, petente suo superiore secundùm ordinem juris, testimonium ferre tenetur; in aliis verò, aut petente eo qui non esset superior, ad liberationem quidem rei, non autem ad ejus condemnationem, tenetur quis testimonium in judicio dicere.)

Respondeo dicendum, quòd in testimonio ferendo distinguendum est : quia aliquando requiritur testimonium alicujus, aliquando non requiritur. Si requiritur testimonium alicujus subditi auctoritate superioris, cui in his quæ ad justitiam pertinent obedire tenetur, non est dubium quin teneatur testimonium ferre in his quibus secundùm ordinem juris testimonium ab eo exigitur, putà in manifestis et in his de qui-

festes (1), ou déjà dénoncés par le bruit public. Mais si l'on réclame notre témoignage sur toute autre chose, sur des choses secrètes, par exemple, ou dont le bruit public ne s'est pas emparé, nous ne sommes pas tenus de rendre témoignage. Dans le cas où notre témoignage est réclamé, mais non par l'autorité légitime, il faut distinguer : s'il est requis pour délivrer un homme injustement menacé de la mort, d'une autre peine corporelle, du déshonneur ou d'une perte quelconque, nous sommes tenus de témoigner; et, quand on ne requiert pas alors notre témoignage, nous sommes tenus de faire tout ce qui dépend de nous pour manifester la vérité à quelqu'un qui puisse intervenir d'une manière utile. N'est-il pas dit, en effet, *Psal.* LXXXI, 4 : « Délivrez le pauvre et l'indigent des mains du pécheur; » et *Prov.*, XXIV, 11 : « Délivrez ceux que l'on conduit à la mort; » et enfin, *Rom.*, I, 32 : « Sont dignes de mort, non-seulement ceux qui font ces choses, mais encore ceux qui y consentent; » et la Glose ajoute : « Se taire quand on pourroit réclamer, c'est consentir. » Mais si notre témoignage ne peut que contribuer à la condamnation, nous ne sommes pas tenus de le rendre, à moins d'y être contraint par l'autorité légitime et selon l'ordre du droit; car tenir la vérité cachée dans cette circonstance, est une chose qui ne nuit à personne en particulier; et s'il y a un danger pour l'accusateur, nous n'avons pas à nous en occuper, puisqu'il s'y est exposé de son propre mouvement; ce que l'on ne sauroit dire de l'accusé qui se trouve mis en cause malgré lui.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin parle du cas où l'on n'est pas contraint par l'autorité légitime à faire connoître la vérité, et où le silence n'est préjudiciable à personne en particulier.

(1) Billuart remarque avec raison que par crimes manifestes saint Thomas doit entendre ici des crimes pouvant devenir manifestes ou évidents au moyen des preuves, et qui ont déjà pour les juges un certain degré de notoriété. Plusieurs théologiens pensent même qu'un témoin qui seroit seul à pouvoir témoigner dans une affaire criminelle, pourroit licitement refuser de parler, par la raison qu'on peut toujours s'abstenir d'un acte inutile, et selon ce principe :

---

bus infamia præcessit. Si autem exigitur ab eo testimonium in aliis, putà in occultis, et de quibus infamia non præcessit, non tenetur ad testificandum. Si verò requiratur ejus testimonium non auctoritate superioris cui obedire tenetur, tunc distinguendum est : quia si testimonium requiratur ad liberandum hominem, vel ab injusta morte seu pœna quacumque, vel à falsa infamia, vel ab aliquo damno, tunc tenetur homo ad testificandum; et, si ejus testimonium non requiritur, tenetur facere quod in se est, ut veritatem denuntiet alicui qui ad hoc possit prodesse. Dicitur enim in *Psal.* LXXXI : « Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate; » et *Proverb.*, XXIV : « Erue eos qui ducuntur ad mortem; » et *Rom.*, I, dicitur : « Digni sunt morte non solùm qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. » Ubi dicit Glossa : « Consentire est tacere, cùm possis redarguere. » Super his verò quæ pertinent ad condemnationem alicujus, non tenetur aliquis ferre testimonium, nisi cùm à superiore compellitur secundùm ordinem juris; quia si circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc speciale damnum nascitur. Vel si imminent periculum accusatori non est curandum, quia ipse in hoc periculum sponte se ingessit. Alia autem ratio est de reo, cui periculum imminet eo nolente.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de occultatione veritatis in casu illo, quando aliquis non compellitur superioris auctoritate veritatem propalare, et quando occultatio veritatis nulli specialiter est damnosa.

2° Le prêtre ne doit en aucune façon rendre témoignage sur les choses qui lui ont été confiées dans le secret de la confession; car ces choses, il ne les sait pas comme homme, il les sait uniquement comme représentant de Dieu, et le sceau du sacrement l'emporte sur tout précepte humain. Pour les autres genres de secrets, il faut distinguer : il y a des secrets tels qu'on est tenu de les révéler aussitôt qu'on en a connoissance; quand, par exemple, ils touchent à des choses qui peuvent entraîner la ruine spirituelle ou corporelle de la société, ou bien une grave perte pour quelqu'un, toute autre chose du même genre, enfin, et qui d'elle-même nous impose le devoir de la révéler, soit par témoignage, soit par dénonciation. Contre ce devoir il n'y a pas de secret possible, puisque ce seroit là violer la foi que l'on doit à un autre. Les secrets peuvent aussi être tels qu'on ne soit pas tenu de les révéler : d'où il suit qu'il peut résulter une obligation pour nous d'une chose qui nous a été confiée dans le secret; et dans ce cas on ne doit nullement le trahir, même sur l'ordre du supérieur, parce que garder la foi promise est une chose de droit *naturel*, et que rien ne sauroit être validement prescrit à l'homme contre un tel droit.

3° Donner la mort ou y coopérer est une chose qui répugne au ministère des autels, comme nous l'avons déjà dit, quest. XL, art. 2, et quest. LXIV, art. 4. On ne sauroit donc, conformément au droit, contraindre un ecclésiastique à témoigner dans une cause criminelle.

« Unus testis nullus testis. » Quand il s'agit d'un crime qui attaque directement le bien public, ou qui porte atteinte au droit du prochain, il faut s'en tenir aux principes posés par saint Thomas, soit dans cette question, soit dans la question où il a parlé de l'accusateur.

Ad secundum dicendum, quòd de illis quæ homini sunt commissa in secreto per confessionem, nullo modo debet testimonium ferre; quia hujusmodi non scit ut homo, sed tanquam Dei minister, et majus est vinculum sacramenti quolibet hominis præcepto. Circa ea verò quæ aliter homini sub secreto committuntur, distinguendum est. Quandoque enim sunt talia quæ statim cùm ad notitiam hominis venerint, homo ea manifestare tenetur, putà si pertinent ad corruptionem multitudinis spiritualem vel corporalem, vel in grave damnum alicujus personæ, vel si quid aliud est hujusmodi quod quis propalare tenetur, vel testificando, vel denuntiando. Et contra hoc debitum obligari non potest per secreti commmissum, quia in hoc frangeret fidem quam alteri debet. Quandoque verò sunt talia quæ quis prodere non tenetur : unde potest obligari ex hoc quòd sibi sub secreto committuntur; et tunc nullo modo tenetur ea prodere, etiam ex præcepto superioris, quia servare fidem est de jure naturali; nihil autem potest præcipi homini contra id quod est de jure naturali.

Ad tertium dicendum, quòd operari vel cooperari ad occisionem hominis, non competit ministris altaris, ut suprà dictum est (1). Et ideo secundùm juris ordinem compelli non possunt ad ferendum testimonium in causa sanguinis.

(1) Tum qu. 40, art. 2, ubi quæritur ex professo utrùm clericis licitum sit pugnare; tum qu. 64, art. 4, ubi similiter quæritur utrùm liceat illis occidere malefactores.

ARTICLE II.

Le témoignage de deux ou trois témoins est-il suffisant?

Il paroît que le témoignage de deux ou trois témoins ne suffit pas. 1° Un jugement doit reposer sur la certitude. Or la certitude ne résulte pas de la parole de deux témoins; car il est rapporté, III *Reg.*, XXI, que Naboth fut injustement condamné sur la déposition de deux témoins. Donc la déposition de deux ou trois témoins ne suffit pas.

2° Un témoignage, pour opérer la conviction, doit offrir un parfait accord. Mais le plus souvent il y a désaccord dans la déposition de deux ou trois témoins. Donc un tel témoignage ne sauroit établir la preuve de la vérité en justice.

3° Il est dit, *Causa* II, quæst. 5 : « Un prélat ne doit être condamné que sur la déposition de soixante-dix témoins; un cardinal-prêtre, sur celle de soixante-quatre; un cardinal-diacre de la ville de Rome, sur celle de vingt-sept; un sous-diacre, un acolyte, un exorciste, un lecteur, un portier, sur celle de sept. » Or plus un homme est élevé en dignité, plus son péché est dangereux, et moins il doit être toléré. Deux ou trois témoins ne suffisent donc pas pour la condamnation d'un autre individu quelconque.

Mais le contraire est expressément dit dans l'Ecriture, *Deut.*, XVII, 6 : « Sur la parole de deux ou trois témoins un homme sera condamné à mort. » Et plus loin, XIX, 15 : « Tout sera conclu sur la parole de deux ou trois témoins (1). »

(Conclusion. — Dans tout jugement la déposition de deux ou trois témoins est nécessaire en même temps et suffisante.)

(1) Cette disposition de la loi mosaïque se retrouve partout invariablement la même et semble dictée par la nature; de sorte qu'en expliquant ce texte des Livres saints, l'auteur nous donne

---

ARTICULUS II.

Utrùm sufficiat duorum vel trium testimonium.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non sufficiat duorum vel trium testimonium. Judicium enim certitudinem requirit. Sed non habetur certitudo veritatis per dictum duorum testium; legitur enim III *Reg.*, XXI, quòd Naboth ad dictum duorum testium falsò condemnatus est. Ergo duorum vel trium testimonium non sufficit.

2. Præterea, testimonium ad hoc quòd sit credibile, debet esse concors. Sed plerumque duorum vel trium testimonium in aliquo discordat. Ergo non est efficax ad veritatem in judicio probandam.

3. Præterea, II, qu. 5, dicitur : « Præsul non damnetur, nisi septuaginta duobus testibus; presbyter autem cardinalis nisi sexaginta quatuor testibus, non damnabitur; diaconus cardinalis urbis Romæ nisi in viginti septem testibus, non condemnabitur; subdiaconus, acolytus, exorcista, lector, ostiarius, nisi cum septem testibus non condemnabitur. » Sed magis est periculosum peccatum ejus qui in majori dignitate constitutus est, et ita minùs est tolerandum. Ergo nec in aliorum condemnatione sufficit duorum vel trium testimonium.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, XVII : « In ore duorum vel trium testium peribit, qui interficietur; » et infrà, XIX : « In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum. »

(Conclusio. — Duorum vel trium testium assertio in omni judicio necessaria est atque sufficit.)

pes du Philosophe, *Ethic.*, I, 1 et 7, toute matière ne même genre de certitude. Dans les actes humains, qui es jugements qu'on prononce et des témoignages que l'on ıt pas y avoir de certitude démonstrative, puisque ces actes les choses contingentes et variables. Il suffit donc là d'une probable ou morale, laquelle repose sur la vérité dans la plupart , quoiqu'il puisse absolument arriver qu'elle s'en écarte. Il est plus able, en effet, que la vérité se trouvera dans la parole de plusieurs ıdividus que dans celle d'un seul. Voilà pourquoi, l'accusé étant seul à nier, tandis que plusieurs témoins affirment avec l'accusateur, il a été institué avec raison par le droit divin et humain, qu'on s'en rapporteroit à la déposition des témoins. Mais la pluralité gît surtout dans le nombre trois, qui comprend un commencement, un milieu et une fin ; ce qui fait dire au Philosophe, *De Cœlo*, I, 2 : « Nous faisons consister dans le nombre trois la totalité et l'intégrité (1). » Et ce nombre trois est encore atteint quand il n'y a que deux témoins, puisqu'il comprend alors l'accusateur. Il en faut donc au moins deux, et, pour plus de certitude, trois ; ce qui constitue la pluralité parfaite dans le nombre même des témoins. On peut rapporter à cela cette parole de l'Ecriture, *Eccli.*, IV, 12 : « Une corde triple est difficilement rompue. » Et sur cette parole, *Joan.*, VIII : « Le témoignage de deux hommes est vrai, » saint Augustin dit : « La Trinité nous est enseignée là d'une manière symbolique, puisqu'en elle réside l'éternelle vérité. »

la raison et nous montre le fondement d'une loi universelle. Il nous fait voir comment la pluralité des témoins est nécessaire et pourquoi le nombre exigé en est aussi restreint : si, d'un côté, il importoit d'offrir des garanties à l'innocence, il n'importoit pas moins, de l'autre, de faciliter à la société le moyen de punir un crime. Le nombre déterminé concilie mieux que tout autre ces deux sortes d'intérêts également sacrés.

(1) Il y avoit des nombres parfaits aux yeux des anciens, comme nul ne l'ignore ; et cette perfection, ils la voyoient surtout dans l'unité et la trinité. Certaines écoles de philosophie, celle des pythagoriciens en particulier, regardoient le nombre trois comme ayant quelque chose de mystérieux et de divin. La remarque de saint Augustin reproduite par saint Thomas, nous laisse entrevoir la source sublime de ces hautes spéculations de la raison humaine.

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in I *Ethic.* (cap. 1 et 7, vel 8 et 11), certitudo non est similiter quærenda in omni materia. In actibus enim humanis, super quibus constituuntur judicia, et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quòd sunt circa contingentia et variabilia. Et ideo sufficit probabilis certitudo, quæ ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus à veritate deficiat. Est autem probabile quòd magis veritatem contineat dictum multorum, quàm dictum unius. Et ideo, cùm reus sit unus qui negat, sed multi testes asserant idem cum actore, rationabiliter institutum est jure divino et humano, quòd dicto testium stetur. Omnis autem multitudo in tribus comprehenditur, scilicet principio, medio et fine. Unde secundùm Philosophum in I *De cœlo* (text. 2), « omne et totum in tribus ponimus. » Ternarius quidem constituitur asserentium, cùm duo testes conveniunt cum actore. Et ideo requiritur binarius testium, vel ad majorem certitudinem, ut sit ternarius, qui est multitudo perfecta in ipsis testibus. Unde et *Eccles.*, IV, dicitur : « Funiculus triplex difficilè rumpitur. » Augustinus autem super illud *Joan.*, VIII : « Duorum hominum testimonium verum est (Tract. XXXVI), dicit quòd « in hoc est Trinitas secundùm mysterium commendata, in qua est perpetua firmitas veritatis. »

Je réponds aux arguments : 1° Quelque grand que fût le nombre de témoins exigés, le mensonge pourroit toujours se glisser dans leur témoignage, puisqu'il est écrit, *Exod.*, XXIII, 2 : « Ne suivez pas la multitude si vous ne voulez faire le mal. » Mais, quoique la certitude absolue ne puisse pas exister en pareille matière, on ne doit pas négliger la certitude morale qu'on peut obtenir par la déposition de deux ou trois témoins, comme nous venons de le dire.

2° Le désaccord entre les témoins, quand ce désaccord tombe sur les circonstances principales et qui changent la substance du fait, s'ils ne s'accordoient pas, par exemple, sur le temps, le lieu, les personnes mêmes, dont il est surtout question, ôte tout crédit à leur témoignage; car s'ils diffèrent sur des points de cette importance, leur témoignage n'est tout au plus qu'un témoignage individuel, et l'on peut croire qu'ils parlent de faits différents : si l'un dit que le fait s'est passé dans tel temps et dans tel lieu, tandis que l'autre affirme que c'est dans tel autre temps et dans tel autre lieu, ils ne semblent pas vouloir parler du même fait. Mais si l'un des témoins détermine le temps et le lieu, bien qu'un autre dise ne pas s'en souvenir, le témoignage du premier n'en n'est pas affoibli. Quand ce désaccord existe entre les témoins à charge et les témoins à décharge, s'ils sont égaux en nombre et également dignes de confiance, on doit se prononcer en faveur de l'accusé; car le juge doit toujours être plus porté à absoudre qu'à condamner; ce qui n'auroit pas lieu dès-lors s'il s'agissoit d'une faveur à obtenir, telle que la liberté ou d'autres faveurs du même genre. Quand les témoins de la même partie ne sont pas d'accord entre eux, c'est au juge à bien examiner dans sa conscience pour quelle partie il doit se prononcer, soit d'après le nombre des témoins ou la confiance qu'ils inspirent, soit d'après la nature de la cause, les faits et les paroles qui s'y produisent. Lorsqu'un témoin tombe en contradiction avec

---

Ad primum ergo dicendum, quòd quantacumque multitudo testium determinaretur, posset quandoque testimonium esse iniquum, cùm scriptum sit *Exod.*, XXIII (1) : « Non sequeris turbam ad faciendum malum. » Nec tamen, quia non potest in talibus infallibilis certitudo haberi, debet negligi certitudo quæ probabiliter haberi potest per duos vel tres testes, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd discordia testium in aliquibus principalibus circumstantiis, quæ variant substantiam facti (putà in tempore, vel in loco, vel in personis, de quibus principaliter agitur), aufert efficaciam testimonii; quia si discordant in talibus, videntur singulares esse in suis testimoniis, et de diversis factis loqui : putà si unus dicat hoc factum esse tali tempore vel loco, alius alio tempore vel loco, non videntur de eodem facto loqui. Non tamen præjudicatur testimonio, si unus dicat se non recordari, et alius asserat determinatum tempus vel locum. Et si in talibus omnino discordaverint testes actoris et rei, si sint æquales numero et pares dignitate, statur pro reo; quia facilior debet esse judex ad absolvendum quàm ad condemnandum, nisi fortè in causis favorabilibus, sicut est causa libertatis et hujusmodi. Si verò testes ejusdem partis dissenserint, debet judex ex motu sui animi percipere cui parti sit standum, vel ex numero testium, vel ex dignitate eorum, vel ex favorabilitate causæ, vel ex conditione negotii et dictorum. Multò autem magis

(1) Postquam immediatè præmissum est : *Non junges manum tuam ut pro impio dicas falsum testimonium;* ut et mox post hic notata subjungitur : *Nec in judicio plurimorum*

lui-même, il n'est plus possible d'ajouter aucune foi à son témoignage, s'il porte du moins sur des choses qu'il a vues ou qu'il sait; mais il n'en n'est plus ainsi quand on l'interroge sur son opinion ou sur le bruit public, par la raison qu'il est bien possible que ses réponses varient à cet égard, selon les diverses impressions qu'il a reçues. Mais si le désaccord entre les témoins porte sur des circonstances qui ne tiennent pas à la substance du fait, comme si le temps étoit sombre ou serein, si la maison étoit peinte ou non, et autres choses du même genre, un tel désaccord ne nuiroit pas au témoignage; car on fait d'ordinaire si peu attention à de semblables circonstances, qu'elles échappent facilement de la mémoire. Bien plus, un tel désaccord rend le témoignage plus croyable, comme le remarque très-bien saint Jean Chrysostôme dans son commentaire de saint Matthieu (1). Des témoins, en effet, qui s'accorderoient parfaitement sur tous les points, même sur les moindres circonstances, auroient l'air de répéter un discours appris en commun; mais l'appréciation est laissée à la prudence du juge.

3° Les dispositions rapportées dans l'argument sont particulières aux évêques, aux prêtres, aux diacres et aux clercs de l'Eglise romaine. Elles sont motivées par la supériorité de cette Eglise; et cela pour trois raisons : d'abord, parce qu'on ne doit y constituer en dignité que des hommes dont la sainteté inspire plus de confiance que plusieurs témoins réunis; en second lieu, parce que ceux qui ont à juger les autres, ont souvent par-là même beaucoup d'ennemis, et l'on ne doit pas croire aisément aux témoins qui s'élèvent contre eux, à moins qu'ils ne soient en grand nombre; enfin, parce que la condamnation d'un dignitaire porteroit

(1) C'est aux légères différences signalées dans les diverses narrations évangéliques, que s'applique la profonde observation de saint Jean Chrysostôme. Il voit une preuve de véracité dans ce que les philosophes païens avoient relevé comme un signe d'erreur ou de mensonge.

---

estimonium unius repellitur, si sibi ipsi dissideat, interrogatus de visu et scientia; non autem si dissideat, interrogatus de opinione et fama, quia potest secundùm diversa visa et audita, diversimodè motus esse ad respondendum. Si verò sit discordia testimonii in aliquibus circumstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, putà si tempus fuerit nubilosum vel serenum, vel si domus fuerit picta aut non, aut aliquid hujusmodi, talis discordia non præjudicat testimonio; quia homines non consueverunt circa talia multùm sollicitari, unde facilè à memoria elabuntur. Quin imò aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilius, ut Chrysostomus dicit super *Matth.*; quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex condicto eumdem sermonem proferre; quod tamen prudentiæ judicis relinquitur discernendum.

Ad tertium dicendum, quòd illud locum habet specialiter in episcopis, presbyteris, diaconis et clericis Ecclesiæ Romanæ, propter ejus dignitatem. Et hoc triplici ratione : primò quidem, quia in ea tales institui debent, quorum sanctitati priùs credatur quàm multis testibus; secundò, quia homines qui habent de aliis judicare, sæpè propter justitiam multos adversarios habent, unde non est passim credendum testibus contra eos, nisi magna multitudo conveniat; tertiò, quia ex condemnatione alicujus eorum

acquiesces sententiæ, ut à vero devies; vel transpositâ constructione : *Nec plurimorum sententiæ in judicio acquiesces, ut etc.;* ubi græcè : *Non consenties cum injusto* (vel *pactum non inibis* (οὐ συγκαταθήσῃ), *ut sis testis injustus.*

atteinte, dans l'opinion des hommes, à l'honneur et à l'autorité de cette Eglise. Et cela seroit plus dangereux que d'y tolérer momentanément un ministre indigne, à moins toutefois que ses désordres n'eussent trop d'éclat et de publicité, de telle sorte qu'il en résultât un grave scandale.

ARTICLE III.

Un témoin peut-il être rejeté sans qu'il y ait de sa faute?

Il paroît qu'un témoin ne peut être rejeté si ce n'est pour une faute. 1° C'est un châtiment qu'on inflige à certains coupables, de les rendre inhabiles à témoigner, comme on le voit dans ceux qui sont notés d'infamie. Mais un châtiment ne doit être infligé que pour une faute. Donc ce n'est que pour une faute aussi qu'on doit repousser un témoin.

2° « Un homme doit être présumé bon, à moins qu'il n'y ait des motifs de croire le contraire. » C'est un principe de droit, *Extra. De præsump.* Or c'est parce qu'un homme est bon qu'il peut rendre un témoignage vrai. Par conséquent, comme on ne peut être persuadé du contraire qu'à raison d'une faute commise, c'est là l'unique motif pour lequel un témoin peut être rejeté.

3° Ce n'est que par le péché qu'un homme peut devenir inapte à une chose de nécessité de salut. Or témoigner en faveur de la vérité est une chose de nécessité de salut, a-t-il été dit plus haut, art. 1. Donc nul ne doit être privé de témoigner, si ce n'est pour une faute.

Mais le contraire résulte de ce que dit saint Grégoire, *Registr.*, lib. II, epist. 56, cité par le droit canon, *Causa* II, quæst. 1 : « Si un évêque est accusé par ses serviteurs, il faut savoir que leur témoignage ne doit nullement être entendu. »

---

derogaretur, in opinione hominum, dignitati illius Ecclesiæ et auctoritati, quod est periculosius quàm in ea tolerare aliquem peccatorem, nisi valdè publicum et manifestum, de quo grave scandalum oriretur.

ARTICULUS III.

Utrùm alicujus testimonium sit absque ejus culpa repellendum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd alicujus testimonium non sit repellendum, nisi propter culpam. Quibusdam enim in pœnam infligitur quòd ad testimonium non admittantur, sicut patet in his qui infamiâ notantur. Sed pœna non est inferenda nisi pro culpa. Ergo videtur quòd nullius testimonium debeat repelli, nisi propter culpam.

2. Præterea, « de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium, » (ut patet *Extra. de præsumptionibus*, cap. *Dudum*). Sed ad bonitatem hominis pertinet quòd verum testimonium dicat. Cùm ergo non possit constare de contrario nisi propter aliquam culpam, videtur quòd nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

3. Præterea, ad ea quæ sunt de necessitate salutis, nullus redditur non idoneus nisi propter peccatum. Sed testificari veritatem est de necessitate salutis, ut suprà dictum est (art. 1). Ergo nullus debet excludi à testificando nisi propter culpam.

Sed contra est, quod Gregorius dicit (in *Registro*, lib. XI, Epist. LVI), et habetur II, qu. 1 : « Quod autem dicitur, à servis suis accusatur episcopus, sciendum est quòd minimè audiri debuerunt. »

(Conclusion. — Il est des témoins qu'on peut rejeter, tantôt pour une faute, tantôt sans qu'il y ait faute de leur part.)

Le témoignage, avons-nous dit art. 2, ne produit pas une certitude absolue, mais seulement une certitude morale ou probable. Tout ce qui peut dès-lors établir une probabilité en sens contraire rend le témoignage inefficace. Or cette probabilité qu'un homme ne sera pas ferme dans le témoignage qu'il doit rendre à la vérité, naît parfois d'une faute; c'est le cas des infidèles, des infâmes, et de ceux qui sont publiquement accusés eux-mêmes d'un crime et qui perdent ainsi le droit d'accuser. Cette probabilité naît quelquefois aussi d'une cause qui n'implique aucune faute, d'un défaut de raison, par exemple, comme cela a lieu chez les enfants, les aliénés et les femmes, ou bien d'un défaut dans les sentiments, ce qui a lieu dans un ennemi, dans les personnes qui nous sont alliées et dans les domestiques; ou bien encore de la condition extérieure, comme celle des pauvres, des esclaves et de tous ceux à qui on a droit de commander; car il est à craindre qu'ils ne soient entraînés à témoigner contrairement à la vérité. D'où il résulte évidemment qu'un témoin peut être rejeté, ou pour une faute, ou sans qu'il y ait faute de sa part (1).

Je réponds aux arguments : 1° Rejeter un témoin est moins un châtiment qu'on inflige qu'un moyen adopté pour se prémunir contre un faux témoignage. L'argument ne conclut donc pas contre la thèse.

2° « Un homme doit être présumé bon quand on n'a pas de motif pour croire le contraire, » sans doute, pourvu que cette présomption favorable n'offre pas de danger pour un autre, qui peut avoir intérêt à prendre ses

(1) Toutes les exclusions que l'auteur vient d'énumérer, reposent sur les dispositions du Droit romain concernant les témoignages ; on les retrouve également en grande partie dans l'ancien Droit canonique. Mais, à mesure que se sont agrandis et confirmés, sous l'influence du christianisme, comme nous l'avons remarqué plus haut, les droits de la conscience et de la personnalité humaines, le cercle des exclusions s'est restreint dans la même proportion. Il en est cependant qui devoient être maintenues et qui le sont en effet, comme basées sur la nature même. La loi respecte toujours, par exemple, ce qu'il y a de délicat et de sacré dans les liens domestiques ; mais elle ne montre plus la même défiance par rapport aux suggestions

---

(Conclusio. — Cujuspiam testimonium, nonnunquam ob culpam, nonnunquam sine culpa, repelli potest.)

Respondeo dicendum, quòd testimonium, sicut dictum est (art. 2), non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem. Et ideo quidquid est quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax. Redditur autem probabile quòd aliquis in veritate testificanda non sit firmus, quandoque quidem propter culpam, sicut infideles et infames, item illi qui publico crimine rei sunt, qui nec accusare possunt; quandoque autem absque culpa, et hoc est vel ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amentibus et mulieribus; vel ex affectu, sicut patet de inimicis et personis conjunctis et domesticis; vel etiam ex exteriori conditione, sicut sunt pauperes, servi et illi quibus imperari potest, de quibus probabile est quòd de facili possunt induci ad testimonium ferendum contra veritatem. Et sic patet quòd testimonium alicujus repellitur, et propter culpam, et absque culpa.

Ad primum ergo dicendum, quòd repellere aliquem à testimonio, magis pertinet ad cautelam falsi testimonii vitandi, quàm ad pœnam. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd « de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium, » dummodo non vergat in periculum

précautions pour qu'on ne croie pas au témoignage d'un individu quelconque; et l'on peut appliquer à cela cette parole, I *Joan.*, IV, 1 : « Ne croyez pas à tout esprit. »

3° Il est vrai qu'il est de nécessité de salut de témoigner en justice; mais en supposant deux choses, les qualités nécessaires dans le témoin, et l'ordre tracé par le droit. Rien n'empêche donc qu'on ne prive un homme de témoigner, quand il en est incapable selon les principes mêmes du droit.

ARTICLE IV.

Le faux témoignage est-il toujours un péché mortel?

Il paroît que le faux témoignage n'est pas toujours un péché mortel.

1° Il peut arriver qu'un homme rende faux témoignage par ignorance du fait. Or une telle ignorance excuse du péché mortel. Donc rendre faux témoignage n'est pas toujours un péché de ce genre.

2° Un mensonge utile à quelqu'un et qui n'est nuisible pour personne est un mensonge officieux, ce qui exclut le péché mortel. Or dans le faux témoignage il n'y a pas souvent d'autre mensonge, comme, par exemple, quand on rend un faux témoignage pour délivrer un homme de la mort, ou pour le dérober à une injuste sentence, dont il est menacé ou par de faux témoins, ou par la perversité du juge. Donc un faux témoignage de ce genre n'est pas un péché mortel.

3° Le serment est exigé du témoin pour qu'il redoute de commettre un péché mortel en se parjurant. Or cette précaution ne seroit pas nécessaire si le faux témoignage étoit déjà un péché mortel. Donc il ne l'est pas toujours.

de la pauvreté. Pour ce qui regarde les femmes, nous avons eu déjà l'occasion de remarquer à quel point leur condition avoit été déprimée et avilie par les civilisations antiques ; puis restaurée et réhabilitée dans les institutions aussi bien que dans les mœurs des temps modernes.

---

alterius; cui nunc est adhibenda cautela ut non de facili unicuique credatur, secundùm illud I *Joan.*, IV : « Nolite credere omni spiritui. »

Ad tertium dicendum, quòd testificari est de necessitate salutis, suppositâ testis idoneitate et ordine juris. Unde nihil prohibet aliquos excusari à testimonio ferendo, si non reputentur idonei secundùm jura.

ARTICULUS IV.

Utrùm falsum testimonium semper sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd falsum testimonium non semper sit peccatum mortale. Contingit enim aliquem falsum testimonium ferre ex ignorantia facti. Sed talis ignorantia excusat à peccato mortali. Ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

2. Præterea, mendacium quod alicui prodest et nulli nocet, est officiosum, quod non est peccatum mortale. Sed quandoque in falso testimonio est tale mendacium, putà cùm aliquis falsum testimonium perhibet ut aliquem à morte liberet, vel ab injusta sententia, quæ intentatur per aliquos falsos testes, vel per judicis perversitatem. Ergo tale falsum testimonium non est peccatum mortale.

3. Præterea, juramentum à teste requiritur, ut timeat peccare mortaliter pejerando. Hoc autem non esset necessarium si ipsum falsum testimonium esset peccatum mortale. Ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

Mais nous voyons le contraire dans l'Ecriture, *Prov.*, XIX, 5 : « Le faux témoin ne sera pas impuni. »

(Conclusion. — Celui qui rend faux témoignage, étant à la fois parjure, injuste et menteur, pèche mortellement.)

Le faux témoignage présente une triple difformité : celle du parjure, d'abord, puisque un témoin n'est jamais admis que sur la foi du serment, et, de ce côté, c'est toujours un péché mortel; celle de l'injustice, ensuite, et sous ce rapport c'est un péché mortel dans son espèce, comme une injustice quelconque (1); ce qui fait que le faux témoignage est prohibé en ces termes dans l'un des préceptes du décalogue, *Exod.*, XX, 16 : « Vous ne porterez pas faux témoignage contre votre prochain; » car celui-là n'agit pas contre le prochain, qui l'empêche de commettre une injustice, mais bien celui qui lui refuse le témoignage dû à sa justice. La troisième difformité est celle du mensonge même, et tout mensonge est un péché. De ce côté le faux témoignage n'est pas toujours un péché mortel.

Je réponds aux arguments : 1° Dans un témoignage à rendre, on ne doit pas donner pour certaine une chose qu'on ne sait pas d'une manière certaine; ce qui est douteux doit être donné comme douteux, et ce qui est certain comme certain. Mais la foiblesse de notre mémoire faisant quelquefois qu'on se croit certain d'une chose fausse, un homme qui après y avoir mûrement réfléchi, regarde comme certaine une chose néanmoins fausse, ne pèche pas mortellement en l'affirmant; car ce qu'il dit alors n'est pas de soi un faux témoignage, telle n'étant pas son intention, ce n'est là un faux témoignage que par accident et contrairement à tion de celui qui le rend.

(1) Il entraîne donc l'obligation de restituer, quand du moins le faux témoignage a contribué d'une manière positive à dépouiller quelqu'un de son droit. On doit appliquer à cette sorte d'injustice ce qui a été dit plus haut de l'injustice en général et de la restitution en particulier.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, XIX : « Falsus testis non erit impunitus. »

(Conclusio. — Falsum testimonium ferens, cùm sit perjurus, et contra justitiam agens et mentiens, peccat mortaliter.)

Respondeo dicendum, quòd falsum testimonium habet triplicem deformitatem : uno modo, ex perjurio, quia testes non admittuntur nisi jurati, et ex hoc semper est peccatum mortale; alio modo, ex violatione justitiæ, et hoc modo est peccatum mortale in suo genere, sicut et quælibet injustitia. Et ideo in præcepto decalogi sub hac forma interdicitur falsum testimonium, cùm dicitur *Exod.*, XX : « Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium. » Non enim contra aliquem facit, qui eum ab injuria facienda impedit, sed solùm qui ei suam justitiam tollit. Tertio modo, ex ipsa falsitate, secundùm quòd omne mendacium est peccatum; et hoc non habet falsum testimonium, quòd semper sit peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd in testimonio ferendo non debet homo pro certo asserere, quasi sciens id de quo certus non est; sed dubium debet sub dubio proferre, et id de quo certus est, pro certo asserere. Sed quia contingit ex labilitate humanæ memoriæ, quòd reputat se homo quandoque certum esse de eo quod falsum est, si aliquis cum debita sollicitudine recogitans, æstimet se certum esse de eo quod falsum est, non peccat mortaliter hoc asserens; quia non dicit falsum testimonium per se et ex intentione, sed per accidens contra id quod intendit.

2° Un jugement injuste n'est pas à proprement parler un jugement. Sous ce rapport donc, un faux témoignage rendu dans un jugement inique et pour empêcher une injustice, ne seroit pas un péché mortel, n'étoit la circonstance du serment violé.

3° Les hommes ont généralement plus d'horreur pour les péchés commis contre Dieu, que pour les péchés commis contre le prochain. Ils regardent les premiers comme beaucoup plus graves; et de ce nombre est le parjure. C'est donc pour donner plus de certitude au témoignage qu'on exige le serment du témoin.

QUESTION LXXI.

De la justice considérée dans les avocats (1).

L'ordre des matières nous amène donc à parler des injustices que les avocats peuvent commettre dans les jugements.

Là dessus quatre questions : 1° Un avocat est-il tenu à se charger de la cause d'un pauvre? 2° Y a-t-il des hommes qu'on doive empêcher de remplir l'office d'avocat? 3° Un avocat pèche-t-il en défendant une cause injuste? 4° Pèche-t-il en recevant de l'argent pour son plaidoyer?

(1) Un homme qui doit paroître en justice, soit volontairement, soit d'une manière forcée, appelle à son aide quelqu'un à qui il puisse confier ses intérêts et qui sera chargé de défendre sa cause. Le nom donné à celui qui remplit cet office, vient de cet *appel* qui est fait à son intelligence et à son dévouement, *vocatus ad*. Soumis à certaines conditions dans l'intérêt de la justice et des particuliers, ce ministère est libre dans son exercice, aussi bien que dans le choix du client.

Ad secundum dicendum, quòd injustum judicium non est judicium. Et ideo, ex vi judicii falsum testimonium in injusto judicio prolatum, ad injustitiam impediendam, non habet rationem peccati mortalis, sed solùm ex juramento violato.

Ad tertium dicendum, quòd homines maximè abhorrent peccata quæ sunt contra Deum, quasi gravissima, inter quæ est perjurium; non autem ita abhorrent peccata quæ sunt contra proximum. Et ideo, ad majorem certitudinem testimonii requiritur testis juramentum.

QUÆSTIO LXXI.

De injustitia in judiciis ex parte advocatorum, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de injustitia quæ fit in judicio ex parte advocatorum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum. 2° Utrùm aliqui debeant arceri ab officio advocati. 3° Utrùm advocatus peccet, injustam causam defendendo. 4° Utrùm peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

ARTICLE I

Un avocat est-il tenu à se charger de la cause d'un pauvre?

Il paroît qu'un avocat est tenu à se charger d'une telle cause. 1° Il est écrit *Exod.*, XXIII, 5 : « Si vous voyez l'âne de votre ennemi abattu sous sa charge, vous ne passerez pas outre, mais vous aiderez son maître à le relever. » Or un pauvre n'a pas certes moins à souffrir quand il est lui-même opprimé en justice, que lorsque son âne est abattu sous la charge. Donc un avocat est tenu à se charger de la cause du pauvre.

2° Saint Grégoire dit dans une de ses Homélies, (la neuvième sur les Evangiles) : « Que celui qui possède l'intelligence ait grand soin de ne pas se taire; que celui qui est dans l'abondance des choses temporelles, n'oublie pas d'exercer la miséricorde : que celui à qui la sagesse est échue en partage, en communique les bienfaits à son prochain; que celui qui a l'oreille des riches et des grands parle en faveur des pauvres. Quelque petit que soit le don qu'on a reçu, il doit toujours être regardé comme un talent, c'est un talent dont on nous demandera compte. » Or chacun est tenu de faire valoir le talent qui lui a été confié, au lieu de l'enfouir, ce qui ressort clairement de la peine infligée au serviteur qui avoit caché son talent, *Matth.*, XXV. Donc un avocat est tenu de plaider pour le pauvre.

3° Le précepte qui nous oblige à faire des œuvres de miséricorde, étant un précepte affirmatif, doit être accompli dans un lieu et un temps déterminés; ce qui doit être surtout dans un cas de nécessité. Or c'est bien un cas de nécessité pour le pauvre, quand sa cause est injustement opprimée. Donc un avocat est alors tenu de prendre sa défense.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Le pauvre n'a pas moins besoin de nourriture que d'avocat. Or celui qui a le pouvoir de nourrir le pauvre

---

ARTICULUS I.

Utrùm advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum. Dicitur enim *Exod.*, XXIII : « Si videris asinum odientis te jacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo. » Sed non minus periculum imminet pauperi, si ejus causa contra justitiam opprimatur, quàm si ejus asinus jaceat sub onere. Ergo advocatus tenetur præstare patrocinium causæ pauperum.

2. Præterea, Gregorius dicit in quadam Homilia (1) : « Habens intellectum, curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam, à misericordia non torpescat; habens artem qua regitur, usum illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem, pro pauperibus intercedat. Talenti enim nomine cuilibet reputabitur quod vel minimum accepit. » Sed talentum commissum non abscondere, sed fideliter dispensare, quilibet tenetur, quod patet ex pœna servi abscondentis talentum, *Matth.*, XXV. Ergo advocatus tenetur pro pauperibus loqui.

3. Præterea, præceptum de misericordiæ operibus adimplendis, cùm sit affirmativum, obligat pro loco et tempore; quod est maximè in necessitate. Sed tempus necessitatis videtur esse, quando alicujus pauperis causa opprimitur. Ergo in tali casu videtur quòd advocatus teneatur pauperibus patrocinium præstare.

Sed contra : non minor necessitas est indigentis cibo quàm indigentis advocato. Sed ille qui

(1) Scilicet IX super *Evang.*, versùs finem, occasione talentorum quæ multimodè à patrefamilias distributa dicuntur; ubi paulò pleniùs quàm hic et aliâ serie.

n'y est pas toujours obligé. Donc un avocat non plus n'est pas toujours obligé à se charger de la cause d'un pauvre (1).

(CONCLUSION. — Quand on ne peut d'une autre façon venir en aide à la cause d'un pauvre, un avocat est tenu de s'en charger et de présenter sa défense, de la même manière que nous sommes tous obligés d'exercer la miséricorde envers celui qui se trouve dans la nécessité.)

Se charger de défendre la cause d'un pauvre est une œuvre de miséricorde; et nous pouvons appliquer à cela ce que nous avons dit des œuvres de miséricorde en général, quest. XXXII et XXXIII. Or nul n'est en état de secourir tous les indigents. C'est pourquoi, ainsi que nous l'avons déjà vu dans saint Augustin, *De Doct. Christ.*, I, 28, « ne pouvant pas secourir tout le monde, vous devez surtout vous occuper de ceux qui par les rapports de lieux, de temps, ou par toute autre relation extérieure, se trouvent plus étroitement unis à votre destinée. » Le saint docteur dit expressément, « par les rapports de lieux, » pour nous montrer qu'un homme n'est pas tenu de s'en aller par le monde à la recherche des indigents afin de les secourir, et qu'il suffit d'exercer les œuvres de miséricorde envers ceux qui se présentent à nous. Voilà pourquoi il est dit *Exod.*, XXIII, 4 : « Si vous trouvez le bœuf de votre ennemi ou son âne égarés, ne manquez pas de les lui ramener. » Il ajoute, « et des temps, » par la raison qu'on n'est pas tenu de pourvoir aux nécessités futures du prochain, et qu'il suffit de le secourir dans la nécessité présente. Et c'est dans ce sens qu'il faut entendre cette parole, I *Joan.*, III, 17 : « Celui qui aura vu son frère souffrant la nécessité, et qui aura fermé ses entrailles... » Il ajoute enfin, « ou par toute autre sorte de relation, » pour nous faire comprendre que nous devons surtout prodiguer nos soins à

(1) Ainsi posée, la proposition qui exprime le sentiment de l'auteur, ne dit pas précisément le contraire de celle qu'il avoit formulée dans les arguments, à moins que celle-ci ne soit prise dans un sens absolu. Mais telle est la vraie réponse à la question, comme on en jugera par la suite de la thèse.

---

habet potestatem cibandi, non semper tenetur pauperem cibare. Ergo nec advocatus semper tenetur causæ pauperum patrocinium præstare.

(CONCLUSIO. — Ubi pauperum causis aliter subveniri non potest, tenentur advocati eorum suscipere causas, et illis patrocinari, sicut tenentur omnes necessitatem patienti misericordiæ opus impendere.)

Respondeo dicendum, quòd cùm præstare patrocinium causæ pauperum, ad opus misericordiæ pertineat, idem est hic dicendum quod et suprà de aliis operibus misericordiæ dictum est (qu. 32 et 33). Nullus autem sufficit omnibus indigentibus misericordiæ opus impendere. Et ideo, sicut Augustinus dicit in I *De doctrina christ.* (cap. 28), « cùm omnibus prodesse non possis, his potissimè consulendum est, qui pro locorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictiùs tibi quasi quadam sorte junguntur. » Dicit « pro locorum opportunitatibus, » quia non tenetur homo per mundum quærere indigentes quibus subveniat, sed sufficit si eis qui sibi occurrunt misericordiæ opus impendat. Unde dicitur *Exod.*, XXIII : « Si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti, reduc ad eum. » Addit autem, « et temporum, » quia non tenetur homo futuræ necessitati alterius providere, sed sufficit si præsenti necessitati succurrat. Unde dicitur I *Joan.*, III : « Qui viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo, etc. » Subdit autem, « vel quarumlibet

ceux de nos proches qui se trouvent dans une nécessité quelconque, selon cette parole de saint Paul, I *Tim.*, V, 8 : « Si quelqu'un n'a pas soin des siens, et principalement de ceux qui composent sa famille, il a nié la foi. » Et quand toutes ces conditions se trouvent réunies, il reste à examiner si la nécessité où le pauvre se trouve est telle qu'on ne voie pas comment on pourroit autrement lui venir en aide; et dans ce cas on est tenu de prendre sa défense, qu'on doit regarder comme une œuvre de miséricorde. S'il se présente, au contraire, un autre moyen de secours, si le pauvre, par exemple, peut être secouru par quelqu'un qui lui tient de plus près, ou qui a pour cela de plus grandes ressources, on n'est pas rigoureusement obligé de venir à son secours; de telle sorte qu'on ne pèche pas en s'abstenant, quoi qu'on fasse un acte louable en le secourant dans un tel cas. Il suit de là qu'un avocat n'est pas toujours tenu de prendre la défense d'un pauvre; ce devoir n'existe que dans les conditions énumérées plus haut (1); car s'il en étoit autrement, un avocat devroit abandonner toutes les autres causes pour ne s'occuper que de celles des pauvres. Ce que nous venons de dire s'applique également aux médecins.

Je réponds aux arguments : 1° Quand un âne est abattu sous sa charge, on suppose qu'il ne peut être secouru que par les individus qui surviennent, et c'est pour cela qu'ils y sont obligés. Il n'en seroit plus ainsi dans le cas où il y auroit un autre moyen de le relever.

2° L'homme est obligé d'utiliser le talent qu'il a reçu, sans doute, mais

(1) Il est donc des cas où l'avocat est dans l'obligation de défendre le pauvre et doit rigoureusement exercer envers lui cette œuvre de miséricorde, qui ressort essentiellement de son état. Que penser alors de ceux qui ne trouvent jamais une occasion de l'exercer et à qui l'or seul a le pouvoir de délier la langue? Eh mon Dieu! ce qu'on est en droit de penser du riche avare qui demeure constamment sourd à la plainte de l'indigent, et dont le trésor ne s'ouvre que pour prêter à gros intérêts. L'un trafique de ses richesses, l'autre de son talent, ou de ce qu'il donne pour tel.

---

rerum, » quia homo sibi conjunctis quacumque necessitudine maximè debet curam impendere, secundùm illud I *ad Timoth*, V : « Si quis suorum et maximè domesticorum curam non habet, fidem negavit. » Quibus tamen concurrentibus, considerandum restat, utrùm aliquis tantam necessitatem patiatur, quòd non in promptu appareat quomodo ei possit aliter subveniri; et in tali casu tenetur ei opus misericordiæ impendere. Si autem in promptu appareat quomodo aliter ei subveniri possit, vel per seipsum, vel per aliam personam magis conjunctam, aut majorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate indigenti subvenire, ita quòd non faciendo peccet, quamvis si subvenerit absque tali necessitate, laudabiliter faciat. Unde advocatus non tenetur semper causæ pauperum patrocinium præstare, sed solùm concurrentibus conditionibus prædictis; alioquin oporteret eum omnia alia negotia prætermittere, et solis causis pauperum juvandis intendere. Et idem dicendum est de medico, quantum ad curationem pauperum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando asinus jacet sub onere, non potest ei aliter subveniri in casu isto, nisi per advenientes subveniatur; et ideo tenentur juvare. Non autem tenerentur, si posset aliunde remedium afferri.

Ad secundum dicendum, quòd homo talentum sibi creditum (1) tenetur utiliter dispensare,

(1) Usurpatum ex phrasi Ecclesiæ in officio Confessorum, id est *commissum*; et ex *Luc.* XVI, vers. 11, ubi dicitur *credet*, id est *committet* in simili occasione

en tenant compte de l'opportunité des temps et des lieux, et des autres circonstances voulues, comme nous l'avons déjà expliqué.

3° Toute nécessité n'entraîne pas l'obligation de venir au secours du pauvre; il n'y a que celle que nous venons de déterminer.

ARTICLE II.

Est-il convenable que l'office d'avocat soit interdit à certains individus conformément au droit ?

Il paroît que l'office d'avocat ne doit être interdit à personne selon les principes du droit. 1° Il n'est personne à qui l'on doive interdire les œuvres de miséricorde. Or défendre quelqu'un devant les tribunaux est une chose qui rentre dans les œuvres de miséricorde, comme il vient d'être dit dans l'article précédent. Donc l'office d'avocat ne doit être interdit à personne.

2° Un même effet ne résulte pas de causes contraires. Or, un devoir imposé par les choses divines est le contraire d'un châtiment infligé au péché. C'est donc à tort qu'on interdit l'office d'avocat, aux uns parce qu'ils sont consacrés à la religion, tels que les moines et les clercs, et aux autres parce qu'ils sont engagés dans les liens du péché, comme les infâmes et les hérétiques.

3° Nous devons aimer notre prochain comme nous-même. Or un devoir de charité pour un avocat, c'est de prêter aux autres le secours de son ministère. Un homme donc qui a le droit de se défendre lui-même, comme avocat, ne doit pas être empêché de défendre les autres.

Mais le droit, au contraire, *Causa* III, quæst. VII, interdit cet office à un grand nombre de personnes.

(Conclusion. — Le droit interdit à certains individus l'office d'avocat,

---

servatâ opportunitate locorum et temporum et aliarum rerum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd non quælibet necessitas causat debitum subveniendi, sed solùm illa quæ est dicta.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter aliqui secundùm jura arceantur ab officio advocandi.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter aliqui secundùm jura arceantur ab officio advocandi. Ab operibus enim misericordiæ nullus debet arceri. Sed patrocinium præstare in causis, ad opera misericordiæ pertinet, ut dictum est (art. 1). Ergo nullus debet ab hoc officio arceri.

2. Præterea, contrariarum causarum non videtur esse idem effectus. Sed esse debitum rebus divinis, et esse debitum peccatis, est contrarium. Inconvenienter ergo excluduntur ab officio advocati, quidam propter religionem, ut monachi et clerici, quidam autem propter culpam, ut infames et hæretici.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed ad officium dilectionis pertinet quòd aliquis advocatus causæ alicujus patrocinetur. Inconvenienter ergo aliqui, quibus conceditur pro seipsis auctoritas advocationis, prohibentur patrociuari causis aliorum.

Sed contra est, quòd III, qu. 7, multæ personæ arcentur ab officio postulandi.

(Conclusio. — Jure nonnulli ab officio advocandi arcentur, non modò propter impotentiam,

(1) De his etiam infrà, qu. 188, art. 3, ad 2, ubi monachi hoc exercere prohibentur.

non-seulement à ceux qui sont incapables de le remplir, comme les aliénés, les impubères, les sourds, les muets, les hommes sans instruction, mais encore à ceux dont l'état ne comporte pas un tel office, comme les clercs, les moines, les aveugles, les infidèles, les infâmes, et ceux qui ont subi des condamnations flétrissantes; les clercs peuvent néanmoins plaider pour leurs églises, et les moines pour leurs monastères.)

Un acte peut être interdit à quelqu'un pour deux raisons : pour cause d'impuissance, d'abord; pour cause d'indécence, ensuite. Remarquons toutefois que l'impuissance est une cause absolue d'exclusion, mais non l'indécence, parce qu'elle peut disparoître devant la nécessité. Ainsi donc, l'office d'avocat est interdit à quelques-uns pour cause d'impuissance, quand il y a défaut ou dans leur sens intérieur, et tels sont les aliénés et les impubères, ou dans leurs sens extérieurs, ce qui regarde les sourds et les muets. En effet, l'avocat a d'abord besoin d'une habileté intérieure, afin de pouvoir convenablement démontrer la justice de la cause qu'il défend (1); la parole et l'ouïe lui sont également nécessaires, soit pour présenter sa défense, soit pour suivre la marche du procès. Ceux donc qui sont privés de quelqu'un de ces sens ne peuvent absolument exercer la charge d'avocat, ni pour eux-mêmes, ni pour les autres. Une telle charge peut, en second lieu, présenter une certaine indécence chez quelques individus sous un double rapport : chez les uns, parce qu'ils sont consacrés à des devoirs d'un ordre supérieur, ainsi les moines et les prêtres ne

(1) C'est là une condition qui ne doit pas passer inaperçue dans un temps comme le nôtre. L'habileté que réclame ici le théologien, et le bon sens avec lui, n'est pas seulement le degré d'intelligence qu'un homme peut avoir reçu de la nature, moins encore cette misérable loquacité qui lui permet de parler de tout sans préparation, sans étude, sans même savoir le premier mot de la question à débattre ou de la matière à traiter; c'est surtout une connoissance réelle des lois d'après lesquelles une cause doit être jugée, et des faits qui la constituent. Voilà ce qu'exigent encore une fois le bon sens le plus vulgaire et la conscience la moins éclairée. Qu'arrive-t-il néanmoins? Quel est le spectacle que la société nous présente sous ce rapport? Une jeunesse imprudente, emportée, avide d'amusements et de voluptés criminelles, comme elle le fut de tous les temps, mais dont en outre les principes religieux, seule garantie véritable contre les entraînements de cet âge, et parfois même le sens moral ont été le plus souvent altérés, sinon entièrement ruinés, par le régime et la vie des colléges, se réunit dans quelques grandes villes, sous prétexte de venir y chercher la science du droit. Là, à une ardente émulation pour le

---

ut furiosi, impuberes, surdi, et muti et imperiti, sed et propter indecentiam, ut clerici, monachi, cæci et infideles, infames ac damnati de gravibus criminibus; quanquam clerici pro suis Ecclesiis, et monachi in causis monasterii advocare non prohibeantur.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis impeditur ab aliquo actu duplici ratione : uno modo, propter impotentiam, alio modo, propter indecentiam. Sed impotentia simpliciter excludit aliquem ab actu; indecentia autem non excludit omnino, quia necessitas indecentiam tollere potest. Sic ergo ab officio advocatorum prohibentur quidam propter impotentiam, eo quòd deficiunt sensu, vel interiori, sicut furiosi et impuberes, vel exteriori, sicut surdi et muti. Est enim necessaria advocato et interior peritia, qua possit convenienter justitiam assumptæ causæ ostendere; et iterum loquela cum auditu, ut possit pronuntiare et audire quod ei dicitur. Unde qui in his defectum patiuntur, omnino prohibentur ne sint advocati, nec pro se, nec pro aliis. Decentia autem hujusmodi officii exercendi tollitur dupliciter : uno modo, ex hoc quòd aliquis est rebus majoribus obligatus, unde monachos et presbyteros non decet in quacumque

peuvent décemment exercer la charge d'avocat en aucune cause, ni les clercs devant les tribunaux séculiers, par la raison que ces sortes de personnes sont consacrées aux choses divines; chez les autres, cette interdiction est motivée par un défaut personnel, défaut corporel, comme chez les aveugles, qui ne sauroient intervenir dans un jugement d'une manière convenable, défaut spirituel, puisqu'il ne convient pas qu'on se porte pour défenseur de la justice en faveur d'un autre, quand on a soi-même violé la justice. Voilà pourquoi les infâmes, les infidèles et ceux qui ont subi des condamnations flétrissantes, ne peuvent pas convenablement exercer l'office d'avocat. La nécessité peut faire néanmoins qu'on passe sur cette sorte d'indécence; et c'est pour cela que l'on permet à ces personnes de plaider pour elles-mêmes ou pour d'autres personnes qui leur sont étroitement liées. Les clercs peuvent donc plaider pour leurs églises et les moines pour leurs monastères, sur un ordre de l'abbé.

Je réponds aux arguments : 1° Les œuvres de miséricorde peuvent être interdites à certains individus, ou pour cause d'impuissance, ou pour cause d'indécence; car enfin toute œuvre de miséricorde ne convient pas à tout individu, il ne convient pas à l'insensé de donner un conseil, ni à l'ignorant d'instruire les autres.

2° De même qu'une vertu peut être détruite ou par excès ou par défaut, de même une chose peut être indécente pour quelqu'un, ou parce qu'il est au-dessus, ou parce qu'il est au-dessous. Voilà pourquoi il est des hommes à qui il est interdit de plaider en justice, parce qu'ils sont supérieurs à une telle fonction, comme les religieux et les clercs; tandis qu'il en est d'autres qui ne sont pas dignes de la remplir et lui sont en quelque sorte inférieurs, comme les infâmes et les infidèles.

3° Il n'y a pas une égale nécessité pour quelqu'un de plaider pour les

mal, se joignent tous les genres de séduction, sous la funeste protection des lois. Puis, quand les plus belles années se sont écoulées dans des habitudes énervantes, entrecoupées par des études illusoires, on obtient un jour ou l'autre un titre de hasard; et voilà des hommes qui s'en iront en toute sécurité, comme avocats, quelques-uns même dans la magistrature, décider

causa advocatos esse, neque clericos in judicio sæculari, quia hujusmodi personæ sunt rebus divinis adstrictæ; alio modo, propter personæ defectum, vel corporalem, ut patet de cæcis, qui convenienter judicio astare non possent, vel spiritualem, non enim decet alterius justitiæ patronus existat, qui in seipso justitiam contempsit. Et ideo infames, infideles et damnati de gravibus criminibus, non decenter sunt advocati. Tamen hujusmodi indecentiæ necessitas præfertur; et propter hoc hujusmodi personæ possunt pro seipsis vel pro personis sibi conjunctis uti officio advocati. Unde et clerici pro Ecclesiis suis possunt esse advocati, et monachi pro causa monasterii sui, si abbas præceperit.

Ad primum ergo dicendum, quòd ab operibus misericordiæ interdum propter indecentiam impediuntur aliqui, et aliqui propter impotentiam; non enim omnia opera misericordiæ omnes decent, sicut stulto non decet consilium dare, neque ignorantes, docere.

Ad secundum dicendum, quòd sicut virtus corrumpitur per superabundantiam et defectum, ita aliquis fit indecens, et per majus et per minus. Et propter hoc quidam arceuntur à patrocinio præstando in causis, quia sunt majores tali officio, sicut religiosi et clerici; quidam verò, quia sunt minores quàm ut eis hoc officium competat, sicut infames et infideles.

Ad tertium dicendum, quòd non ita imminet

autres comme de plaider pour lui-même, par la raison que les autres peuvent avoir d'autres moyens de se défendre : il n'y a donc pas là de parité.

ARTICLE III.

Un avocat pèche-t-il quand il défend une cause injuste?

Il paroît qu'un avocat ne pèche pas en défendant une cause injuste. 1° De même que l'habileté du médecin éclate surtout quand il guérit une maladie désespérée, de même celle de l'avocat dans le triomphe d'une cause injuste. Mais on loue un médecin pour avoir guéri une telle maladie. Donc un avocat doit être également loué, bien loin d'être regardé comme coupable, pour avoir défendu une telle cause.

2° Il est toujours permis de se désister d'une action coupable. Mais un avocat est puni quand il trahit la cause dont il s'est chargé, selon ce qui est dit, *Causa* II, quæst. III. Donc un avocat ne pèche pas en défendant une cause injuste, quand une fois il s'en est chargé.

3° On commet un plus grand péché quand on use de moyens iniques pour défendre une cause juste, comme en produisant de faux témoins ou en alléguant de fausses lois, que lorsqu'on défend une cause injuste; car, le premier péché tombe sur la forme, et le second sur la matière. Or un avocat paroît bien avoir le droit d'user de semblables artifices, tout comme le soldat a le droit de dresser des embûches. Donc il ne paroît pas qu'un avocat pèche quand il défend une cause injuste.

Mais le contraire résulte de ce que disoit le prophète au roi Josaphat, II *Paralip.*, XIX, 2 : « Vous prêtez secours à l'impie, et voilà pourquoi

de la fortune, de l'honneur, de la vie même des citoyens! Nous sommes bien loin, il faut l'avouer, des principes posés par la théologie catholique. On n'a plus besoin de se demander aujourd'hui si les familles en sont plus heureuses et les sociétés mieux affermies.

---

homini necessitas patrocinandi causis aliorum, sicut propriis, quia alii possunt sibi aliter subvenire : unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrùm advocatus peccet, si injustam causam defendat.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd advocatus non peccet, si injustam causam defendat. Sicut enim ostenditur peritia medici, si infirmitatem desperatam sanet, ita etiam ostenditur peritia advocati, si injustam causam defendere possit. Sed medicus laudatur si infirmitatem desperatam sanet. Ergo etiam advocatus non peccat, sed magis laudandus est, si injustam causam defendat.

2. Præterea, à quolibet peccato licet desistere. Sed advocatus punitur, si causam suam prodiderit, ut habetur II, qu. 3 (1). Ergo advocatus non peccat injustam causam defendendo, si eam defendendam susceperit.

3. Præterea, majus videtur esse peccatum, si injustitiâ utatur ad justam causam defendendam (putà producendo falsos testes, vel allegando falsas leges), quàm injustam causam defendendo; quia hoc est peccatum in forma, illud in materia. Sed videtur advocato licere talibus astutiis uti, sicut militi licet ex insidiis pugnare. Ergo videtur quòd advocatus non peccat, si injustam causam defendat.

Sed contra est, quod (ad regem Josaphat) dicitur II *Paralip.*, XIX : « Impio præbes au-

(1) Colligitur ex appendice Gratiani ad cap. *Si quem pœnituerit*, ubi ex Ulpiano refert advocatum, si prodiderit causam suam, puniri extra ordinem solere, quia prævaricator proprié non est, et propterea ordinariâ prævaricatorum pœnâ non est puniendus.

vous attiriez sur vous la colère du Seigneur. » Un avocat, en effet, en défendant une cause injuste, prête secours à l'impie. Il pèche donc et mérite la colère du Seigneur.

(CONCLUSION. — Un avocat qui défend sciemment une cause injuste, commet un grave péché et est tenu à la restitution; s'il la défend sans en connoître l'injustice, cette ignorance l'excuse du péché, suivant qu'elle se trouve dans les conditions voulues pour cela.)

Il est défendu de concourir à un mal, soit par conseil, soit par secours, soit enfin par un consentement quelconque; car celui qui conseille et celui qui aide peuvent être considérés comme faisant le mal en quelque manière, ce qui fait dire à l'Apôtre, *Rom.*, I, 32 : « Sont dignes de mort, non-seulement ceux qui commettent le péché, mais encore ceux qui y donnent leur consentement. » Voilà pourquoi il a été dit plus haut, quest. LXII, art. 7, que ceux-là sont tenus à la restitution. Or, il est manifeste qu'un avocat donne aide et conseil à celui dont il défend la cause. Si donc il défend sciemment une cause injuste, nul doute qu'il ne commette un grave péché et qu'il ne soit tenu à réparer le dommage injustement causé par son secours à la partie adverse (1). Mais s'il ignoroit l'injustice de sa cause, si même il la croyoit juste, il est excusé dans les conditions et selon le degré où l'ignorance excuse.

Je réponds aux arguments : 1° Un médecin qui entreprend de guérir une maladie désespérée ne fait injure à personne; mais un avocat qui se charge d'une cause injuste lèse les droits de la partie contre laquelle il défend cette injustice. Il n'y a donc pas là de parité. Il peut bien dans ce

(1) Rien de plus simple, assurément, rien de plus incontestable qu'une telle morale. Mais ne diroit-on pas, en vérité, que le monde actuel, je veux parler du monde judiciaire, a découvert une morale tout opposée? Heureusement que les iniquités des hommes ne peuvent prévaloir contre la justice de Dieu, et qu'il n'y a pas de prescription contre le droit éternel!

---

xilium, et idcirco iram Domini merebaris. » Sed advocatus defendens causam injustam, impio præbet auxilium. Ergo peccando iram Domini meretur.

(CONCLUSIO. — Advocatus, si injustam causam scienter defendat, graviter peccat, et vinculo restitutionis tenetur; si verò ignoranter defenderit, excusatur à peccato, pro ignorantiæ excusantis qualitate.)

Respondeo dicendum, quòd illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum, sive consulendo, sive adjuvando, sive qualitercumque consentiendo; quia consilians et coadjuvans quodammodo est faciens. Et Apostolus dicit, *ad Rom.*, I, quòd « digni sunt morte non solùm qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus. » Unde et suprà dictum est (qu. 62, art. 7), quòd omnes tales ad restitutionem tenentur. Manifestum est autem quòd advocatus et auxilium et consilium præstat ei cujus causæ patrocinatur. Unde, si scienter injustam causam defendit, absque dubio graviter peccat, et ad restitutionem tenetur ejus damni quod contra justitiam per ejus auxilium altera pas incurrit. Si autem ignoranter injustam causam defendit, putans esse justam, excusatur secundùm modum quo ignorantia excusari potest (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd medicus accipiens in cura infirmitatem desperatam, nulli facit injuriam; advocatus autem suscipiens causam injustam, injustè lædit eum contra quem injustè patrocinium præstat. Et ideo non

(1) Sive juxta varium et diversum ignorantiæ modum, quæ nunc magis, nunc minùs excusanda videri potest, prout magis vel minùs voluntaria seu vincibilis, juxta ea quæ circa illam 1, 2, qu. 76, art. 3 et seq., dicta sunt.

cas montrer l'habileté de son art et mériter des éloges sous ce rapport; mais il ne montre pas moins l'injustice de sa volonté, qui se sert de l'art comme d'un instrument pour le mal.

2° Quand, dans le cours du procès, un avocat reconnoît l'injustice de la cause qu'il défend et qu'il avoit d'abord crue juste, il ne doit pas sans doute la trahir, soit en venant en aide à la partie adverse, soit en livrant à celle-ci les secrets de son client; mais il peut et il doit abandonner cette cause injuste, ou bien engager son client à se désister ou à transiger sans préjudice pour la partie adverse.

3° Il est permis à un soldat, ou à un chef d'armée, comme nous l'avons dit plus haut, quest. XL, art. 3, d'avoir recours aux embûches dans une guerre juste, dans ce sens qu'il peut cacher avec adresse le but de ses démarches, mais jamais en présentant frauduleusement une chose fausse; car « la foi doit être gardée même envers les ennemis, » comme le dit Cicéron, *De offic.*, I. De même il est permis à un avocat qui défend une cause juste, de cacher avec adresse les choses qui pourroient nuire à son procès; mais il ne lui est pas permis de mentir.

ARTICLE IV.

Un avocat peut-il recevoir de l'argent pour son plaidoyer?

Il paroît qu'un avocat ne doit pas recevoir de l'argent pour la défense qu'il a présentée. 1° Les œuvres de miséricorde ne doivent pas être faites en vue d'une récompense humaine, selon cette parole du Sauveur, *Luc*, XIV, 12 : « Quand vous donnez un dîner, ou un souper, n'invitez pas vos amis ni ceux de vos voisins qui sont riches, de peur qu'ils ne vous invitent à leur tour et que vous n'ayez là votre récompense. » Or défendre la cause de quelqu'un est une chose qui rentre dans les œuvres

---

est similis ratio. Quamvis enim laudabile videatur quantum ad peritiam artis, tamen peccat quantum ad injustitiam voluntatis, qua abutitur arte ad malum.

Ad secundum dicendum, quòd advocatus, si in principio credidit causam justam esse, et postea in processu appareat eam esse injustam, non debet eam prodere, ut scilicet aliam partem juvet, vel secreta suæ causæ alteri parti revelet; potest tamen et debet causam deserere, vel eum cujus causam agit ad cedendum inducere, sive ad componendum sine adversarii damno.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 40, art. 3), militi vel duci exercitûs licet in bello justo ex insidiis agere, ea quæ facere debet prudenter occultando, non autem falsitatem fraudulenter faciendo; quia « etiam hosti fidem servare oportèt, » sicut Tullius dicit in I *De offic.* Unde et advocato defendenti causam justam, licet prudenter occultare ea quibus impediri posset processus ejus, non autem licet ei aliqua falsitate uti.

ARTICULUS IV.

Utrùm advocato liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd advocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere. Opera enim misericordiæ non sunt intuitu humanæ remunerationis facienda, secundùm illud *Luc.*, XIV : « Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque vicinos divites, ne fortè et ipsi te reinvitent, et fiat tibi retributio. » Sed præstare patrocinium causæ alicujus, pertinet ad opera misericordiæ, ut dic-

de miséricorde, a-t-il été dit plusieurs fois. Donc un avocat ne peut pas recevoir de l'argent pour avoir défendu une cause.

2° Un bien spirituel ne doit pas être échangé contre une chose temporelle. Mais le ministère d'un avocat est une sorte de bien spirituel, puisqu'il consiste à user de la science du droit. Donc un avocat ne doit pas recevoir de l'argent pour avoir donné à quelqu'un le secours de son ministère.

3° L'avocat ne concourt pas à un jugement d'une manière plus essentielle que le témoin ou le juge. Et cependant, « ni le juge ne doit vendre un juste jugement, ni le témoin un vrai témoignage, » comme s'exprime saint Augustin écrivant à Macédonius, *Epist.* LIV. Donc ni l'avocat non plus ne doit vendre une juste défense.

Mais saint Augustin lui-même dit, au contraire, et dans la même lettre, que cela est permis à l'avocat, aussi bien qu'au jurisconsulte de faire payer un bon conseil.

(Conclusion. — Il est permis aux avocats qui ont défendu une cause, d'exiger une récompense modérée, suivant la condition des personnes et la coutume des lieux.)

Quand on n'est pas tenu de rendre un service à quelqu'un, on peut avec justice exiger une récompense pour l'avoir rendu. Or il est manifeste qu'un avocat n'est pas toujours tenu de prêter son ministère ou de donner un conseil dans la cause d'un autre. Lors donc qu'il exige un prix pour son ministère ou pour son conseil, il n'agit pas contre la justice. Et c'est ce que l'on dit du médecin à raison des secours qu'il donne à un malade, et de tous ceux qui remplissent des emplois de ce genre (1).

(1) Tels que les procureurs, maintenant appelés avoués, les notaires, les jurisconsultes ou avocats consultants. Du reste, tout ce qui a été dit jusqu'ici des avocats qui plaident, doi également être appliqué à ceux qui exercent ces diverses fonctions, soit en ce qui regarde les qualités dont ils doivent être pourvus, soit concernant les injustices dont ils peuvent se rendre coupables. Remarquons enfin que ce n'est pas seulement envers la partie adverse que les avocats et les autres peuvent être injustes, mais encore envers leurs clients, quand ils les secondent ou qu'ils les laissent même s'engager dans une mauvaise affaire, qui tournera à leur détriment.

---

tum est. Ergo non licet advocato accipere retributionem pecuniæ pro patrocinio præstito.

2. Præterea, spirituale non est pro temporali commutandum. Sed patrocinium præstitum videtur esse quoddam spirituale, cùm sit usus scientiæ juris. Ergo non licet advocato pro patrocinio præstito pecuniam accipere.

3. Præterea, sicut ad judicium concurrit persona advocati, ita etiam persona judicis et persona testis. Sed, secundùm Augustinum, *ad Macedonium* (Epist. LIV), « non debet judex vendere justum judicium, nec testis verum testimonium. » Ergo nec advocatus poterit vendere justum patrocinium.

Sed contra est, quod Augustinus dicit ibidem, quòd advocatus licitè vendit justum patrocinium, et jurisperitus verum consilium.

(Conclusio. — Licet advocatis pro patrocinio suo in aliorum causis exhibito, pecuniam moderatè suscipere, secundùm personæ conditionem et regionis consuetudinem.)

Respondeo dicendum, quòd quæ quis non teneturalteri exhibere, justè potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere. Manifestum est autem quòd advocatus non semper tenetur patrocinium præstare, aut consilium dare causis aliorum. Et ideo, si vendat suum patrocinium sive consilium, non agit contra justitiam. Et eadem ratio est de medico opem ferente ad sanandum, et de omnibus aliis hujusmodi perso-

Observons toutefois qu'ils ne doivent recevoir qu'un prix modéré, en tenant compte de la condition des personnes, de la nature des affaires, de la grandeur du travail, et enfin de la coutume du pays. Et s'ils extorquent une récompense exagérée, ils pèchent contre la justice; ce qui fait dire à saint Augustin dans la lettre que nous venons de citer : « Ce qu'ils ont extorqué sans modération et sans probité, on a coutume de le leur faire rendre; mais il n'en est pas ainsi de ce qu'ils obtiennent conformément à un usage tolérable (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Ce qu'on peut faire par un sentiment de miséricorde, on n'est pas toujours tenu de le faire gratuitement; car autrement personne n'auroit le droit de vendre une chose, chaque chose pouvant être la matière d'un acte de miséricorde. Quand un homme donne par un tel sentiment, c'est la récompense divine, et non une récompense humaine qu'il doit chercher. Pareillement, un avocat qui se charge de la cause d'un pauvre ne doit pas chercher une récompense humaine, mais bien une récompense divine; ce qui ne veut pas dire qu'il soit toujours tenu de défendre gratuitement.

2° Quoique la science du droit soit une chose en quelque sorte spirituelle, on n'en fait toutefois usage qu'au moyen d'un travail corporel. Et sous ce rapport il est permis d'exiger une récompense pécuniaire; sans cela aucun artisan ne pourroit tirer profit de son art.

3° Le juge et les témoins sont également pour les deux parties, par la raison que le juge est tenu de rendre une sentence conforme à la justice, et le témoin un témoignage conforme à la vérité. Or, la justice et la vé-

(1) Trop souvent la cupidité trouve le moyen d'éluder les sages prescriptions de la loi. Les tarifs établis ne sont guère qu'une lettre morte, une sorte de minimum où l'on ne descend presque jamais. Les exactions les plus criantes sont exercées par des hommes de loi, et, à ce titre, elles demeurent presque toujours impunies. Que dire encore de ces interminables délais

---

nis, dum tamen moderatè accipiant, consideratâ conditione personarum, et negotiorum et laboris, et consuetudine patriæ. Si autem per improbitatem aliquid immoderatè extorqueant, peccant contra justitiam. Unde Augustinus dicit *ad Macedonium* (ubi suprà), quòd « ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti solent; data per tolerabilem consuetudinem, non solent (1). »

Ad primum ergo dicendum, quòd non semper quæ homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis; alioquin nulli liceret aliquam rem vendere, quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere. Sed quando eam misericorditer impendit, non humanam, sed divinam remunerationem quærere debet. Et similiter advocatus, quando causæ pauperum misericorditer patrocinatur, non debet intendere remunerationem humanam, sed divinam; non tamen semper tenetur gratis patrocinium impendere.

Ad secundum dicendum, quòd etsi scientia juris sit quoddam spirituale, tamen usus ejus fit opere corporali. Et ideo pro ejus recompensatione licet pecuniam accipere, alioquin nulli artifici liceret de arte sua lucrari.

Ad tertium dicendum, quòd judex et testis communes sunt utrique parti; quia judex tenetur justam sententiam dare, et testis tenetur verum testimonium dicere. Justitia autem et

(1) Ut rursum in *Decretis* refertur, Causâ XIV, post prædicta, ubi additur : *Magisque reprehendimus eos qui talia inusitata repetiverunt, quàm qui ea de more sumpserunt; quoniam multæ personæ necessariæ rebus humanis vel invitantur hujusmodi commodis, vel tenentur.*

rité n'inclinent pas plus pour une partie que pour l'autre. Voilà pourquoi le juge a des honoraires payés par le trésor public, et les témoins reçoivent une indemnité, non comme prix de leur témoignage, mais comme celui de leur travail; et ce prix est payé soit par les deux parties en même temps, soit par la partie qui les a appelés. Cela est juste, au demeurant; car, comme le dit l'Apôtre, I *Cor.*, IX, 7, « personne ne milite à ses dépens. » Or l'avocat défend uniquement les intérêts d'une partie. Donc il peut licitement recevoir une récompense de la partie à laquelle il prête son ministère.

QUESTION LXXII.

Des paroles injurieuses, en dehors des jugements, et d'abord de la contumélie.

Après avoir considéré les injustices qui peuvent avoir lieu dans les jugements, traitons des paroles injurieuses qui se prononcent en dehors: et, d'abord, de la contumélie; en second lieu, de la détraction; en troisième lieu, des murmures; en quatrième lieu, de la moquerie; et enfin de la malédiction.

Sur la contumélie, quatre questions se présentent : 1° Qu'est-ce que la contumélie? 2° Toute contumélie est-elle un péché mortel? 3° Faut-il réprimer ceux qui se livrent à la contumélie? 4° Quelle est la source de la contumélie?

ménagés avec tant d'adresse, pour la ruine et le malheur des clients, pour enrichir ceux qui les exploitent, sous prétexte de défendre leurs intérêts? Que de fois les frais supportés par chacune des deux parties, dépassent la somme débattue? etc., etc....

---

veritas non declinant in unam partem magis quàm in aliam. Et ideo judicibus de publico sunt stipendia laboris statuta, et testes accipiunt non quasi pretium testimonii, sed quasi stipendium laboris, expensas, vel ab utraque parte, vel ab ea à qua inducuntur; quia « nemo militat stipendiis suis unquam, » ut dicitur I *ad Cor.*, IX. Sed advocatus alteram partem tantùm defendit : et ideo licitè potest pretium accipere à parte quam adjuvat.

QUÆSTIO LXXII.

De verborum injuriis extra judicium, et primo de contumelia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de injuriis verborum, quæ inferuntur extra judicium. Et 1° de contumelia; 2° de detractione; 3° de susurratione; 4° de irrisione; 5° de maledictione.

Et circa primum quæruntur quatuor: 1° Quid sit contumelia. 2° Utrùm omnis contumelia sit peccatum mortale. 3° Utrùm oporteat contumeliosos reprimere. 4° De origine contumeliæ.

ARTICLE I.

La contumélie consiste-t-elle en paroles?

Il paroît que la contumélie ne consiste pas en paroles. 1° La contumélie implique un certain préjudice causé au prochain, puisqu'elle rentre dans l'injustice. Or les paroles ne semblent pas pouvoir porter préjudice au prochain; elles ne portent atteinte ni à sa personne ni à ses possessions. Donc la contumélie ne consiste pas en paroles.

2° La contumélie emporte l'idée d'un déshonneur qu'on inflige. Or on inflige un déshonneur plutôt par des faits que par des paroles. Donc la contumélie ne doit pas consister en paroles et doit plutôt consister dans des faits.

3° Un déshonneur infligé par paroles s'appelle outrage ou opprobre. Or la contumélie diffère et de l'outrage et de l'opprobre. Donc la contumélie ne consiste pas en paroles.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Rien n'est perçu par l'ouïe si ce n'est la parole. Or la contumélie est perçue par l'ouïe, selon ce que dit le prophète *Jerem.*, XX, 10 : « J'ai entendu les contumélies de ceux qui m'entouroient. » Donc la contumélie consiste en paroles.

(Conclusion. — Les paroles dont on use pour porter ce qui tourne au déshonneur du prochain, et à sa propre connoissance, et à la connoissance des autres, voilà la contumélie.)

La contumélie emporte l'idée d'un déshonneur infligé à quelqu'un. Et ceci peut avoir lieu de deux manières : comme l'honneur doit être la conséquence d'une excellence personnelle (1), on déshonore quelqu'un

(1) Quoique dans le langage ordinaire on confonde l'honneur avec la réputation, et que l'un de ces mots soit souvent pris pour l'autre, il y a néanmoins une distinction à faire; distinction d'autant plus importante ici, que la contumélie, objet de la question actuelle, est

---

ARTICULUS I.

Utrùm contumelia consistat in verbis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd contumelia non consistat in verbis. Contumelia enim importat quoddam nocumentum proximo illatum, cùm pertineat ad injustitiam. Sed verba nullum nocumentum videntur inferre proximo, nec in persona nec in rebus. Ergo contumelia non consistit in verbis.

2. Præterea, contumelia videtur ad quamdam dehonorationem pertinere. Sed magis aliquis potest inhonorari seu vituperari factis quàm verbis. Ergo videtur quòd contumelia non consistat in verbis, sed magis in factis.

3. Præterea, dehonoratio quæ fit verbis, dicitur convicium vel improperium. Sed contumelia videtur differre à convitio et ab improperio. Ergo contumelia non consistit in verbis.

Sed contra : nihil auditu percipitur nisi verbum. Sed contumelia auditu percipitur, secundùm illud *Jerem.*, XX : « Audivi contumelias in circuitu. » Ergo contumelia est in verbis.

(Conclusio. — Contumelia consistit in verbis, quibus aliquis id quod est contra alicujus honorem, deducit ad ejus et aliorum notitiam.)

Respondeo dicendum, quòd contumelia importat dehonorationem alicujus. Quod quidem contingit dupliciter : cùm enim honor aliquam excellentiam consequatur, uno modo aliquis

(1) De his etiam infrà, qu. 73, art. 1; et super *Psalm.* XLIII, col. 6; et *ad Rom.*, I, lect 8, col. 4.

d'abord, en le privant de cette excellence pour laquelle il étoit honoré, ce qui arrive par les péchés de fait dont nous avons traité, quest. LXIV, LXV et LXVI. On déshonore quelqu'un, en second lieu, en relevant ce qui est contre son honneur, pour le porter à sa connoissance et à celle des autres. Et c'est là surtout ce qui appartient à la contumélie, laquelle s'exerce aussi par certains signes. Mais, comme le dit saint Augustin, *De Doct. Christ.*, II, 3, « tous les autres signes sont peu de chose quand on les compare aux paroles; car c'est éminemment par les paroles que les hommes expriment tout ce qui se passe dans leur ame. » Voilà pourquoi nous disons simplement que la contumélie consiste en paroles; et saint Isidore dit, *Etym.*, X, 3 : « On appelle homme de contumélie (*contumeliosus*) celui qui est prompt à dire des paroles injurieuses et qui en est comme gonflé. » (*Tumet*) (1). Comme certains faits peuvent néanmoins avoir une signification, on peut sous ce rapport les assimiler aux paroles; d'où il suit que la contumélie peut dans un sens étendu comprendre aussi les faits. Voilà pourquoi sur ces mots de l'Apôtre, *Rom.*, I : « Hommes de contumélie, d'orgueil..... » La Glose dit : « Les hommes de contumélie sont ceux qui par des paroles ou par des faits outragent et déshonorent le prochain. »

Je réponds aux arguments : 1° Les paroles considérées sous un rapport purement matériel, comme des sons qui frappent l'ouïe, ne peuvent, en effet, porter aucun préjudice, si ce n'est tout au plus de fatiguer notre

opposée à l'honneur, tandis que la détraction, dont il sera traité dans la question suivante, est opposée à la réputation. L'honneur est un témoignage rendu à l'excellence de quelqu'un, soit par des paroles, soit par des actes, soit par des choses extérieures et sensibles pouvant servir d'expression à des sentimens d'estime et de respect. La réputation consiste dans l'opinion exprimée par les hommes sur la vie et les mœurs de quelqu'un. D'où il suit, d'abord, que l'honneur a surtout son fondement dans le mérite de celui qui en est l'objet, tandis que la réputation réside dans la pensée et les discours des autres ; puis, que l'honneur s'adresse à notre propre personne ou à ce qui peut en être regardé comme la représentation, tandis que la réputation existe en dehors de nous, souvent même à notre insu. De là le caractère manifeste de la contumélie, comme l'auteur va le remarquer, et le caractère caché de la détraction, comme nous le verrons également dans la suite.

(1) Sénèque, dans son traité *de la Constance du Sage*, cap. II, fait dériver la contumélie du mot latin *contemptu*, mépris, dédain.

---

alium dehonorat, cùm privat eum excellentiâ propter quam habebat honorem, quod quidem fit per peccata factorum, de quibus suprà dictum est (qu. 64, 65 et 66); alio modo, cùm aliquis id quod est contra honorem alicujus, deducit in notitiam ejus et aliorum. Et hoc propriè pertinet ad contumeliam; quod quidem fit per aliqua signa. Sed, sicut Augustinus dicit in II *De doctrina christ.* (cap. 3), « omnia signa verbis comparata, paucissima sunt; verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi quæcumque animo concipiuntur. » Et ideo contumelia, propriè loquendo, in verbis consistit : unde Isidorus dicit in lib. *Etymol.*, quòd « contumeliosus dicitur aliquis, quia velox est et tumet verbis injuriæ. » Tamen quia etiam per facta aliqua significatur aliquid, quæ in hoc quod significant, habent vim verborum significantium, inde est quòd contumelia extenso nomine, etiam in factis dicitur. Unde *Rom.*, I, super illud, « contumeliosos, superbos, » dicit Glossa, quòd « contumeliosi sunt, qui dictis vel factis contumelias et turpia inferunt. »

Ad primum ergo dicendum, quòd verba secundùm suam essentiam, id est, in quantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocumen-

oreille, comme quand quelqu'un parle trop haut. Mais considérées comme des signes qui portent une chose à la connoissance des autres, elles peuvent causer beaucoup de sortes de préjudice, et, entr'autres, de nous ravir les témoignages d'honneur et de révérence qui nous étoient rendus. Aussi la contumélie augmente-t-elle quand on nous reproche un défaut devant un plus grand nombre de personnes. Il peut néanmoins y avoir contumélie, alors même qu'on nous fait ce reproche seul à seul, puisque celui qui nous parle ainsi d'une manière injuste manque au respect qu'il nous doit.

2° Quand on déshonore quelqu'un par des faits, ces faits réalisent ce qui est contraire à l'honneur, ou l'expriment seulement : dans le premier cas, ils rentrent, non dans la contumélie, mais dans les autres espèces d'injustice que nous venons d'étudier; dans le second cas, ces faits rentrent véritablement dans la contumélie, mais en tant qu'ils ont une signification comme les paroles (1).

3° L'outrage et l'opprobre consistent en paroles tout comme la contumélie; car toutes ces choses ont le même effet, celui de relever le défaut de quelqu'un de manière à nuire à son honneur. Mais ce défaut peut être de trois sortes: un défaut coupable, d'abord, et celui-là nous est représenté par la contumélie; puis, un défaut qui implique à la fois faute et châtiment, et c'est la matière de l'outrage, (*convitium*); car le mot vice s'applique ordinairement à un défaut qui est en même temps spirituel et corporel. Quand on dit à quelqu'un d'une manière injurieuse qu'il est aveugle, il y a là une sorte d'outrage, et non de contumélie. Mais si l'on traite quelqu'un de voleur, il n'y a pas seulement outrage, il y a encore contumélie. Quelquefois on reproche à quelqu'un le défaut de sa petitesse

(1) Outrager ou briser les images de quelqu'un, le travestir sous des traits odieux ou dérisoires, insulter aux personnes ou aux objets qui lui appartiennent, sont autant de contumélies de fait. Un geste insultant, un sourire, un haussement d'épaules suffisent quelquefois à constituer une véritable contumélie.

---

tum alteri inferunt, nisi fortè gravando auditum, putà cùm aliquis nimis altè loquitur. In quantum verò sunt signa repræsentantia aliquid in notitia aliorum, sic possunt damna multa inferre; inter quæ unum est, quòd homo damnificatur quantum ad detrimentum honoris sui, vel reverentiæ sibi ab aliis exhibendæ. Et ideo major est contumelia si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis. Et tamen si ei soli dicat, potest esse contumelia, in quantum ipse qui loquitur injustè, contra reverentiam audientis agit.

Ad secundum dicendum, quòd in tantum aliquis aliquem factis dehonorat, in quantum illa facta vel faciunt vel significant illud quod est contra honorem alicujus: quorum primum non pertinet ad contumeliam, sed ad alias injustitiæ species de quibus suprà dictum est; secundum verò pertinet ad contumeliam, in quantum facta habent vim verborum in significando.

Ad tertium dicendum, quòd convitium et improperium consistunt in verbis, sicut et contumelia, quia per hæc omnia repræsentatur aliquis defectus alicujus in detrimentum honoris ipsius. Hujusmodi autem defectus est triplex: scilicet defectus culpæ, qui repræsentatur per verba contumeliosa; et defectus generaliter culpæ et pœnæ, qui repræsentatur per convitium, quia vitium consuevit dici non solùm animæ, sed etiam corporis. Unde si quis alicui injuriosè dicat eum esse cæcum, convitium quidem dicit, sed non contumeliam. Si quis autem dicat alteri quòd sit fur, non solùm convitium, sed etiam contumeliam infert. Quando-

ou celui de son indigence; et c'est là déroger en quelque sorte à l'honneur qui dépend toujours d'une certaine excellence; nous appelons cela reproche, ce qui s'applique surtout au cas où l'on rappelle à quelqu'un d'une manière injurieuse le secours qu'on a pu lui donner dans la nécessité. Aussi l'Ecriture dit-elle de l'insensé, *Eccli.*, XX, 15 : « Il donnera peu, et reprochera beaucoup. » L'un de ces mots se prend toutefois assez souvent pour l'autre.

ARTICLE II.

La contumélie et l'outrage sont-ils un péché mortel?

Il paroît que la contumélie et l'outrage ne sont pas un péché mortel. 1° Un péché mortel ne sauroit jamais être l'acte d'une vertu. Or relever les défauts ou les vices des autres, et le faire avec esprit, est l'acte d'une vertu appelée *eutrapélie*, *Ethic.*, IV, 14. Donc il est un outrage ou une contumélie qu'on ne sauroit regarder comme un péché mortel.

2° Le péché mortel ne se trouve pas dans les hommes parfaits. Et cependant ils se permettent quelquefois l'outrage ou la contumélie; ainsi l'Apôtre dit, *Galat.*, III, 1 : « O Galates insensés! » Et le Sauveur lui-même ne dit-il pas, *Luc*, ult. 25 : « O hommes de peu d'intelligence et dont le cœur est lent à croire! » Donc ni l'outrage ni la contumélie ne sont un péché mortel.

3° Un péché véniel dans son genre peut bien devenir un péché mortel, mais non réciproquement, comme il a été démontré I, II, quest. LXXII, art. 5 et quest. LXXXVIII, art. 4. Si donc l'outrage et la contumélie étoient

---

que verò repræsentat aliquis alicui defectum minorationis sive indigentiæ; qui etiam derogat honori consequenti quamcumque excellentiam, et hoc fit per verbum improperii. Quod propriè est quando aliquis injuriosè alteri ad memoriam reducit auxilium quod contulit ei necessitatem patienti. Unde dicitur *Eccles.*, XX : « Exigua dabit, et multa improperabit. » Quandoque tamen unum istorum pro alio ponitur.

ARTICULUS II.

Utrùm contumelia sive convitium sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd contumelia vel convitium non sit peccatum mortale. Nullum enim peccatum mortale est actus alicujus virtutis. Sed convitiari est actus alicujus virtutis, scilicet eutrapeliæ; ad quem pertinet benè convitiari, secundùm Philosophum in IV *Ethic.* (2). Ergo convitium sive contumelia non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum mortale non invenitur in viris perfectis; qui tamen convitia vel contumelias aliquando dicunt, sicut patet de Apostolo qui *ad Galat.*, III, dixit : « O insensati Galatæ; » et Dominus dicit, *Luc.*, ult. : « O stulti et tardi corde ad credendum. » Ergo convitium sive contumelia non est peccatum mortale.

3. Præterea, quamvis illud quod est peccatum veniale ex genere, possit fieri mortale, non tamen peccatum quod est ex genere mortale, potest esse veniale, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 72, art. 5, et qu. 88, art. 4, ad 5). Si ergo dicere convitium vel contumeliam esset peccatum mortale ex genere suo, sequeretur

(1) De his etiam infrà, qu. 158, art. 5, ad 3; et in I *ad Cor.*, XV, lect. 7, col. 2, prope finem; et *ad Galat.*, III, in princip.

(2) Cap. 14, græco-lat., vel cap. 16 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 16; ubi et eutrapeli explicantur (ex græco εὐτράπελος), qui se facilè vertunt sive flectunt ad illud quod honestam in conversatione hilaritatem decet.

un péché mortel dans son genre, il s'ensuivroit qu'ils le seroient toujours. Or cela est faux, puisque celui qui par entraînement ou par un léger mouvement de colère laisse échapper une parole de contumélie, ne commet évidemment qu'une faute vénielle. Donc l'outrage et la contumélie ne sont pas un péché mortel dans son genre.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Le péché mortel seul mérite la peine éternelle de l'enfer. Or l'outrage et la contumélie méritent cette peine, selon cette parole, *Matth.*, V, 22 : « Celui qui aura dit à son frère : Vous êtes un fou, sera digne du feu de l'enfer (1). » Donc l'outrage et la contumélie sont un péché mortel.

(Conclusion. — La contumélie ou l'outrage entendus dans le sens formel, c'est-à-dire proférés avec l'intention de nuire sont un péché mortel.)

Sans doute, comme nous l'avons dit plus haut, art. 1, les paroles considérées comme des sons qui frappent l'ouïe ne peuvent nuire au prochain, mais elles le peuvent assurément par leur signification, puisque cette signification vient de l'intention de celui qui parle (2). Voilà pourquoi, dans les péchés de paroles, il faut surtout considérer quel est le sentiment de celui qui les profère. Et comme l'outrage et la contumélie ont

(1) Tous les commentateurs de l'Ecriture ont entendu ce texte dans un sens rigoureux. Saint Jean Chrysostôme, hom. XVI *in Matth.*, ne permet pas qu'on y voie une hyperbole ou une exagération quelconque ; il condamne ceux qui osent soutenir qu'une peine éternelle ne sauroit être encourue pour une seule parole. Ces hommes sont, à ses yeux, des imprudents qui se trompent eux-mêmes par un vain raisonnement, ou des aveugles qui ne comprennent pas à quel point une telle opinion est dangereuse. Saint Jérôme interprète ainsi ce même texte : « Celui qui, s'adressant à son frère dans la foi, lui dit : Vous êtes un insensé, se rend coupable d'impiété envers la religion elle-même. » « *Racha*, dit-il encore, est un terme de mépris en usage chez les Hébreux ; il se traduit en grec par κενος, ce qui veut dire une tête vaine ou vide ; et nous pourrions le rendre par cette expression vulgaire : *sans cervelle.* » Puis enfin il ajoute : « Si nous devons rendre compte d'une parole inutile, à combien plus forte raison d'une parole de contumélie ! » Saint Hilaire est encore plus précis : « Quand on ose traiter d'homme vain celui qui est rempli du Saint-Esprit, on commet un crime qu'il faudra expier au tribunal du Seigneur et de ses saints.... On assume sur sa tête le danger d'un grand châtiment quand on appelle insensé ou insipide un homme que le Sauveur appelait *sel de la terre.* »

(2) Cela est si vrai, qu'un éloge peut quelquefois être une grande injure. Il n'est pas nécessaire qu'une parole soit matériellement outrageante ; il suffit bien qu'elle le soit formellement. L'ironie n'est-elle pas l'arme la plus piquante et la plus dangereuse de la méchanceté ?

---

quòd semper esset peccatum mortale; quod videtur esse falsum, ut patet in eo qui leviter ex surreptione vel ex levi ira dicit aliquod verbum contumeliosum. Non ergo contumelia vel convitium ex genere suo est peccatum mortale.

Sed contra : nihil meretur pœnam æternam inferni nisi peccatum mortale. Sed convitium vel contumelia meretur pœnam inferni, secundùm illud *Matth.*, V : « Qui dixerit fratri suo, *fatue*, reus erit gehennæ ignis. » Ergo convitium vel contumelia est peccatum mortale.

(Conclusio. — Contumelia vel convitium formaliter, animo videlicet nocendi prolatum, mortale est peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), verba in quantum sunt soni quidam, non sunt in nocumentum aliorum, sed in quantum significant aliquid ; quæ quidem significatio ex interiori affectu procedit. Et ideo in peccatis verborum maximè considerandum videtur ex quo affectu aliqui verba proferant. Cùm ergo convitium vel contumelia de sui na-

de soi quelque chose qui porte atteinte à l'honneur du prochain, si telle est aussi l'intention de celui qui les profère, c'est alors qu'il y a, à proprement parler, outrage ou contumélie ; et dans ce cas on commet un péché mortel, aussi bien que dans le vol et la rapine, par la raison qu'un homme n'aime pas moins son honneur que ses possessions matérielles. Mais lorsque quelqu'un dit à un autre une parole d'outrage ou de contumélie, sans intention de porter atteinte à son honneur, mais plutôt pour le corriger, ou dans un autre but semblable, il n'y a plus ni outrage réel ni contumélie formelle ; il n'y auroit alors qu'outrage par accident ou contumélie matérielle, dans ce sens que la faute pourroit uniquement en résulter. Dans ce cas, il peut y avoir péché véniel, comme il peut n'y avoir de péché d'aucune sorte. Il faut néanmoins une grande discrétion dans tout cela, et l'on ne doit user de semblables paroles qu'avec beaucoup de modération et de discernement; car l'outrage pourroit être tellement grave qu'il portât atteinte à l'honneur de celui qui en est l'objet, alors même que ce ne seroit là qu'une simple imprudence ; et dans ce cas il pourroit y avoir péché mortel, sans qu'il y eût intention d'infliger un déshonneur : c'est ainsi que lorsqu'on frappe quelqu'un par inadvertence et en jouant, s'il arrive qu'on lui fasse une blessure grave, on n'est pas exempt de péché.

Je réponds aux arguments : 1° L'eutrapélie consiste à dire quelques mots légèrement piquants, qui ne peuvent avoir pour effet, ni de porter atteinte à l'honneur du prochain, ni même de le contrister, et qui sont plutôt dits d'une manière agréable et joyeuse; il n'y a pas là de péché, pourvu qu'on se tienne dans les circonstances que la charité nous impose. Mais si l'on ne craint pas de faire de la peine à celui qui est l'objet de ces paroles piquantes, quand il s'agit de provoquer le rire des autres, il y a là quelque chose de vicieux et de coupable.

2° De même qu'il est permis de frapper quelqu'un ou de lui retrancher

---

tione importet quamdam dehonorationem, si intentio proferentis ad hoc feratur, ut per verba quæ profert honorem alterius auferat, hoc propriè et per se est dicere convitium vel contumeliam ; et hoc est peccatum mortale, non minus quàm furtum vel rapina, non enim homo minùs amat suum honorem, quàm rem possessam. Si verò aliquis verbum convitii vel contumeliæ alteri dixerit, non tamen animo dehonorandi, sed fortè propter correctionem, vel propter aliquid hujusmodi, non dicit convitium vel contumeliam formaliter et per se, sed per accidens et materialiter, in quantum scilicet dicitur id quod potest esse convitium vel contumelia. Unde hoc potest esse quandoque peccatum veniale, quandoque autem absque omni peccato. In quo tamen necessaria est discretio, ut moderatè homo talibus verbis utatur, quia posset esse ita grave convitium, quòd per incautelam prolatum auferret honorem ejus contra quem profertur; et tunc posset homo peccare mortaliter, etiamsi non intenderet dehonorationem alterius : sicut etiamsi aliquis incautè alium ex ludo percutiens, graviter lædat, culpâ non caret.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad eutrapeliam pertinet dicere aliquod leve convitium, non ad dehonorationem vel ad contristationem ejus in quem dicitur, sed magis causâ delectationis et joci; et hoc potest esse sine peccato, si debitæ circumstantiæ observentur. Si verò aliquis non reformidet contristare eum in quem profertur hujusmodi jocosum convitium, dummodo alios risum excitet, hoc est vitiosum, ut ibidem dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut licitum

une partie de son bien, dans un but de correction et de moralisation, il est également permis, dans le même but, de lui adresser des paroles qui sans cela seroient un véritable outrage. Voilà comment le Seigneur appela ses apôtres, « hommes sans intelligence; » et comment l'Apôtre applique aux Galates la qualification d'insensés. Disons néanmoins avec saint Augustin, *Serm. Domini in monte*, II, 30, que « de telles paroles doivent être employées rarement et quand cela devient absolument nécessaire; de telle sorte que nous n'y ayons recours que pour le service de Dieu, et jamais pour la satisfaction d'un sentiment personnel. »

3° Comme le péché d'outrage ou de contumélie dépend surtout des dispositions intérieures de celui qui le commet, il peut arriver que ce ne soit là qu'un péché véniel, quand l'outrage est léger en lui-même et ne sauroit porter une grave atteinte à l'honneur du prochain, quand de plus on le profère par une certaine légèreté d'esprit ou par un léger mouvement de colère, sans propos arrêté de flétrir quelqu'un; comme, par exemple, quand on a simplement l'intention d'infliger à quelqu'un une mortification légère.

ARTICLE III.

Devons-nous supporter les contumélies qui nous sont faites?

Il paroît que nous ne devons pas supporter les contumélies qui nous sont faites. 1° Celui qui souffre patiemment la contumélie, enhardit celui qui la fait. Or c'est là un mal. Donc, au lieu de souffrir la contumélie, on doit la repousser.

2° Nous devons nous aimer nous-même plus que nous ne devons aimer les autres. Or nous ne devons pas supporter qu'il soit fait injure aux

---

est aliquem verberare vel in rebus damnificare, causâ disciplinæ, ita etiam causâ disciplinæ potest aliquis alteri quem debet corrigere, verbum aliquod convitiosum dicere. Et hoc modo Dominus discipulos vocavit « stultos, » et Apostolus Galatas « insensatos. » Tamen, sicut dicit Augustinus in lib. *De serm. Domini in monte*, « rarò et ex magna necessitate objurgationes sunt adhibendæ; in quibus, non nobis, sed ut Domino serviatur, instemus (1). »

Ad tertium dicendum, quòd cùm peccatum convitii vel contumeliæ ex animo dicentis dependeat, potest contingere quòd sit peccatum veniale, si sit leve convitium, non multùm hominem dehonestans, et proferatur ex aliqua animi levitate, vel ex levi ira, absque firmo proposito aliquem dehonestandi : putà cùm aliquis intendit aliquem per hujusmodi verbum leviter contristare.

ARTICULUS III.

Utrùm aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere. Qui enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit convitiantis. Sed hoc non est faciendum. Ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis convitianti respondere.

2. Præterea, homo debet plus se diligere quàm alium. Sed aliquis non debet sustinere quòd alteri convitium inferatur; unde dicitur

(1) Vel sicut est in Augustini textu, lib. II, cap. 30 sive 19, in modernis exemplaribus : *Ita tamen ut etiam in his ipsis non nobis, sed, etc.*, in illa verba ex *Matth.*, VII : *Ejice primùm trabem, etc.*

(2) De his etiam infrà, qu. 63, art. 4, ad 1; et *Opusc.*, XIX, cap. 14, 15, 16.

autres; d'où vient qu'il est dit, *Prov.*, XXVI, 10 : « Celui qui impose silence à l'insensé, calme les colères. » Donc nous ne devons pas supporter les contumélies qui nous sont faites.

3° On ne doit pas se venger soi-même, d'après cette parole du Seigneur, *Rom.*, XII, 19 : « La vengeance m'appartient, c'est moi qui rendrai à chacun ce qu'il mérite. » Or celui qui ne résiste pas à la contumélie, se venge, selon cette parole de saint Jean Chrysostome sur ce même texte de l'Apôtre, *Homil.* XXII : « Voulez-vous vous venger, gardez le silence, et vous avez frappé votre ennemi d'une plaie funeste. » Donc on doit repousser les paroles de contumélie, plutôt que de les supporter en silence.

Mais le contraire résulte de ces paroles de l'Ecriture, *Ps.* XXXVII, 13 : « Ceux qui cherchoient à me nuire, tenoient de vains discours....., pour moi, j'étois comme un homme sourd, je ne les entendois pas, et comme un muet qui n'ouvre pas la bouche. »

(Conclusion. — On peut quelquefois repousser la contumélie pour le bien de celui qui la fait et pour réprimer son audace; on le peut aussi pour défendre sa propre dignité et maintenir l'autorité dont on est investi; mais on doit être disposé dans son cœur à supporter toutes sortes d'injures, quand nous voyons que cela est utile pour notre salut et pour celui des autres.)

Si la patience est nécessaire par rapport à ce que l'on fait contre nous, elle ne l'est pas moins par rapport à ce que l'on dit. Or le devoir de la patience par rapport aux actions dirigées contre nous, doit surtout être observé par les dispositions de notre cœur (1), comme le dit saint Augustin, *De serm. Domini in monte*, II, commentant ce précepte du Seigneur : « Si quelqu'un vous frappe sur une joue, présentez-lui l'autre; »

(1) En parlant de l'amour que nous devons avoir pour nos ennemis, dans le traité de la charité, l'auteur s'est déjà servi de cette interprétation de saint Augustin. Il n'est pas toujours nécessaire, avons-nous vu en cet endroit, de donner à nos ennemis des témoignages positifs

---

Proverb., XXVI : « Qui imponit stulto silentium, iras mitigat. » Ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias sibi illatas.

3. Præterea, non licet alicui vindicare seipsum, secundùm illud (*ad Hebr.*, X) : « Mihi vindicta, et ego retribuam. » Sed aliquis non resistendo contumeliæ, se vindicat, secundùm illud Chrysostomi : « Si vindicare vis, sile, et funestam ei dedisti plagam. » Ergo aliquis non debet silendo sustinere verba contumeliosa, sed magis respondere.

Sed contra est, quod dicitur in *Ps.* XXXVII : « Qui inquirebant mala mihi locuti sunt vanitates; » et postea subdit : « Ego autem tanquam surdus non audiebam, et sicut mutus non aperiens os suum. »

(Conclusio. — Illatas contumelias nonnunquam homo repellere potest, propter bonum illius qui contumeliam infert, ad reprimendam illius audaciam, et ad suam tuendum dignitatem et auctoritatem; quanquam animo paratus quisque esse debet omnes sustinere injurias, si propriæ et aliorum saluti expedire conspexerit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut patientia necessaria est in his quæ contra nos fiunt, ita etiam in his quæ contra nos dicuntur. Præcepta autem patientiæ in his quæ contra nos fiunt, sunt in præparatione animi habenda, sicut Augustinus in lib. *De serm. Domini in monte* (lib. II, cap. 33, 34, 36, vel cap. 19 et 20), exponit illud præceptum Domini : « Si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei et

2° Quand on réprime les contumélies qui s'adressent à un autre, on n'a pas à craindre de céder à un désir immodéré de son propre honneur, comme lorsqu'on réprime des contumélies qui s'adressent à nous-mêmes; on peut croire plutôt que l'on obéit alors à un sentiment de charité.

3° Si, quand on est l'objet d'une contumélie, on gardoit le silence avec l'intention d'irriter celui qui nous l'adresse, ce seroit là de la vengeance; mais si l'on se tait pour laisser passer la colère, on fait une chose louable; et de là cette parole de l'Ecriture, *Eccli.*, VIII, 4 : « Ne disputez pas avec un homme qui parle beaucoup, et ne jetez pas du bois pour alimenter son feu. »

ARTICLE IV.

La contumélie provient-elle de la colère?

Il paroît que la contumélie ne provient pas de la colère. 1° Il est écrit, *Prov.*, XI, 2 : « Où est la superbe, là est la contumélie. » Or la colère ne doit pas être confondue avec la superbe. Donc la contumélie ne provient pas de la colère.

2° Il est encore écrit, *Ibid.*, XX, 3 : « Tous les insensés se jettent dans les contumélies. » Or la folie est un vice opposé à la sagesse, comme il a été prouvé, quest. XLVI, art. 1; tandis que la colère est opposée à la mansuétude. Donc la contumélie ne provient pas de la colère.

3° Aucun péché n'est amoindri par la cause même qui le produit. Or la contumélie est un moindre péché quand elle est proférée par un mouvement de colère; car celui qui se rend coupable de contumélie par un sentiment de haine pèche plus grièvement que celui qui est mû par la colère. Donc ce n'est pas de cette dernière passion que naît la contumélie.

Mais saint Grégoire dit, au contraire, *Moral.*, XXXI, que les contumélies naissent de la colère.

Ad secundum dicendum, quòd in hoc quòd aliquis alienas contumelias reprimit, non ita timetur cupiditas privati honoris, sicut cùm aliquis repellit contumelias proprias; magis autem videtur hoc provenire ex charitatis affectu.

Ad tertium dicendum, quòd si aliquis hoc animo taceret, ut tacendo contumeliantem ad iracundiam provocaret, pertineret hoc ad vindictam. Sed si aliquis taceat volens dare locum iræ, hoc est laudabile. Unde *Eccles.*, VIII : « Non litiges cum homine linguato, et non struas (1) in ignem illius ligna. »

ARTICULUS IV.

Utrùm contumelia oriatur ex ira.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd contumelia non oriatur ex ira; quia dicitur *Proverb.*, XI : « Ubi superbia, ibi contumelia. » Sed ira est vitium distinctum à superbia. Ergo contumelia non oritur ex ira.

2. Præterea, *Proverb.*, XX, dicitur : « Omnes stulti miscentur contumeliis. » Sed stultitia est vitium oppositum sapientiæ, ut suprà habitum est (qu. 46, art. 1); ira autem opponitur mansuetudini. Ergo contumelia non oritur ex ira.

3. Præterea, nullum peccatum diminuitur ex sua causa. Sed peccatum contumeliæ diminuitur, si ex ira proferatur; graviùs enim peccat qui ex odio contumeliam infert, quàm qui ex ira. Ergo contumelia non oritur ex ira.

Sed contra est, quod Gregorius, XXXI *Moralium*, dicit quòd ex ira oriuntur contumeliæ.

(1) Juxta græcum ἐπιςοβάσης, quamvis Vulgata modò legat in editionibus emendatis, *non struas*.
(2) De his etiam infrà, qu. 73, art. 3, ad 3; et qu. 158, art. 7, in corp.

(Conclusion. — La contumélie étant un mouvement de vengeance, il faut reconnoître qu'elle provient de la colère plutôt que de tout autre vice.)

Il est vrai qu'un même péché peut provenir de bien des causes différentes; mais on l'attribue principalement à la cause qui le produit le plus souvent, à raison de l'affinité du péché avec la fin de cette cause. Or la contumélie a une grande affinité avec la fin où la colère tend, à savoir la vengeance; car, un homme en colère n'a pas de moyen plus immédiat de se venger, que d'adresser des paroles de contumélie à celui qui est l'objet de sa vengeance. La contumélie provient donc surtout de la colère.

Je réponds aux arguments : 1° La contumélie ne se rapporte pas à la fin que la superbe se propose, qui est de s'élever. La contumélie ne provient donc pas directement de la superbe. Cette dernière passion néanmoins dispose à la contumélie, en ce que les hommes qui se croient supérieurs aux autres, sont plus prompts à les mépriser et à leur faire injure; car ils s'irritent d'autant plus aisément, qu'ils supportent avec plus d'indignation tout ce qui heurte leur volonté.

2° « La colère n'entend pas entièrement la raison, » dit le Philosophe, *Ethic.*, VII, 6. Il y a donc défaut de raison dans un homme en colère; et c'est un trait de ressemblance entre la colère et la folie. Sous ce rapport donc, cette dernière peut produire la contumélie.

3° « L'homme qui est poussé par la colère cherche à se venger ouvertement, ce que ne veut pas celui qui est mû par la haine, » comme s'exprime encore Aristote, *Rhet.*, II, 4. Voilà pourquoi la contumélie, qui consiste à injurier ouvertement, appartient plutôt à la colère qu'à la haine.

(Conclusio. — Cùm contumelia ad vindictam properet, ex ira magis quàm ex alio vitio oriri videtur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm unum peccatum possit ex universis oriri, ex illo tamen dicitur principaliùs habere originem, ex quo frequentiùs procedere consuevit, propter propinquitatem ad finem ipsius. Contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finem iræ, qui est vindicta; nulla enim vindicta est irato magis in promptu, quàm inferre contumeliam alteri. Et ideo contumelia maximè oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quòd contumelia non ordinatur ad finem superbiæ, qui est celsitudo; et ideo non directè contumelia oritur ex superbia. Disponit tamen superbia ad contumeliam, in quantum illi qui se superiores æstimant, faciliùs alios contemnunt, et injurias eis irrogant; faciliùs enim irascuntur, utpote reputantes indignum quidquid contra eorum voluntatem agitur.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm Philosophum, VII *Ethic.* (cap. 6 vel 7), « ira non perfectè audit rationem. » Et sic iratus patitur rationis defectum, in quo convenit cum stultitia. Et propter hoc ex sultitia oritur contumelia, secundùm affinitatem quam habet cum ira.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm Philosophum in II *Rhetor.* (cap. 4), « iratus intendit manifestam offensam, quod non curat odiens. » Et ideo contumelia quæ importat manifestam injuriam, magis pertinet ad iram quàm ad odium.

QUESTION LXXIII.

De la détraction.

Après la contumélie vient la détraction.

Sur ce sujet quatre questions à résoudre : 1° Qu'est-ce que la détraction ? 2° Est-elle un péché mortel ? 3° Quelle est la gravité de la détraction relativement aux autres péchés ? 4° Pèche-t-on en écoutant la détraction ?

ARTICLE I.

La détraction est-elle bien définie, le dénigrement par de secrètes paroles de la réputation d'autrui (1) ?

Il paroît que cette définition donnée par quelques auteurs ne sauroit être admise. 1° Qu'une chose soit secrète ou manifeste, ce n'est là qu'une circonstance, laquelle ne constitue pas l'espèce du péché; car qu'un péché soit connu de plus ou moins d'individus, c'est une chose purement accidentelle. Or ce qui ne constitue pas l'espèce du péché n'appartient pas à son essence et ne doit pas dès-lors figurer dans sa définition. Donc il n'est pas de l'essence de la détraction qu'elle ait lieu par des paroles secrètes.

2° La réputation implique l'idée d'une chose connue du public. Si la détraction consiste donc à dénigrer la réputation de quelqu'un, cela ne peut pas avoir lieu par des paroles secrètes, mais plutôt par des paroles manifestes et publiques.

(1) Nous trouvons cette définition dans la *Somme théologique* d'Albert-le-Grand, p. II, quæst. CXVII. Ce docteur fait néanmoins remarquer à cet endroit que ce n'est pas là une définition exacte et rigoureuse, comme celles qu'on peut donner dans le domaine des choses naturelles; mais il ajoute qu'elle suffit pour donner une idée juste de la détraction, et que dans les choses morales d'ailleurs on ne peut pas donner une définition proprement dite, par

---

QUÆSTIO LXXIII.

De detractione, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de detractione.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Quid sit detractio. 2° Utrùm sit peccatum mortale. 3° De comparatione ejus ad alia peccata. 4° Utrùm peccet aliquis audiendo detractionem.

ARTICULUS I.

Utrùm detractio convenienter diffiniatur, quòd est denigratio alienæ famæ per verba.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd detractio non sit « denigratio alienæ famæ per occulta verba, » ut à quibusdam diffinitur. *Occultum* enim et *manifestum* sunt circumstantiæ non constituentes speciem peccati; accidit enim peccato, quòd à multis sciatur vel paucis. Sed illud quod non constituit speciem peccati, non pertinet ad rationem ipsius, nec debet poni in ejus diffinitione. Ergo ad rationem detractionis non pertinet quòd fiat per occulta verba.

2. Præterea, ad rationem famæ pertinet publica notitia. Si ergo per detractionem denigretur fama alicujus, non poterit hoc fieri per verba occulta, sed per verba in manifesto dicta.

(1) De his etiam infrà, qu. 74, art. 1. et qu. 75, art. etiam 1; et *ad Rom.*, I, lect. 7, col. 4.

3° Détracter, c'est retrancher quelque chose de ce qui est, ou l'amoindrir. Or quelquefois on dénigre la réputation du prochain sans rien retrancher de la vérité, quand, par exemple, on découvre les crimes réels de quelqu'un. Donc il n'y a pas toujours détraction à dénigrer la réputation du prochain.

Mais l'Ecriture dit ainsi le contraire, *Eccli.*, X, 11 : « Si le serpent mord sans faire de bruit, celui qui commet en secret la détraction ne fait pas autre chose (1). » Donc déchirer de ses morsures secrètes la réputation du prochain, c'est commettre la détraction.

(Conclusion. — La détraction consiste à dénigrer par des paroles la réputation du prochain.)

Nous avons vu qu'on nuit de deux manières au prochain par des faits : d'une manière manifeste, comme dans la rapine ou toute autre action violente; d'une manière cachée, comme dans le vol ou dans des coups portés à la dérobée. On nuit également de deux manières au prochain : d'une manière manifeste d'abord, ce qui a lieu par la contumélie, d'après ce qui a été dit dans la question précédente; puis, d'une manière secrète, ce qui a lieu par la détraction. Par cela même qu'on profère ouvertement des paroles injurieuses contre quelqu'un, on montre qu'on en fait peu de cas, et l'on porte dès-lors atteinte à son honneur. Voilà pourquoi la contumélie porte atteinte à l'honneur de celui à qui elle s'adresse. Quand c'est en secret qu'on dit de telles paroles contre quelqu'un, on laisse voir par là qu'on le craint plutôt qu'on ne le méprise. Une telle conduite n'a pas directement pour effet de nuire à l'honneur, mais bien

la raison que ces choses ne sont pas définies ou délimitées en vertu des principes invariables et essentiels, soumises qu'elles sont à des principes purement accidentels.

(1) « C'est comme si le Sage disoit, remarque saint Jérôme en expliquant ce texte, le serpent et le détracteur sont égaux entre eux. De même, en effet, que le premier inocule son venin par une morsure secrète; de même le second, en parlant secrètement contre son frère, répand sur celui-ci le noir venin caché dans son cœur; et en cela l'homme ne diffère pas du serpent. Et lorsque la langue a été donnée à l'homme pour bénir Dieu et pour édifier le prochain, le détracteur ravale la sienne au niveau de celle du serpent, puisqu'il fait servir au mal ce qui pourroit être l'instrument d'un si grand bien. »

---

3. Præterea, ille detrahit qui aliquid subtrahit vel diminuit de eo quod est. Sed quandoque denigratur fama alicujus, etiamsi nihil subtrahatur de veritate, putà cùm aliquis vera crimina alicujus pandit. Ergo non omnis denigratio famæ est detractio.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, X : « Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occultè detrahit. » Ergo occultè mordere famam alicujus, est detrahere.

(Conclusio. — Detractio est alienæ famæ per verba denigratio.)

Respondeo dicendum, quòd sicut facto aliquis nocet alteri dupliciter : manifestè quidem, sicut in rapina vel quacumque violentia illata, occultè autem, sicut in furto et dolosa percussione; ita etiam verbo aliquis dupliciter aliquem lædit : uno modo, in manifesto, et hoc fit per contumeliam, ut suprà dictum est (qu. 72, art. 1); alio modo, occultè, et hoc fit per detractionem. Ex hoc autem quòd aliquis manifestè verba contra alium profert, videtur eum parvipendere, unde ex hoc ipso dehonoratur. Et ideo contumelia detrimentum affert honori ejus in quem profertur; sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quàm parvipendere. Unde non directè infert detrimentum honori, sed famæ, in quantum hujusmodi verba

à la réputation, en ce que celui qui dit en secret des paroles de cette nature, donne aux autres, autant qu'il est en lui, une mauvaise opinion de celui contre lequel il parle; car le détracteur a nécessairement pour but de persuader ce qu'il dit, c'est à cela que tendent ses efforts. Il suit de ce que nous venons de dire que la détraction diffère de la contumélie sous un double rapport: d'abord, par la manière dont on parle contre quelqu'un, puisqu'on parle ouvertement dans la contumélie, et en secret dans la détraction; puis, quant à la fin qu'on se propose, c'est-à-dire au préjudice qu'on veut porter, la contumélie dérogeant à l'honneur, et la détraction à la réputation.

Je réponds aux arguments : 1° Dans les commutations volontaires, auxquelles on rapporte tous les genres de préjudice qu'on peut causer au prochain par des paroles ou par des faits, l'espèce du péché change suivant qu'il est secret ou manifeste; et cela parce que l'involontaire qui est l'effet de la violence est autre que celui qui accompagne l'ignorance, comme nous l'avons dit, quest. LXVI, art. 4, et antérieurement, I, II, quest. VI, art. 5 et 8.

2° Les paroles de détraction sont appelées secrètes, non qu'elles le soient d'une manière absolue, mais bien par rapport à celui dont on les dit; elles sont dites en son absence et de telle sorte qu'il en ignore l'auteur. Dans la contumélie, au contraire, on injurie un homme ouvertement et en face. Lors donc qu'on parle mal d'un absent devant un certain nombre de personnes, c'est une détraction; mais si l'on s'adresse à lui-même, en tête à tête (1), c'est une contumélie. Remarquons ici que dire du mal d'un absent, lors même que ce ne seroit qu'à un seul individu, c'est porter atteinte à sa réputation, sinon d'une manière totale, du moins d'une manière partielle.

3° On mérite le nom de détracteur, non parce qu'on retranche quelque

(1) Alors même que ce seroit en tête-à-tête ; c'est ainsi qu'il faut entendre la pensée de l'auteur, puisqu'il nous a dit plus haut en définissant la contumélie que celui qui s'en rend

---

occultè proferens, quantum in ipso est, eos qui audiunt, facit malam opinionem habere de eo contra quem loquitur; hoc enim attendere videtur, et ad hoc conatur detrahens, ut ejus verbis credatur. Unde patet quòd detractio differt à contumelia dupliciter: uno modo, quantum ad modum proponendi verba, quia scilicet contumeliosus manifestè contra aliquem loquitur, detractor autem occultè; alio modo, quantum ad finem intentum, sive quantum ad nocumentum illatum, quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor famæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd in voluntariis commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo vel facto, diversificant rationem peccati *occultum* et *manifestum*; quia alia est ratio involuntarii per violentiam et per ignorantiam, ut suprà dictum est (qu. 66, art. 4, ut et 1, 2, qu. 6, art. 5 et 8).

Ad secundum dicendum, quòd verba detractionis dicuntur occulta, non simpliciter, sed per comparationem ad eum de quo dicuntur, quia eo absente et ignorante dicuntur; sed contumeliosus in faciem contra hominem loquitur. Unde si aliquis de alio malè loquatur coram multis eo absente, detractio est; si autem eo solo præsente, contumelia est. Quamvis etiamsi uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam ejus non in toto, sed in parte.

Ad tertium dicendum, quòd aliquis dicitur

chose de la vérité, mais parce qu'on amoindrit la réputation d'un autre. Ceci peut avoir lieu de deux manières, directement ou indirectement; directement, de quatre manières différentes : 1° En attribuant à quelqu'un une chose fausse; 2° en exagérant ses péchés réels; 3° en révélant les choses secrètes; 4° en attribuant à une mauvaise intention une chose bonne de soi. On nuit indirectement à la réputation de quelqu'un, en niant ce qu'il y a de bien en lui, en taisant ce bien avec malice, et enfin en le diminuant.

ARTICLE II.

La détraction est-elle un péché mortel?

Il paroît que la détraction n'est pas un péché mortel. 1° Aucun acte de vertu ne peut assurément être un péché mortel. Or révéler un péché secret, ce qui rentre dans la détraction d'après les notions qui précèdent, est un acte de vertu, c'est-à-dire de charité, quand, par exemple, on dénonce le péché de son frère dans le but de le corriger; ou bien encore un acte de justice, ce qui a lieu quand on se porte pour accusateur. Donc la détraction n'est pas un péché mortel.

2° Sur cette parole, *Prov.*, XXIV : « Ne vous mêlez pas aux détracteurs. » La Glose dit : « Ce vice travaille d'une manière spéciale le genre humain tout entier. » Or il n'est pas de péché mortel qui soit répandu dans tout le genre humain, puisqu'il y a beaucoup d'hommes qui s'abstiennent de ce péché; c'est le péché véniel qui se trouve dans tous les hommes. Donc la détraction est un péché véniel.

3° Saint Augustin, dans une Homélie sur le feu du purgatoire, range

coupable porte atteinte à l'honneur du prochain, non-seulement en face de celui-ci, mais encore en présence des autres. Ce que nous venons de voir prouve seulement que la présence d'un tiers n'est pas nécessaire pour qu'il y ait contumélie.

---

detrahere, non quia diminuit de veritate, sed quia diminuit famam ejus. Quod quidem fit quandoque directè, quandoque indirectè. Directè quidem quadrupliciter (1) : uno modo, quando falsum imponit alteri; secundò, quando peccatum adauget suis verbis; tertiò, quando occultum revelat; quartò, quando id quod est bonum dicit malâ intentione factum. Indirectè autem, vel negando bonum alterius, vel malitiosè reticendo, vel minuendo.

ARTICULUS II.

Utrùm detractio sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd detractio non sit peccatum mortale. Nullus enim actus virtutis est peccatum mortale. Sed revelare peccatum occultum, quod, sicut dictum est (art. 1, ad 3), ad detractionem pertinet, est actus virtutis vel charitatis, dum aliquis fratris peccatum denuntiat, ejus emendationem intendens; vel etiam est actus justitiæ, dum aliquis fratrem accusat. Ergo detractio non est peccatum mortale.

2. Præterea, super illud *Proverb.*, XXIV : « Cum detractoribus non commiscearis, » dicit Glossa : « Hoc specialiter vitio periclitatur totum genus humanum. » Sed nullum peccatum mortale in toto humano genere invenitur, quia multi abstinent à peccato mortali; peccata autem venialia sunt quæ in omnibus inveniuntur. Ergo detractio est peccatum veniale.

3. Præterea, Augustinus in Homil. *De igne*

(1) Ut in hoc versu exprimitur : *Imponens, augens, manifestans, in mala vertens;* quin et quadrupliciter indirectè, sicut in hoc alio versu indicatur, *Qui negat, aut minuit, reticet.*

au nombre des fautes légères, « les malédictions prononcées avec une grande facilité et une entière imprudence, » ce qui rentre dans la détraction. Donc la détraction est un péché véniel.

Mais l'Apôtre dit ainsi le contraire, *Rom.*, I, 30 : « Dieu hait les détracteurs (1). » Ce qui est dit, ajoute la Glose, « pour qu'on ne se persuade pas que c'est là une faute légère, par la raison qu'elle consiste uniquement en paroles. »

(Conclusion. — Comme parmi les choses temporelles la bonne réputation est la plus précieuse de toutes, celui qui porte atteinte à l'honneur ou à la réputation du prochain, avec l'intention positive de le dénigrer, pèche mortellement; mais il n'en est pas de même quand cela a lieu sans intention, à moins toutefois qu'on n'ait fait une brèche notable à la réputation du prochain dans ce qui tient à l'honneur de la vie.)

Les péchés de paroles doivent surtout être jugés d'après l'intention de celui qui parle. Or la détraction de sa nature même va à dénigrer la réputation du prochain. Celui-là donc, à proprement parler, est un détracteur, qui parle d'un absent dans le but de dénigrer sa réputation. Mais enlever à quelqu'un sa réputation est une chose extrêmement grave; car de toutes les choses temporelles la plus précieuse c'est la réputation, et quand un homme vient à la perdre, il est une foule de biens qu'il ne peut plus espérer d'accomplir, ce qui fait dire à l'Auteur sacré, *Eccli.*, XLI, 15 : « Efforcez-vous d'avoir une bonne réputation; c'est un bien qui

(1) Pierre Lombard, le maître des Sentences, auquel est empruntée cette glose, et notre saint auteur, dans son commentaire des Epîtres de saint Paul, interprètent ainsi la parole de l'Apôtre; et leur traduction est adoptée par plusieurs autres commentateurs. Théodoret, saint Jean Chrysostôme et quelques autres, au lieu de dire : « les détracteurs sont haïs de Dieu, » disent, au contraire : « sont les ennemis de Dieu. » Mais cette diversité de sentiments ne change en rien la valeur du texte cité par rapport à la thèse actuelle. Que les détracteurs, en effet, se déclarent les ennemis de Dieu, ou qu'ils méritent sa haine, ils sont également en état de péché mortel; et c'est ce que l'auteur veut prouver.

---

purgatorio (1), inter peccata minuta ponit, « quando cum omni facilitate vel temeritate maledicimus, » quod pertinet ad detractionem. Ergo detractio est peccatum veniale.

Sed contra est, quod *Rom.*, I, dicitur : « Detractores Deo odibiles; » quod ideo additur, ut dicit Glossa, « ne leve putetur propter hoc quod consistit in verbis. »

(Conclusio. — Cùm inter res temporales fama pretiosissima esse videatur, illi qui honori famæque alterius, cum intentione eum denigrandi, derogat ac detrahit, peccat mortaliter; non ita si præter intentionem dicentis sequatur denigratio, nisi fortè notabiliter quis alicujus famam læserit in his quæ ad vitæ honestatem spectant.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 72, art. 2), peccata verborum maximè sunt ex intentione dicentis judicanda. Detractio autem secundùm suam rationem ordinatur ad denigrandam famam alicujus. Unde ille, per se loquendo, detrahit, qui ad hoc de aliquo obloquitur eo absente, ut ejus famam denigret. Auferre autem alicui famam valdè grave est, quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cujus defectum impeditur homo à multis benè agendis, propter quod dicitur *Eccles.*, XLI : « Curam habe de bono

laudatque remissè; quamvis quartus hic modus continetur sufficienter in secundo vel in tertio quem ponit S. Thomas, qui propterea nonnisi tres assignat.

(1) Vel Sermo *De igne Purgatorii*, qui est quartus de animabus defunctorum, quadragesimus autem primus de Sanctis.

vous sera plus stable que mille trésors, quelque grands et précieux qu'ils soient. » Voilà pourquoi la détraction est par elle-même un péché mortel. Il arrive néanmoins quelquefois qu'on prononce quelques paroles ayant pour effet de diminuer la réputation du prochain, mais sans avoir cette intention et dans un autre but. Il n'y a pas là de détraction formelle et proprement dite; on ne peut y voir qu'une détraction matérielle et comme accidentelle. Si même ces paroles qui diminuent la réputation du prochain, ont pour but un bien nécessaire et sont prononcées dans les circonstances voulues, il n'y a plus là ni péché, ni détraction (1). Mais si elles sont proférées par légèreté d'esprit ou dans un but qui n'étoit pas nécessaire, on peut dire seulement qu'il n'y a pas de péché mortel, à moins toutefois que ces paroles ne soient tellement graves qu'elles blessent notablement la réputation de quelqu'un, surtout en ce qui concerne l'honneur ou l'honnêteté de la vie; car la nature même des paroles constitueroit alors un péché mortel. Et dans ce cas on est tenu à restituer la bonne réputation, tout comme on est tenu à restituer un bien enlevé, en observant ce qui a été dit plus haut, quest. LXII, art. 2, où nous avons traité de la restitution.

Je réponds aux arguments : 1° Dévoiler le péché secret de quelqu'un, soit en vue de le corriger, comme dans la dénonciation, soit pour sauvegarder les intérêts de la justice, comme dans l'accusation, ce n'est pas être détracteur, ainsi que nous l'avons déjà dit.

2° La Glose citée dans l'argument ne dit pas que la détraction est un vice répandu dans tout le genre humain, elle a soin d'ajouter *presque ;* et dès lors elle est dans le vrai, soit parce que « le nombre des insensés est

(1) Il est des circonstances où il est réellement permis de dévoiler le mal du prochain, soit pour son propre bien, soit pour le nôtre, soit pour le bien général. Ces diverses hypothèses sont étudiées avec détail par les théologiens, comme aussi les circonstances qui diminuent le péché.

---

nomine; hoc enim magis permanebit tibi, quàm mille thesauri magni pretiosi. » Et ideo detractio, per se loquendo, est peccatum mortale. Contingit tamen quandoque quòd aliquis dicit aliqua verba per quæ diminuitur fama alicujus, non hoc intendens, sed aliquid aliud. Hoc autem non est detrahere, per se et formaliter loquendo, sed solùm materialiter et quasi per accidens. Et si quidem verba per quæ fama alterius diminuitur, proferat aliquis propter aliquod bonum necessarium, debitis circumstantiis observatis, non est peccatum, nec potest dici detractio. Si autem proferat ex animi levitate, vel propter causam aliquam non necessariam, non est peccatum mortale, nisi fortè verbum quod dicitur, sit adeo grave, quòd notabiliter famam alicujus lædat, et præcipuè in his quæ pertinent ad honestatem vitæ; quia hoc ex ipso genere verborum habet rationem peccati mortalis. Et tenetur aliquis ad restitutionem famæ, sicut ad restitutionem cujuslibet rei subtractæ, eo modo quo suprà dictum est (qu. 62, art. 2), cùm de restitutione ageretur.

Ad primum ergo dicendum, quòd revelare peccatum occultum alicujus propter ejus emendationem (denuntiando), vel propter bonum justitiæ publicè (accusando), non est detrahere, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd Glossa illa non dicit quòd detractio in toto genere humano inveniatur, sed addit « penè : » tum quia « stultorum infinitus est numerus (1), » et « paucæ

(1) Ut dicitur *Eccles.*, I, vers. 15. Sed appendix proximè sequens colligitur equivalenter [illegible] VII, vers. 14, ubi arcta dicitur via ducens ad vitam.

infini, » et que « bien peu marchent par la voie du salut; » soit encore parce qu'il y a bien peu d'hommes, s'il y en a, qui par légèreté d'esprit ne laissent quelquefois échapper des paroles propres à diminuer sur un point ou sur un autre, d'une manière au moins légère, la réputation du prochain, ce qui fait dire à saint *Jacques*, III, 2 : « Celui qui ne pèche pas en paroles est un homme parfait. »

3° Saint Augustin parle du cas où l'on dit quelque chose de peu grave sur le compte du prochain, sans intention de lui nuire, uniquement par légèreté d'esprit ou précipitation de la langue.

ARTICLE III.

La détraction est-elle le plus grave des péchés que l'on commet contre le prochain?

Il paroît que la détraction est le plus grave de tous les péchés qui se commettent contre le prochain. 1° Sur cette parole du *Psaume* CXVIII : « Au lieu de me témoigner de l'affection, ils se faisoient mes détracteurs. » La Glose dit : « Les détracteurs, en tuant les ames par leurs paroles, nuisent plus au corps mystique de Jésus-Christ, que ne lui nuisoient ses ennemis en frappant sa chair mortelle, qui devoit aussitôt ressusciter. » On voit par là que la détraction est un péché plus grave que l'homicide, puisque tuer l'ame est une chose plus grave que de tuer le corps. Or l'homicide est plus grave que tous les autres péchés qui se commettent contre le prochain. Donc la détraction est absolument le plus grave de tous.

2° La détraction paroît être un péché plus grave que la contumélie, par la raison qu'on peut repousser la contumélie, et non la détraction, qui se cache. Or la contumélie paroît être un péché plus grave que l'adultère, en ce qu'elle divise, au lieu d'unir. Donc à plus forte raison la détraction

---

sunt qui ambulant per viam salutis; » tum etiam quia pauci vel nulli sunt, qui non aliquando ex animi levitate aliquid dicant, unde in aliquo vel leviter alterius fama minoratur, quia, ut dicitur *Jac*, III, « si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir. »

Ad tertium dicendum, quòd Augustinus loquitur in casu illo quo aliquis dicit aliquod leve malum de alio, non ex intentione nocendi, sed ex animi levitate, vel ex lapsu linguæ.

ARTICULUS III.

Utrùm detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur. Quia super illud *Psalm.* CVIII : « Pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi, » dicit Glossa : « Plus nocent (in membris) detrahentes Christo (qui animas creditorum interficiunt), quàm qui ejus carnem, mox resurrecturam, peremerunt. » Ex quo videtur quòd detractio sit gravius peccatum quàm homicidium, quantò gravius est occidere animam, quàm occidere corpus. Sed homicidium est gravius inter cætera peccata quæ in proximum committuntur. Ergo detractio est simpliciter omnibus gravior.

2. Præterea, detractio videtur esse gravius peccatum quàm contumelia, quia contumeliam potest homo repellere, non autem detractionem latentem. Sed contumelia videtur esse majus peccatum quàm adulterium, per hoc quòd adulterium unit duos in unam carnem, contumelia autem unitos in multa dividit. Ergo detractio est majus peccatum quàm adulterium; quod

est-elle un péché plus grave que l'adultère, l'un des péchés les plus graves néanmoins que l'on puisse commettre contre le prochain.

3° La contumélie naît de la colère, et la détraction provient de l'envie, comme nous le voyons dans saint Grégoire, *Moral.*, XXXI. Or l'envie est un plus grand péché que la colère. Donc la détraction l'emporte également sur la contumélie; d'où l'on peut tirer la même conclusion que dans l'argument précédent.

4° Un péché est d'autant plus grave qu'il entraîne de plus graves conséquences. Or la détraction entraîne un défaut extrêmement grave, à savoir l'aveuglement de l'esprit; ce qui fait dire à saint Grégoire, *Epist.*, VIII, 45 : « Que font les détracteurs, si ce n'est souffler dans la poussière et la faire rejaillir dans leurs propres yeux, de telle sorte que plus ils soufflent de détractions, moins ils voient la vérité. » Donc la détraction est le plus grave de tous les péchés qui se commettent contre le prochain.

Mais, au contraire, un péché de fait est plus grave qu'un péché de paroles. Or la détraction est un péché de paroles; tandis que l'adultère, l'homicide et le vol sont des péchés de fait. Donc la détraction n'est pas plus grave que les autres péchés qui se commettent contre le prochain.

(Conclusion. — Comme la détraction a pour effet d'enlever la réputation du prochain, elle est dans son genre un péché plus grave que le vol, mais moins que l'homicide et l'adultère.)

Les péchés qui se commettent contre le prochain doivent être appreciés en eux-mêmes d'après le préjudice qu'ils causent, puisque c'est de là que leur vient le caractère même de péché; et le préjudice causé se mesure à la grandeur du bien qu'il fait perdre. Or l'homme possède trois sortes de biens, le bien de l'ame, le bien du corps, et les biens extérieurs. Le bien de l'ame, qui est le plus grand de tous, ne sauroit nous

---

tamen inter alia peccata quæ sunt in proximum, magnam gravitatem habet.

3. Præterea, contumelia oritur ex ira, detractio autem ex invidia, ut patet per Gregorium XXXI *Moral.* Sed invidia est majus peccatum quàm ira. Ergo et detractio est majus peccatum quàm contumelia; et sic idem quod prius.

4. Præterea, tantò aliquod peccatum est gravius, quantò inducit graviorem defectum. Sed detractio inducit gravissimum defectum, scilicet excæcationem mentis; dicit enim Gregorius : « Quid aliud detrahentes faciunt nisi quòd in pulverem sufflant, et in oculos suos terram excitant, ut unde plus detractionis perflant, inde minus veritatis videant. » Ergo detractio est gravissimum peccatum inter ea quæ committuntur in proximum.

Sed contra : gravius est peccare facto quàm verbo. Sed detractio est peccatum verbi; adulterium autem et homicidium et furtum sunt peccata in factis. Ergo detractio non est gravior cæteris peccatis quæ sunt in proximum.

(Conclusio. — Vitium detractionis, quo proximi læditur honor, ex genere suo gravius est quàm furtum, minus autem homicidio ac adulterio.)

Respondeo dicendum, quòd peccata quæ committuntur in proximum sunt pensanda per se quidem secundùm nocumenta quæ proximo inferuntur, quia ex hoc habent rationem culpæ. Tantò autem est majus nocumentum, quantò majus bonum demitur. Cùm autem sit triplex bonum hominis, *bonum animæ*, et *bonum corporis*, et *bonum exteriorum rerum*, bonum animæ, quod est maximum, non potest

être enlevé que d'une manière occasionnelle; ainsi, par un mauvais conseil, ce qui n'entraîne jamais une nécessité. Mais les deux autres sortes de biens, celui du corps et celui qui consiste dans les choses extérieures, on peut nous les ravir par la violence. Comme en outre le bien du corps l'emporte sur les biens extérieurs, les péchés qui portent atteinte au corps lui-même sont plus graves que ceux qui nous nuisent seulement dans les choses extérieures. Il suit de là que parmi tous les autres péchés dont on peut se rendre coupable envers le prochain, le plus grave c'est l'homicide (1), puisqu'il a pour effet de détruire une vie déjà existante, et l'adultère vient ensuite, comme portant le désordre dans la famille, qui est le foyer même de la vie. Parmi les biens extérieurs, la bonne réputation l'emporte sur les richesses, par la raison qu'elle touche de plus près aux biens spirituels, comme cela est dit expressément, *Prov.*, XXII, 1 : « Un bon renom vaut mieux que de grandes richesses. » Voilà pourquoi la détraction est dans son genre un péché plus grand que le vol, mais moindre que l'homicide ou l'adultère. Il faut dire cependant que cet ordre pourroit être changé par des circonstances aggravantes ou atténuantes. La gravité accidentelle du péché se juge d'après les dispositions de celui qui le commet; car on pèche plus gravement quand c'est d'une manière délibérée, que lorsqu'on pèche par imprudence ou par foiblesse. C'est ce qui fait que les péchés de paroles peuvent aisément devenir légers, parce que la langue est prompte à se laisser entraîner, et par là même à prononcer des paroles blâmables sans une grande préméditation.

Je réponds aux arguments : 1° Ceux qui portent atteinte au corps mystique de Jésus-Christ, en faisant obstacle à la foi de ses membres,

(1) Le scandale, qui a pour effet de détruire le bien de l'ame, ou de tuer la vertu, a été nommé avec raison un homicide spirituel. Sous ce rapport donc, il est le plus grave des péchés qu'on puisse commettre contre le prochain. Mais l'auteur nous a déjà fait remarquer que le scandale n'est jamais qu'une cause occasionnelle de ruine ou de péché, par la raison

---

aliter ab alio tolli, nisi occasionaliter, putà per malam persuasionem, quæ necessitatem non infert. Sed alia duo bona, scilicet corporis et exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri. Sed, quia bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum, graviora sunt peccata quibus infertur nocumentum corpori, quàm ea quibus infertur nocumentum exterioribus rebus. Unde inter cætera peccata quæ committuntur in proximum, homicidium gravius est, per quod tollitur vita proximi jam actu existens; consequenter autem adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanæ, per quam est introitus ad vitam. Consequenter autem sunt exteriora bona, inter quæ fama præeminet divitiis, eo quòd propinquior est spiritualibus bonis; unde dicitur *Proverb.*, XXII : « Melius est nomen bonum quàm divitiæ multæ. » Et ideo, detractio secundùm suum genus est majus peccatum quàm furtum, minus tamen quàm homicidium vel adulterium. Potest tamen esse alius ordo propter circumstantias aggravantes vel diminuentes. Per accidens autem gravitas peccati attenditur ex parte peccantis; qui graviùs peccat si ex deliberatione peccet, quàm si peccet ex infirmitate vel incautela. Et secundùm hoc, peccata locutionis habent aliquam levitatem, in quantum de facili ex lapsu linguæ proveniunt, absque præmeditatione.

Ad primum ergo dicendum, quòd illi qui detrahunt Christo, impedientes fidem membrorum ipsius, derogant divinitati ejus, cui fides

outragent sa divinité, sur laquelle la foi repose. Il y a donc là quelque chose de plus qu'une détraction, il y a blasphème.

2° La contumélie est un péché plus grave que la détraction, puisqu'elle renferme un plus grand mépris du prochain : de même, la rapine a plus de gravité que le vol (1), ainsi que nous l'avons établi, quest. LXVI, art. 9. La contumélie toutefois est un péché moins grave que l'adultère; car la gravité de ce dernier se tire, non de l'acte lui-même, mais du désordre qu'il jette dans l'économie de la vie humaine. Celui qui commet la contumélie n'est pas la cause efficiente des sentiments d'inimitié qui naissent dans les autres, il en est seulement la cause occasionnelle, dans ce sens qu'en révélant le mal du prochain, il lui fait perdre, autant qu'il est en lui, l'amitié des autres, bien que ses paroles ne puissent exercer aucune coaction. C'est encore ainsi que la détracteur peut devenir occasionnellement homicide, et cela en fournissant aux autres par ses paroles l'occasion de haïr et de mépriser quelqu'un. C'est pour cela qu'il est dit dans l'épître de saint Clément : « Les détracteurs sont homicides, » d'une manière occasionnelle, comme nous venons de l'expliquer, et comme on peut le déduire de cette parole de saint Jean, I *Joan.*, III, 15 : « Celui qui hait son frère est homicide. »

3° La colère cherche à se venger ouvertement, comme nous l'avons déjà vu dans le Philosophe, *Rhetor.*, II, 4. Voilà pourquoi la détraction, qui recherche l'ombre et le secret, n'est pas fille de la colère, comme la contumélie; elle naît plutôt de l'envie, dont le but est de diminuer, d'une

qu'on ne peut pas, comme il l'a dit ailleurs, faire violence à notre volonté. Il faut avouer cependant qu'il est des circonstances où ce lamentable effet est tellement immédiat, tellement certain, que l'homicide spirituel ne ressemble que trop à l'homicide corporel, tout en conservant sa triste supériorité.

(1) La contumélie procède par la violence et se montre à découvert, comme la rapine ; la détraction suit des voies dérobées et ténébreuses, comme le vol.

---

nititur. Unde non est simplex detractio, sed blasphemia (1).

Ad secundum dicendum, quòd gravius peccatum est contumelia quàm detractio, in quantum habet majorem contemptum proximi, sicut et rapina est gravius peccatum quàm furtum, ut suprà dictum est (qu. 66, art. 9). Contumelia tamen non est gravius peccatum quàm adulterium; non enim gravitas adulterii pensatur ex conjunctione corporum, sed ex ordinatione generationis humanæ. Contumeliosus autem non efficienter causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantùm dividit unitos; in quantum scilicet per hoc quòd mala alterius promit, alios quantum in se est, ab ejus amicitia separat, licèt ad hoc per ejus verba non cogantur. Sic ergo et detractor occasionaliter est homicida, in quantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem ut proximum odiat vel contemnat. Propter quod in Epistola Clementis dicitur, « detractores esse homicidas, » scilicet occasionaliter; quia « qui odit fratrem suum, homicida est, » ut dicitur I *Joan.*, III.

Ad tertium dicendum, quòd ira quærit in manifesto vindictam inferre, ut Philosophus dicit in II *Rhetor.* (cap. 4). Ideo detractio, quæ est in occulto, non est filia iræ, sicut contumelia, sed magis invidiæ, quæ nititur quali-

(1) Quod et indicat ibi Augustinus, cùm ait : *Detraxerunt negantes Dei Filium, et dicentes quòd in principe dæmoniorum ejicit dæmonia* (*Luc.*, XI), *et dæmonium habet et insanit, quid eum auditis* (*Joan.*, X), *et cætera talia. Quæ detractione ab illo avertebant nos quorum conversationem ille quærebat, etc.*

manière quelconque, la gloire ou la réputation du prochain. Il ne résulte pas néanmoins de là que la détraction soit plus grave que la contumélie; car d'un vice moindre peut naître un péché plus grand; l'homicide et le blasphème naissent bien de la colère. C'est par l'inclination de chaque péché vers une fin, qu'on en reconnoît l'origine ou la source, ce qui implique l'idée d'un mouvement de conversion vers un objet; tandis que la gravité de chaque péché se mesure par le degré de son aversion.

4° « L'homme se plaît dans les sentences qui sortent de sa bouche, » comme le dit l'Esprit saint, *Prov.*, XV, 23. Ce qui fait que le détracteur, à mesure qu'il parle, conçoit une sorte d'amour et de croyance pour ses propres paroles; et conséquemment il se met à haïr le prochain, et s'éloigne de plus en plus de la connoissance de la vérité. Mais ce dernier effet peut également résulter de tous les autres péchés qui rentrent dans la haine du prochain.

ARTICLE IV.

Celui qui écoute patiemment la détraction commet-il un grave péché?

Il paroît que celui qui écoute la détraction sans réclamer ne pèche pas grièvement. 1° Nos devoirs envers les autres ne sont pas plus rigoureux que nos devoirs envers nous-mêmes. Or c'est une chose louable de supporter patiemment ses détracteurs; car saint Grégoire dit, *Homil.*, IX : « Nous ne devons pas sans doute exciter les langues des détracteurs, pour ne pas leur donner une occasion de se perdre; mais quand elles sont excitées par leur propre malice, nous devons les supporter avec patience, afin que notre mérite augmente d'autant. » Donc on ne pèche pas quand on écoute la détraction sans la repousser.

2° Il est écrit, *Eccli.*, IV, 30 : « Gardez-vous de contredire en aucune façon une parole de vérité. » Or parfois le détracteur dit la vérité, comme

---

tercumque minuere gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc quòd detractio sit gravior quàm contumelia; quia ex minori vitio potest oriri majus peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium et blasphemia. Origo enim peccatorum attenditur secundùm inclinationem ad finem, quod est ex parte conversionis; gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis.

Ad quartum dicendum, quòd quia « homo lætatur in sententia oris sui, » ut dicitur *Prov.*, XV, inde est quòd ille qui detrahit, incipit magis amare et credere quod dicit, et per consequens proximum magis odire, et sic magis recedere à cognitione veritatis. Iste autem effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis quæ pertinent ad odium proximi.

ARTICULUS IV.

Utrùm audiens qui tolerat detrahentem, graviter peccet.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd audiens qui tolerat detrahentem, non graviter peccet. Non enim aliquis magis tenetur alteri quàm sibi ipsi Sed laudabile est si patienter homo suos detractores toleret; dicit enim Gregorius super *Ezech.* (Homil. IX) : « Linguas detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi pereant, ita per suam malitiam excitatas debemus æquanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat. » Ergo non peccat aliquis si detractionibus aliorum non resistat.

2. Præterea, *Eccles.*, IV, dicitur : « Non contradicas verbo veritatis ullo modo. » Sed quandoque aliquis detrahit verba veritatis di-

nous l'avons remarqué, art. 1. Donc il paroît qu'on n'est pas toujours tenu de repousser la détraction.

3° Nul ne doit empêcher ce qui tourne à l'avantage des autres. Or la détraction tourne souvent à l'avantage de ceux qui en sont l'objet, d'après ce que dit le pape Pie I, *Causa* VI, quæst. I : « Quelquefois la détraction s'en prend aux hommes de bien ; c'est une humiliation que Dieu ménage à ceux qu'avoient peut-être exaltés ou les louanges de la famille ou la faveur du public. » Donc on ne doit pas s'opposer à la détraction.

Mais saint Jérôme dit ainsi le contraire, dans sa lettre à Népotien : « Tenez-vous en garde contre les entraînements de la langue ou des oreilles ; je veux dire par là que vous ne devez ni commettre vous-même la détraction, ni écouter les détracteurs. »

(Conclusion. — Celui qui se plaît à écouter la détraction, tandis qu'il pourroit la réprimer, est aussi coupable que le détracteur lui-même.)

D'après une sentence que nous avons plusieurs fois citée de l'Apôtre saint Paul, ceux qui commettent les péchés ne sont pas seuls dignes de mort ; ceux qui y consentent le sont aussi. Or ce consentement peut avoir lieu de deux manières : d'une manière directe, d'abord, en induisant un autre au péché, ou bien en se complaisant dans le péché ; puis, d'une manière indirecte, en ne résistant pas alors qu'on pourroit résister ; ce qui arrive quelquefois, non pour aucun plaisir qu'on prenne au péché, mais par une sorte de respect humain. Disons, par conséquent, que lorsqu'on écoute la détraction sans aucune résistance, on paroît y consentir, et l'on participe par là même au péché. Mais quand on induit quelqu'un à commettre la détraction, ou que du moins on y trouve son plaisir en haine de celui qui en est l'objet, on ne pèche pas moins que le détracteur, quelquefois même on pèche davantage (1). C'est ce qui

(1) Tout le monde reconnoît et proclame cette vérité ; elle est devenue l'objet d'une maxime

---

cendo, ut suprà dictum est (art. 1). Ergo videtur quòd non semper teneatur homo detractoribus resistere.

8. Præterea, nullus debet impedire id quod est in utilitatem aliorum. Sed detractio frequenter est in utilitatem aliorum contra quos detrahitur ; dicit enim Pius Papa : « Nonnunquam detractio adversùs bonos concitatur, ut quos vel domestica adulatio, vel aliorum favor in altum extulerat, detractio humiliet. » Ergo aliquis non debet detractores impedire.

Sed contra est, quod Hieronymus dicit (Epistola II, quæ *ad Nepotianum* inscribitur) : « Cave ne aut linguam aut aures habeas prurientes, id est, ne aut ipse aliis detrahas, aut alios audias detrahentes. »

(Conclusio. — Audiens detrahentem, qui posset resistere, sed ei placet detractio, ejusdem detractionis vitii reus est.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Apostolum, *ad Rom.*, I, « digni sunt morte non solùm qui peccata faciunt, sed etiam qui facientibus peccata consentiunt. » Quod quidem contingit dupliciter : uno modo directè, quando scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum ; alio modo indirectè, quando scilicet non resistit, cùm resistere possit. Et hoc contingit quandoque, non quia peccatum placeat, sed propter aliquem humanum timorem. Dicendum est ergo quòd si aliquis detractiones audiat absque resistentia, videtur detractori consentire : unde fit particeps peccati ejus. Et si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractio propter odium ejus

fait dire à saint Bernard, *De consid.*, II, 13 : « Détracter ou écouter le détracteur, de ces deux choses quelle est la plus coupable? C'est ce qu'il n'est pas facile de dire. » Si l'on ne se plaît pas, au contraire, dans un semblable péché, et si l'on omet uniquement de repousser la détraction, par crainte, par négligence, ou par une sorte de réserve excessive, on pèche sans doute, mais beaucoup moins que le détracteur, et le plus souvent on ne commet alors qu'une faute vénielle. Quelquefois cependant cela peut aller jusqu'au péché mortel, soit parce qu'on aura une obligation spéciale de corriger le détracteur, soit à cause des funestes conséquences que la détraction peut avoir, soit à cause du vice même de sa racine, le respect humain pouvant quelquefois être un péché mortel, comme nous l'avons établi, quest. XIX, art. 3.

Je réponds aux arguments : 1° Un homme n'entend pas les détractions dont il est l'objet; car le mal qu'on dit de quelqu'un en sa présence ne constitue pas la détraction proprement dite, mais bien la contumélie, d'après les explications données plus haut. Mais il est évident que les détractions dont un homme est l'objet peuvent venir à sa connoissance par

populaire. Ne diroit-on pas néanmoins, à voir ce qui se passe dans les sociétés humaines, que ce n'est là qu'une pieuse erreur, ou tout au plus un conseil de perfection évangélique? Aussi ne sera-t-il pas inutile de joindre au texte de saint Bernard sur lequel l'auteur appuie son affirmation, un remarquable passage où ce même Père nous montre la gravité de ce péché, d'autant mieux que ses expressions donnent une nouvelle force à ce qui a été dit plus haut sur la gravité de la détraction elle-même. Voici donc comment il juge les détracteurs et ceux qui prêtent à leurs discours une oreille complaisante, serm. XVII *De diversis* : « Se pourroit-il qu'ils ne perdent pas la vie de la grace, ceux qui commettent la détraction, puisqu'ils encourent la haine de Dieu, c'est-à-dire de la vie elle-même? La vie s'éloigne nécessairemont de ceux qu'elle hait; et quand la vie nous abandonne, ne faut-il pas que du même coup nous tombions dans la mort? » Peut-on dire d'une manière plus explicite que la détraction est un péché mortel?

Le saint docteur continue : « Ne faut-il pas que celui-là meure aussi, qui reçoit le poison que distille dans son ame la langue artificieuse du détracteur? La vie de l'amour lui est ravie d'une manière insidieuse et furtive; car, tandis qu'il ne s'en aperçoit pas, la charité fraternelle s'éteint en lui.... Il souffre le scandale, et il perd toute sa vigueur. La charité est d'autant plus aisément arrachée de son ame, qu'il conserve mieux les apparences de la vie.... N'a-t-on donc pas le droit d'appeler la langue du détracteur une langue de vipère? Assurément,

---

cui detrahitur, non minùs peccat quàm detrahens, et quandoque magis. Unde Bernardus (lib. II *De considerat.*, cap. 13), dicit : « Detrahere aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facilè dixerim (1). » Si verò non placeat ei peccatum, sed ex timore, vel negligentia, vel etiam verecundia quadam, omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multò minùs quàm detrahens, et plerumque venialiter. Quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale, vel propter hoc quòd alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere, vel propter aliquod periculum consequens, vel propter radicem, qua timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale, ut suprà habitum est (qu. 19, art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quòd detractiones suas nullus audit, quia scilicet mala quæ dicuntur de aliquo eo audiente, non sunt detractiones, propriè loquendo, sed contumeliæ, ut dictum est (art. 1, ad 2). Possunt tamen ad notitiam alicujus, detractiones contra ipsum

(1) Ex eodem referri solet vulgare dictum illud, quòd et detrahens et libenter audiens detrahentem, *uterque diabolum portat : detrahens quidem in lingua vel in ore; audiens autem saltem in aure.*

la voie d'un tiers. Il est libre alors de supporter l'atteinte faite à sa réputation, à moins qu'il n'y ait danger pour les autres, comme nous l'avons déjà remarqué, quest. LXXII, art. 3. Il peut même, en supportant patiemment la détraction, donner un utile exemple de résignation et de patience. Mais il n'a pas ce même droit quand il s'agit de la réputation du prochain. Il y a donc faute de sa part quand il ne repousse pas la détraction, pouvant la repousser; il y est tenu, tout comme on est tenu à relever un âne appartenant à autrui et qui est abattu sous sa charge, suivant la prescription qui en est faite dans le *Deutéronome*, XXII.

2° Sans doute, on ne doit pas toujours réprimer le détracteur en l'accusant d'erreur ou de mensonge, quand on n'ignore pas surtout que ce qu'il dit est vrai, mais on doit le reprendre de ce qu'il pèche contre le prochain, en nuisant à sa réputation, ou du moins on est obligé de montrer par un certain air de contrainte et de tristesse que la détraction nous déplaît; car, comme il est dit, *Prov.*, XXV, 23 : « Le vent de l'aquilon chasse la pluie, un visage triste chasse la parole de détraction. »

3° Le bien qui résulte d'une détraction n'est pas ce que le détracteur se propose; c'est un effet de la sagesse divine, qui fait toujours sortir le bien du mal. Mais cela n'empêche pas qu'il ne faille résister aux détracteurs, tout comme il faut résister aux hommes de rapine ou aux injustes oppresseurs, quoique de leur fait puisse résulter un mérite de plus pour ceux qui sont spoliés ou opprimés.

et de la pire espèce; car elle frappe mortellement d'un seul coup trois vies différentes. Cette langue n'est-elle pas également un glaive? Oui, sans doute; et un glaive tellement acéré qu'il transperce trois cœurs à la fois... » Il faut y comprendre, en effet, celui dont elle tue la réputation, et dont elle peut ultérieurement détruire la vie spirituelle, quand il vient à savoir l'injure dont il a été l'objet; car à quels sentiments de haine et de vengeance n'est-il pas alors exposé?

---

factæ, aliorum relationibus pervenire. Et tunc sui arbitrii est detrimentum suæ famæ pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum, ut suprà dictum est (qu. 72, art. 3). Et ideo in hoc potest commendari ejus patientia, quòd patienter proprias detractiones sustineat. Non autem est sui arbitrii quòd patiatur detrimentum famæ alterius. Et ideo in culpam ei vertitur, si non resistit cùm possit resistere, eadem ratione qua tenetur aliquis sublevare asinum alterius jacentem sub onere, ut præcipitur *Deuter.*, XXII.

Ad secundum dicendum, quòd non semper liquis debet resistere detractori, arguendo eum de falsitate, maximè si sciat verum esse quod dicitur; sed debet eum verbis redarguere de hoc quòd peccat fratri detrahendo, vel saltem ostendere quòd ei detractio displiceat per tristitiam faciei; quia, ut dicitur *Proverb.*, XXV, « ventus aquilo dissipat pluvias, et tristis linguam detrahentem. »

Ad tertium dicendum, quòd utilitas quæ ex detractione provenit, non est ex intentione detrahentis, sed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum. Et ideo nihilominus est detractoribus resistendum, sicut et raptoribus vel oppressoribus aliorum, quamvis ex hoc oppressis vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

QUESTION LXXIV.

Des rapports contre le prochain.

A la suite de la détraction, disons quelque chose des rapports qu'on peut faire contre le prochain.

Là dessus deux questions seulement : 1° Ces sortes de rapports sont-ils un péché distinct de la détraction? 2° De ces deux péchés quel est le plus grave?

ARTICLE I.

Les rapports contre le prochain sont-ils un péché distinct de la détraction?

Il paroît qu'il n'y a pas là deux péchés distincts. 1° Saint Isidore dit, *Etym.*, X, 18 : « Le rapporteur (*susurro*) tire son nom de la manière même dont il parle; car, le rapporteur ne vous parle pas en face, il vous glisse sa parole de détraction dans l'oreille. » Donc, au sentiment de ce saint Docteur, la parole de détraction et celle du rapporteur ne forment pas deux péchés distincts l'un de l'autre.

2° Il est écrit *Levit.*, XIX, 16 : « N'allez pas dans le peuple semer les accusations et les rapports. » Or, l'accusation ici paroît être la même chose que la détraction. Donc les rapports n'en diffèrent pas non plus.

3° Il est encore écrit *Eccli.*, XXVII, 15 : « Le rapporteur et l'homme à double langue seront maudits. » Or, l'homme à double langue ne paroît pas devoir être distingué du détracteur; car, c'est bien le détracteur qui mérite cette qualification, en parlant d'une façon en l'absence de quelqu'un, et tout autrement en sa présence. Donc le rapporteur ne doit pas non plus être distingué du détracteur.

QUSTIO LXXIV.

De susurratione, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de susurratione.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm susurratio sit peccatum distinctum à detractione. 2° Quod horum sit gravius.

ARTICULUS I.

Utrùm susurratio sit peccatum distinctum à detractione.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd susurratio non sit peccatum distinctum à detractione. Dicit enim Isidorus in lib. *Etymol.* (1) : « Susurro de sono locutionis appellatur, quia non in facie alicujus, sed in aure loquitur detrahendo. » Sed loqui de altero detrahendo, ad detractionem pertinet. Ergo susurratio non est peccatum distinctum à detractione.

2. Præterea, *Levit.*, XIX, dicitur : « Non eris criminator nec susurro in populis. » Sed criminator idem videtur esse quod detractor; Ergo etiam susurratio à detractione non differt.

3. Præterea, *Eccles.*, XXVIII, dicitur : « Susurro et bilinguis maledictus erit. » Sed bilinguis videtur idem esse quod detractor; quia detractorum est duplici lingua loqui, aliter scilicet in absentia, et aliter in præsentia. Ergo susurro idem est quod detractor.

(1) Vel *Origin.*, lib. X, cap. 18 seu lit. S, quasi ab aure vel immisso in aurem sono dictum putet.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Sur ce texte de l'Apôtre, *Rom.*, I : « Rapporteurs, détracteurs.... » La Glose dit : « Rapporteurs, ou bien semant la discorde entre les amis; détracteurs, c'est-à-dire occupés à nier ou à diminuer le bien d'autrui. »

(CONCLUSION. — Voici en quoi les rapports contre le prochain diffèrent de la détraction : par la détraction on porte atteinte à la réputation, et par les rapports on porte atteinte à l'amitié, on cherche à diviser ses frères.)

L'action du rapporteur et celle du détracteur ont la même matière et la même forme, en entendant par forme la manière dont ils parlent; car l'un et l'autre disent du mal du prochain, et le disent en secret, ce qui fait qu'on les prend quelquefois l'un pour l'autre (1). Aussi, sur ce mot de l'Ecriture, *Eccli.*, V : « Ne méritez pas le nom de rapporteur, » « ou bien de détracteur, » dit la Glose. Mais ils diffèrent par la fin qu'ils se proposent; car le détracteur se propose de ternir la réputation du prochain, ce qui fait qu'il dit de son prochain les choses les plus capables de ruiner ou d'amoindrir sa réputation. Le but du rapporteur est de diviser les amis, comme on le voit par le passage de la Glose cité plus haut, et encore par cette parole, *Prov.*, XXVI, 20 : « Otez le rapporteur, et les querelles cessent. » Le mal donc que le rapporteur dit du prochain est de nature à semer l'irritation et la colère, selon cette autre parole, *Eccli.*, XXVIII, 11 : « L'homme de péché jettera le trouble entre les amis, il fera naître l'inimitié au milieu de ceux qui possédoient la paix. »

Je réponds aux arguments : 1° Si l'on considère dans le rapporteur le

(1) Sans doute, et le plus souvent; aussi les distinctions que le théologien établit et les nuances qu'il saisit et nous signale dans ces diverses questions, nous en montrent à la fois la délicatesse et l'importance. C'est que les fautes que l'auteur étudie maintenant, blessent autant la charité que la justice, et touchent par là même au côté le plus sensible et le plus compliqué de la morale chrétienne.

Sed contra est, quod *Rom.*, I, super illud : « Susurrones, detractores, » dicit Glossa : « Susurrones, inter amicos discordiam seminantes; detractores, qui aliorum bona negant vel minuunt. »

(CONCLUSIO. — Eo diversa est detractio à susurratione, quòd detractione proximi fama, susurratione verò amicitia læditur, et illius intenditur separatio.)

Respondeo dicendum, quòd susurro et detractor in materia conveniunt, et etiam in forma, sive in modo loquendi, quia uterque malum occultè de proximo dicit, propter quam similitudinem interdum unum pro alio ponitur. Unde *Eccles.*, V, super illud : « Non appelleris susurro, » dicit Glossa : « Id est detractor. » Differunt autem fine, quia detractor intendit denigrare famam proximi : unde illa mala de proximo præcipuè profert, ex quibus proximus infamari possit vel saltem diminui ejus fama. Susurro autem intendit amicitiam separare, ut per Glossam inductam patet et per illud quod dicitur *Prov.*, XXVI : «Susurrone subtracto, jurgia conquiescunt. » Et ideo susurro talia mala profert de proximo, quæ possunt contra ipsum commovere animum audientis, secundùm illud *Eccles.*, XXVIII : « Vir peccator conturbabit amicos, et in medio pacem habentium immittet inimicitiam (1). »

Ad primum ergo dicendum, quòd susurro in

(1) De susurrone porrò implicitè id intelligi sequentia ostendunt quæ in responsione ad 3 ex vers. 15 referentur. Prædictis autem præmittitur in vers. 11, quòd *homo iracundus incendit litem*, per metaphoram ab incendio ignis mutuatam; ut et *Proverb.*, XXVI, vers. 20, plenius quàm hic ubi suprà : *Cùm defecerint ligna, extinguetur ignis; et susurrone subtracto, jurgia conquiescent.*

mal qu'il dit du prochain, il est évident qu'il commet une détraction ; il diffère néanmoins du détracteur en ce que son intention n'est pas précisément de dire le mal, mais plutôt tout ce qui peut exciter les esprits les uns contre les autres; il dira même le bien, s'il le faut pour cela, pourvu que ce bien soit un mal aux yeux de celui à qui il parle, et puisse avoir ainsi pour effet de l'irriter.

2° L'homme qui sème les accusations diffère à son tour et du rapporteur et du détracteur; car il charge publiquement son prochain d'accusations ou d'outrages; ce que ne font ni le détracteur ni le rapporteur.

3° C'est à proprement parler le rapporteur qui est l'homme à double langue. L'amitié, en effet, existant entre deux individus, le rapporteur s'efforce de la rompre des deux côtés; c'est ainsi qu'il est un homme à double langue, puisque à chacun des deux il dit du mal de l'autre. C'est ainsi qu'il faut entendre le mot de l'Ecriture cité dans l'argument : « L'homme qui fait des rapports et qui est à double langue sera maudit. » Et voici ce qui suit : « Car il a jeté le trouble parmi un grand nombre d'hommes qui avoient la paix. »

ARTICLE II.

Le détracteur commet-il un péché plus grave que le rapporteur?

Il paroît que le péché du détracteur est plus grave que celui du rapporteur. 1° Les péchés de paroles consistent dans le mal que l'on dit. Or le détracteur dit de son prochain ce qui est absolument un mal, dans le but de détruire ou de diminuer sa réputation; tandis que le rapporteur n'a pour objet que de dire un mal apparent, ou bien une chose qui puisse irriter celui qui l'écoute. Donc le péché du détracteur est plus grave que celui du rapporteur.

---

quantum dicit malum de alio, dicitur detrahere; in hoc tamen differt à detractore, quia non intendit simpliciter malum dicere, sed quidquid sit illud quod possit animum unius turbare contra alium, etiamsi sit simpliciter bonum, et tamen apparens malum in quantum displicet ei cui dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd criminator differt et à susurrone et à detractore, quia criminator est qui publicè crimina aliis imponit, vel accusando vel convitiando; quod non pertinet ad detractorem et susurronem.

Ad tertium dicendum, quòd *bilinguis* propriè dicitur susurro. Cùm enim amicitia sit inter duos, nititur susurro ex utraque parte amicitiam rumpere; et ideo duabus linguis utitur ad duos, uni dicens malum de alio. Propter quod dicitur *Eccles.*, XXVIII : « Susurro et bilinguis maledictus; » et subditur : « Multos enim turbavit pacem habentes. »

ARTICULUS II.

Utrùm detractio sit gravius peccatum quàm susurratio.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd detractio sit gravius peccatum quàm susurratio. Peccata enim oris consistunt in hoc quòd aliquis mala dicit. Sed detractor dicit de proximo ea quæ sunt mala simpliciter, quia ex talibus oritur infamia, vel diminuitur fama; susurro autem non curat dicere nisi mala apparentia, quæ scilicet displiceant audienti. Ergo gravius peccatum est detractio quàm susurratio.

(1) De his etiam qu. 10, art. 3, ad 3.

2° Celui qui enlève la réputation à quelqu'un, lui enlève par là même, non un seul ami, mais plusieurs; car chacun repousse dans son esprit l'amitié d'une personne diffamée; c'est le sentiment exprimé dans ces paroles adressées à un roi de Juda, II *Paral.*, XIX, 2 : « Vous vous êtes lié d'amitié avec ceux qui haïssent le Seigneur. » Le rapporteur du moins ne nous enlève qu'un ami. Donc son péché est moindre que celui du détracteur.

3° L'apôtre saint Jacques dit, IV, 11 : « Celui qui commet une détraction contre son frère, la commet aussi contre la loi; » et par conséquent contre Dieu même, qui est l'auteur de la loi. La détraction paroît donc être un péché contre Dieu, et nous avons vu plus haut que c'étoit là le plus grave de tous les péchés. Le péché du rapporteur, au contraire, est seulement contre le prochain. Donc ce dernier péché est moindre que celui du détracteur.

Mais voici comment l'Ecriture exprime le contraire, *Eccli.*, V, 17 : « Une tache honteuse est imprimée sur l'homme à double langue; et le rapporteur s'attire la haine, la répulsion et la honte. »

(Conclusion. — Autant l'amitié l'emporte sur la réputation, autant le péché du rapporteur est plus grave que celui du détracteur, puisque le premier porte atteinte à l'amitié, et le second à la réputation.)

Comme nous l'avons déjà dit plusieurs fois, un péché contre le prochain est d'autant plus grave qu'il porte un préjudice plus grand; et l'étendue du préjudice se mesure à la grandeur du bien qui a été enlevé. Or parmi les biens extérieurs le plus éminent c'est un ami; « car sans amis nul ne peut vivre, » comme s'exprime le Philosophe, *Ethic.*, VIII; et l'Ecriture nous dit, *Eccli.*, VI, 15 : « Rien ne sauroit être comparé à

---

2. Præterea, quicumque aufert alicui famam, aufert ei non solùm unum amicum, sed multos; quia intellectus uniuscujusque refugit amicitiam infamium personarum; unde contra quemdam (1) dicitur, II *Paralip.*, XIX : « His qui oderunt Dominum, amicitiâ jungeris. » Susurratio autem aufert unum solum amicum. Gravius ergo peccatum est detractio quàm susurratio.

3. Præterea, *Jac.*, IV, dicitur : « Qui detrahit fratri suo, detrahit legi; » et per consequens Deo, qui est legislator. Et sic peccatum detractionis videtur esse peccatum in Deum, quod est gravissimum, ut suprà habitum est (2). Peccatum autem susurrationis est in proximum. Ergo peccatum detractionis est gravius quàm peccatum susurrationis.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, V : « Denotatio pessima super bilinguem; susurratori autem odium et inimicitia et contumelia. »

(Conclusio. — Quantò amicitia famæ præstat, tantò susurratio, per quam amicitia tollitur, detractione, per quam fama læditur, gravius est peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 3, ut et 1, 2, qu. 73, art. 8), peccatum in proximum tantò est gravius, quantò per ipsum majus nocumentum proximo infertur. Nocumentum autem tantò majus est, quantò majus est bonum quod tollitur. Inter cætera verò exteriora bona præeminet amicus, « cùm sine amicis nullus vivere possit, » ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.* Unde dicitur *Eccles.*, VI : « Amico fideli nulla est compara-

(1) Nempe contra Josaphat regem Juda, propter affinitatem quam cum Achab impio contraxerat, quamvis hoc ipsum ei propter alia bona opera condonetur.

(2) Tum in hac ipsa parte, qu. 26, art. 3; tum etiam 1, 2, qu. 73, art. 3 et art. 6.

un ami fidèle. » La réputation elle-même, laquelle nous est enlevée par la détraction, nous est surtout nécessaire pour avoir des amis. Le péché du rapporteur est donc plus grand que la détraction et la contumélie, par la raison qu'un ami vaut mieux que l'honneur (1), et qu'il est préférable d'être aimé que d'être honoré ; c'est encore le sentiment du Philosophe, *Ibid.*

Je réponds aux arguments : 1° L'espèce et la gravité d'un péché se prennent plutôt de sa fin que de son objet matériel. Voilà pourquoi le péché du rapporteur est plus grave, quoique le détracteur dise quelquefois des choses bien pires.

2° La bonne réputation dispose à l'amitié, et l'infamie à l'inimitié. Or, ce qui n'est qu'une disposition ou un moyen n'égale pas la grandeur du but. Par conséquent, lorsqu'on fait une chose qui n'est qu'une disposition à l'inimitié, on ne commet pas un péché aussi grave que lorsqu'on agit directement pour produire l'inimitié.

3° Celui qui porte atteinte à la réputation de son frère, porte également atteinte à la loi, en ce qu'il méprise le précepte de l'amour du prochain; et ce précepte est plus directement attaqué par celui qui sème la discorde entre les amis. Voilà pourquoi ce péché va plus spécialement contre Dieu; car « Dieu est amour, » I *Joan.*, IV, 16. De là vient encore ce qui est dit, *Prov.*, VI, 16 : « Il y a six choses que le Seigneur hait, et son cœur abhorre la septième; » et cet objet spécial de la haine de Dieu c'est « celui qui sème la discorde entre les frères. »

(1) Pour bien comprendre et sentir la vérité de cette proposition, il faut s'élever à l'idée que la véritable philosophie et la Religion surtout nous donnent de l'amitié. Dans la pensée d'Aristote, l'amitié ne peut pas se concevoir sans la vertu; elle embrasse éminemment tous les devoirs de la vie sociale. Et voilà pourquoi sans doute il ne craint pas d'affirmer que sans amis un homme ne sauroit vivre. L'éloge que l'Ecriture sainte fait du véritable ami, nous montre d'une manière bien supérieure la nécessité de la vertu pour l'amitié, la nécessité de l'amitié pour la vie. Citons-en quelques traits : « L'ami fidèle est une protection puissante; celui qui l'a trouvé a trouvé un trésor. Rien ne peut être comparé à un ami fidèle; ni l'or ni l'argent entassés ne peuvent entrer en balance avec la pureté de sa foi. L'ami fidèle est un remède de vie et d'immortalité. »

---

tio. » Fama autem ipsa, quæ per detractionem tollitur, ad hoc maximè necessaria est ut homo idoneus ad amicitiam habeatur. Et ideo susurratio est majus peccatum quàm detractio, et etiam quàm contumelia, quia amicus est melior quàm honor, et amari quàm honorari, ut in VIII *Ethic.* Philosophus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quòd species et gravitas peccati magis attenditur ex fine quàm ex materiali objecto. Et ideo ratione finis susurratio est gravior, quamvis detractor quandoque pejora dicat.

Ad secundum dicendum, quòd fama est dispositio ad amicitiam, et infamia ad inimicitiam. Dispositio autem deficit ab eo ad quod disponit. Et ideo ille qui operatur ad aliquid quod est dispositio ad inimicitiam, minùs peccat quàm ille qui directè operatur ad inimicitiam inducendam.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui detrahit fratri, in tantum videtur detrahere legi, in quantum contemnit præceptum de dilectione proximi; contra quod directiùs agit qui amicitiam disrumpere nititur. Unde hoc peccatum maximè contra Deum est, quia « Deus dilectio est, » ut dicitur I *Joan.*, IV. Et propter hoc dicitur *Proverb.*, VI : « Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus; » et hoc septimum ponit eum « qui seminat inter fratres discordiam. »

QUESTION LXXV.

De la dérision.

Sur la dérision, dont nous avons à parler ici, deux questions se présentent : 1° La dérision est-elle un péché spécial et distinct des autres péchés de paroles qui ont pour effet de nuire au prochain ? 2° La dérision est-elle un péché mortel ?

ARTICLE I.

La dérision est-elle un péché spécial et distinct de ceux qui précèdent?

Il paroît que la dérision n'est pas un péché spécial, distinct de ceux que l'on vient d'étudier. 1° La moquerie paroît être la même chose que la dérision (1). Or la moquerie paroît rentrer dans la contumélie. Donc la dérision ne doit pas non plus être distinguée de cette dernière.

2° On n'est un objet de dérision que pour une chose honteuse et dont un homme doit rougir. Or ce sont là des choses qui servent de matière à la contumélie, quand ils nous sont ouvertement reprochés, et à la détraction ou bien aux rapports contraires au prochain, quand on les relève en secret. Donc la dérision ne doit pas être distinguée de ces sortes de péchés.

3° La distinction qu'on établit entre ces péchés divers repose sur le genre de préjudice qu'ils causent au prochain. Or, la dérision ne peut

(1) Dans cette sorte d'anatomie morale que l'auteur poursuit au sujet des péchés de paroles qui ont pour effet de blesser le prochain et de lui nuire, il est des précisions qu'on n'a pas la coutume de faire, des nuances qu'on a rarement l'occasion d'observer. Qui songe à distinguer, par exemple, la moquerie de la dérision ou de la raillerie ? on verra néanmoins, dans la réponse à cet argument, la différence qu'on peut établir entre ces deux sortes de péchés, et, dans le corps de l'article, ce qui les distingue l'un et l'autre de la contumélie, de la détraction et des rapports contre le prochain.

QUÆSTIO LXXV.

De derisione, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de derisione.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm derisio sit peccatum speciale, distinctum ab aliis peccatis quibus per verba nocumentum proximo infertur. 2° Utrùm derisio sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrùm derisio sit speciale peccatum, ab aliis præmissis distinctum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd derisio non sit speciale peccatum, ab aliis præmissis (1) distinctum. Subsannatio enim videtur idem esse quod derisio. Sed subsannatio ad contumeliam videtur pertinere. Ergo derisio non videtur distingui à contumelia.

2. Præterea, nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit. Hujusmodi autem sunt peccata, quæ si manifestè de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam ; si autem occultè, pertinent ad detractionem sive susurrationem. Ergo derisio non est vitium à præmissis distinctum.

3. Præterea, hujusmodi peccata distinguuntur secundùm nocumenta quæ proximo inferuntur. Sed per derisionem non infertur aliud

(1) Putà contumeliâ, detractione vel susurratione, de quibus mox actum est.

nuire au prochain que dans son honneur, sa réputation ou son amitié. Donc la dérision ne se distingue pas des péchés qui sont ainsi caractérisés.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est que la dérision se fait par une sorte de jeu; d'où vient l'expression *se jouer* de quelqu'un, tandis que les autres péchés énumérés ont un caractère tout opposé. Donc la dérision est un péché distinct de ceux-là.

(CONCLUSION. — La dérision est un péché distinct des autres péchés qui se commettent en paroles, en ce qu'elle a pour but de faire rougir le prochain.)

Ainsi que nous l'avons dit, quest. LXXII, art. 2, les péchés de paroles doivent surtout être appréciés d'après l'intention de celui qui parle. C'est donc suivant le but qu'on se propose en parlant contre le prochain qu'il faut distinguer ces sortes de péchés. Par conséquent, de même que par la contumélie on veut déprimer l'honneur de quelqu'un, ternir sa réputation par la détraction, le séparer de ses amis par de mauvais rapports; de même on se propose de le faire rougir en faisant de lui un objet de dérision. Et comme ce but est distinct des autres, il faut aussi que la dérision se distingue des péchés que nous venons d'énumérer.

Je réponds aux arguments : 1° La moquerie et la dérision ont sans doute une même fin; mais elles diffèrent dans le mode : la dérision est dans la bouche, elle s'exprime par des paroles ou même par un rire outrageant; tandis que la moquerie proprement dite tient surtout à un certain mouvement du nez et des sourcils, comme le dit la Glose sur cette parole du *Psalmiste*, II, 4 : « Celui qui habite dans les cieux fera d'eux un objet de dérision... » Mais une telle différence ne sauroit établir deux espèces diverses. Seulement, la moquerie et la dérision diffèrent de la contumélie, comme la rougeur de la honte diffère du déshonneur; car cette rougeur exprime simplement la crainte qu'on a d'être déshonoré, comme le remarque saint Jean Damascène, *De fide orth.*, II, 3.

---

nocumentum proximo, quàm in honore, vel fama, vel detrimento amicitiæ. Ergo derisio non est peccatum distinctum à præmissis.

Sed contra est, quòd derisio fit ludo; unde et *illusio* nominatur. Nullum autem præmissorum ludo agitur, sed seriò. Ergo derisio ab omnibus prædictis differt.

(CONCLUSIO. — Derisio diversa est à cæteris linguæ vitiis, quòd per illam intendatur proximi erubescentia.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 72, art. 2), peccata verborum præcipuè pensanda sunt secundùm intentionem proferentis. Et idco, secundùm diversa quæ quis intendit, contra alium loquens, hujusmodi peccata distinguuntur. Sicut autem aliquis convitiando intendit convitiati honorem deprimere, et detrahendo diminuere famam, et susurrando tollere amicitiam, ita etiam irridendo aliquis intendit quòd ille qui irridetur, erubescat. Et quia hic finis est distinctus ab aliis, ideo etiam peccatum derisionis distinguitur à præmissis peccatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd subsannatio et irrisio conveniunt in fine; sed differunt in modo; quia irrisio fit ore, id est verbo et cachinnis, subsannatio autem naso rugato, ut dicit Glossa super illud *Psalm.* II : « Qui habitat in cœlis, irridebit eos. » Talis autem differentia non diversificat speciem. Utrumque tamen differt à contumelia, sicut erubescentia à dehonoratione; est enim erubescentia « timor dehonorationis, » sicut Damascenus dicit (lib. II *De fide orthod.*, cap. 3).

2° Par une action vertueuse on mérite de la part des autres respect et bonne réputation, et de soi-même, le glorieux témoignage d'une bonne conscience, selon cette parole de l'Apôtre, II *Cor.*, I, 12 : « Notre gloire à nous, c'est le témoignage de notre propre conscience. » Et, par la raison des contraires, une action honteuse ou vicieuse nous fait perdre aux yeux des autres l'honneur et la réputation, ce qui fait que l'homme de contumélie et le détracteur disent du prochain des choses honteuses; et à nos propres yeux ces mêmes choses nous font perdre la gloire d'une bonne conscience, ce qui se trahit par la confusion et la rougeur; et c'est à quoi tend la dérision. Nous voyons donc par là que la dérision a la même matière que les autres péchés, mais qu'elle en diffère par la fin.

3° La sécurité de la conscience et son repos sont un grand bien, selon cette expression, *Prov.*, XV, 15 : « Une ame tranquille, c'est comme un festin perpétuel. » Quand donc on trouble la conscience de quelqu'un en le couvrant de confusion, on lui cause un préjudice spécial. D'où il suit que la dérision est également un péché spécial.

ARTICLE II.

La dérision peut-elle être un péché mortel?

Il paroît que la dérision ne peut pas être un péché mortel. 1° Tout péché mortel est opposé à la charité. Or, la dérision n'est pas opposée à la charité; car elle a lieu parfois entre amis, ce qui fait qu'on la nomme une sorte de jeu. Donc la dérision ne peut pas être un péché mortel.

2° La dérision la plus grande est celle qui tend à l'outrage de Dieu. Or, toute dérision tendant à l'outrage de Dieu n'est pas un péché mortel; car autrement quiconque retomberoit dans un péché véniel dont il s'est déjà repenti, commettroit un péché mortel, puisque saint Isidore dit, *Sent.*,

---

Ad secundum dicendum, quòd de opere virtuoso aliquis apud alios et reverentiam meretur et famam, et apud seipsum bonæ conscientiæ gloriam, secundùm illud II *ad Cor.*, I : « Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ. » Unde è converso de actu turpi, id est vitioso, apud alios quidem tollitur hominis honor et fama; et ad hoc contumeliosus et detractor turpia de alio dicunt. Apud seipsum autem per turpia aliquis perdit conscientiæ gloriam, per quamdam confusionem et erubescentiam; et ad hoc turpia dicit derisor. Et sic patet quòd derisor communicat cum prædictis vitiis in materia, differt autem in fine.

Ad tertium dicendum, quòd securitas conscientiæ et quies illius magnum bonum est, secundùm illud *Proverb.*, XV : « Secura mens quasi juge convivium. » Et ideo qui conscientiam alicujus inquietat, confundendo ipsum, aliquod speciale nocumentum ei infert. Unde derisio est peccatum speciale.

ARTICULUS II.

Utrùm derisio possit esse peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd derisio non possit esse peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur charitati. Sed derisio non videtur contrariari charitati; agitur enim ludo quandoque inter amicos; unde et delusio nominatur. Ergo derisio non potest esse peccatum mortale.

2. Præterea, derisio illa videtur esse maxima, quæ fit in injuriam Dei. Sed non omnis derisio quæ vergit in injuriam Dei, est peccatum mortale, alioquin quicumque recidivaret in aliquod peccatum veniale de quo pœnituit, peccaret

II, 16 : « Celui-là se rend coupable de dérision et d'impénitence, qui commet de nouveau ce dont il s'est repenti. » Il suivroit encore de là que toute dissimulation (1) seroit un péché mortel, d'après ce que dit saint Grégoire, *Moral.*, VI : « L'autruche représente l'homme de dissimulation qui tourne en dérision le cheval, c'est-à-dire l'homme juste, et le cavalier, c'est-à-dire Dieu. » Donc la dérision n'est pas un péché mortel.

3° La contumélie et la détraction paroissent être des péchés plus graves que la dérision; car ce qui se fait d'une manière sérieuse l'emporte toujours sur ce qui se fait par manière de jeu. Or toute détraction et toute contumélie ne sont pas un péché mortel. Donc la dérision l'est-elle moins encore.

Mais le contraire résulte de cette parole, *Prov.*, III, 34 : « Il fera des moqueurs un objet de dérision. » Or la dérision divine consiste à punir le péché mortel par d'éternels supplices, comme l'indique clairement cette autre parole *Psalm.*, II, 4 : « Celui qui habite dans les cieux les tournera en dérision. » Donc la dérision est un péché mortel.

(Conclusion. — Une légère dérision n'est qu'un péché véniel; mais une dérision qui porte sur un sujet grave, eu égard à la condition des personnes, est un péché mortel.)

La dérision roule toujours sur un mal quelconque ou sur un défaut. Or, un mal, quand il est grand, ne peut pas être un objet de plaisanterie, et doit nécessairement être pris au sérieux. Lors donc qu'on en fait un sujet de rire ou de jeu, c'est-à-dire de dérision et de moquerie, c'est qu'on regarde ce mal comme peu considérable. Mais un mal peut être ainsi regardé sous un double rapport : en lui-même, d'abord; puis, eu égard à la personne. Ainsi donc quand on fait du mal ou du défaut d'un autre personne un sujet de dérision ou de plaisanterie, parce que ce mal

(1) A proprement parler, ce n'est pas le mot *dissimulation* qu'il faudroit employer ici; car l'auteur veut plutôt désigner l'action de feindre que celle de dissimuler. Mais le substantif

---

mortaliter; dicit enim Isidorus, quòd « irrisor est et non pœnitens, qui adhuc agit quod pœnitet. » Similiter etiam sequeretur quòd omnis simulatio esset peccatum mortale, quia, sicut Gregorius dicit in *Moral.*, « per struthionem significatur simulator, qui deridet equum, id est hominem justum, et ascensorem, id est Deum. » Ergo derisio non est peccatum mortale.

3. Præterea, contumelia et detractio videntur esse graviora peccata quàm derisio, quia majus est facere aliquid serio quàm joco. Sed non omnis detractio vel contumelia est peccatum mortale. Ergo multò minùs derisio.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, III : « Ipse deridet illusores. » Sed *deridere Dei* est æternaliter punire pro peccato mortali, ut patet per id quod dicitur in *Psalm.* II : « Qui habitat in cœlis, irridebit eos. » Ergo derisio est peccatum mortale.

(Conclusio. — Derisio in parvis veniale peccatum est; at in magnis, pensatis tamen conditionibus personarum, peccatum mortale est.)

Respondeo dicendum, quòd derisio non fit nisi de aliquo malo vel defectu. Malum autem, si sit magnum, non pro ludo accipitur, sed seriosè. Unde si in ludum vel risum vertatur, ex quo irrisionis vel illusionis nomen sumitur, hoc est quia accipitur ut parvum. Potest autem aliquod malum accipi ut parvum, dupliciter : uno modo secundùm se, alio modo ratione personæ. Cùm autem aliquis alterius personæ malum vel defectum, in ludum vel risum ponit, quia secundùm se parvum malum est, est vi-

est peu considérable en lui-même, on ne commet qu'un péché vénie. dans son genre. Mais quand on regarde ce mal comme peu considérable à raison de la personne, et qu'on y attache peu de prix, comme on ne le fait que trop souvent pour les défauts des enfants ou des insensés, se moquer de quelqu'un dans ce sens ou le tourner en dérision, c'est le ravaler entièrement, et le traiter comme une personne tellement vile qu'on ne doive prendre aucun souci de son mal, puisqu'on y trouve, au contraire, une occasion d'amusement. Il est évident que la dérision ainsi comprise est un péché mortel, et plus grand encore que la contumélie, qui procède ouvertement comme elle; car enfin celui qui se rend coupable de contumélie traite au moins le mal du prochain d'une manière sérieuse; tandis que celui qui commet la dérision en fait un jeu : il y a donc là un déshonneur plus grand et un mépris plus sensible (1). Sous ce rapport la dérision est un grave péché, il faut le reconnoître, et d'autant plus grave qu'on doit plus de respect à la personne qui en est l'objet. Se moquer de Dieu et des choses divines est, par conséquent, le péché le plus grave; et c'est pour cela que le prophète s'écrie, *Isa.*, XXXVII, 23 : « A qui se sont adressés vos outrages, quel nom avez-vous blasphémé, contre qui avez-vous élevé la voix? » Puis il ajoute : « N'est-ce pas contre le Saint d'Israël? » Après la dérision de Dieu vient celle des parents; et voici ce qui est dit sur cette dernière, *Prov.*, XXX, 17 : « L'œil qui se moque d'un père et qui insulte aux droits sacrés d'une mère, qu'il soit arraché par les corbeaux des torrents, qu'il soit dévoré par les petits de l'aigle. » En troisième lieu vient la dérision des justes; la gravité de ce péché, c'est qu'il ravit un honneur qui doit être la récompense de la vertu; et voilà ce dont se plaint le saint homme *Job*, XII, 4 : « La simplicité du

feinte ou *simulation* ne seroit guère plus entendu dans ces ens; on entend assez indistinctement par dissimulation, et le déguisement qui consiste à dissimuler ses véritables sentiments, et celui par lequel on feint les sentiments qu'on n'a pas.

(1) Il est deux objets sur lesquels la dérision ne sauroit tomber sans être un péché grave : c'est le malheur, d'abord, comme notre saint auteur le fait très-bien remarquer en cet endroit; et puis c'est la vertu, comme il le dit également à la fin du corps de l'article. Quand, en effet, ce qui pour nous est un sujet de douleur et de larmes, devient pour les autres un sujet

---

niale et leve peccatum secundùm suum genus. Cùm autem accipitur quasi parvum ratione personæ, sicut defectus puerorum et stultorum parum ponderare solemus, sic aliquem illudere vel irridere, est eum omnino parvipendere, et eum tam vilem æstimare, ut de ejus malo non sit curandum, sed sit quasi pro ludo habendum. Et sic derisio est peccatum mortale, et gravius quàm contumelia, quæ similiter est in manifesto, quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriosè, illusor autem in ludum; et ita videtur esse major contemptus et dehonoratio. Et secundùm hoc illusio est grave peccatum, et tantò gravius, quantò major reverentia debetur personæ quæ illuditur. Unde gravissimum est irridere Deum et ea quæ Dei sunt, secundùm illud *Isai.*, XXXVII : « Cui exprobrasti, et quem blasphemasti, et super quem exaltasti vocem tuam? » Et postea subditur : « An Sanctum Israel? » Deinde secundum locum tenet irrisio parentum; unde dicitur *Prov.*, XXX : « Oculum qui subsannat patrem, et despicit partum matris suæ, effodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii aquilæ. » Deinde justorum derisio gravius est, quia honor est virtutis præmium; et contra hoc dicitur *Job*,

juste est un sujet de dérision. » Et cette dérision, en effet, est extrêmement nuisible au bien, puisqu'elle a tant d'efficacité pour en détourner les hommes; c'est le désordre attaqué par saint Grégoire quand il dit, *Moral.*, XX, 15 : « Il en est qui voyant un bien se produire dans les actions des autres, se hâtent de l'arracher par leurs insultes comme avec une main meurtrière. »

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute, un jeu n'a rien de contraire à la charité vis-à-vis de celui avec lequel on joue; mais il peut en être autrement certes à l'égard de celui dont on se joue, et qui est de la sorte un objet de mépris, comme nous venons de le dire.

2° Celui qui retombe dans un péché dont il s'étoit repenti, et celui qui feint la pénitence, ne se moquent pas expressément de Dieu; ce n'est là qu'une interprétation qu'on fait de leur conduite, à raison des traits de ressemblance qu'elle présente, en effet, avec la dérision. Puis, quand un homme ne pèche que véniellement, on ne dit pas d'une manière absolue qu'il récidive ou qu'il feint, on ne peut y voir qu'une disposition à la rechute ou même une imperfection.

3° Considérée en elle-même la dérision est quelque chose de moins coupable que la détraction ou la contumélie; de soi elle est un jeu plutôt qu'un mépris. Mais parfois elle renferme un mépris plus grand que la contumélie elle-même, comme nous l'avons dit plus haut; et elle est alors un péché grave.

de dérision et de raillerie, notre cœur est profondément blessé par une telle injure. La dérision est également, surtout dans un temps et dans un pays comme les nôtres, l'arme la plus perfide contre la Religion et la vertu. La persécution ouverte n'obtiendroit pas bien souvent les résultats désastreux que produisent parmi nous une parole railleuse ou même le simple sourire du vice et de l'impiété.

XII : « Deridetur justi simplicitas. » Quæ quidem derisio valdè nociva est, quia per hoc homines à benè agendo impediuntur, secundùm illud Gregorii : « Qui in aliorum actibus exoriri bona respiciunt, mox ea manu pestiferæ exprobrationis evellunt. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ludus non importat aliquid contrarium charitati, respectu ejus cum quo luditur; potest tamen importare aliquid contrarium charitati, respectu ejus de quo luditur, propter contemptum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui recidivat in peccatum de quo pœnituit, et ille qui simulat, non expressè Deum irridet, sed quasi interpretativè, in quantum scilicet ad modum deridentis se habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter recidivat vel simulat, sed dispositivè et imperfectè.

Ad tertium dicendum, quòd derisio secundùm suam rationem levius aliquid est quàm detractio vel contumelia, quia non importat contemptum, sed ludum. Quandoque tamen habet majorem contemptum quàm contumelia (1), ut suprà dictum est; tunc est grave peccatum.

(1) Maximè verò in personam cui ex quocumque respectu specialis reverentia debeatur, ut derisio Noe per Cham, quæ maledictione punita est (*Genes.*, IX); vel Davidis per Michol, quæ punita est sterilitate (II *Reg.*, VI); vel Elisæi per pueros, quam ursorum devoratio secuta est (IV *Reg.*, II).

QUESTION LXXVI.

De la malédiction.

Sur la malédiction, dont nous avons maintenant à traiter, quatre questions se présentent : 1° Peut-on licitement maudire un homme? 2° Une créature irraisonnable? 3° La malédiction est-elle un péché mortel? 4° Qu'est-elle comparativement aux autres péchés?

ARTICLE I.

Est-il jamais permis de maudire quelqu'un?

Il paroît qu'il n'est jamais permis de maudire quelqu'un. 1° Il n'est jamais permis de transgresser le précepte de l'Apôtre, par la bouche de qui le Christ lui-même a parlé, comme il est dit, II *Cor.*, XIII. Or voici ce que commande l'Apôtre, *Rom.*, XII, 14 : « Bénissez et ne maudissez pas. » Donc il n'est jamais permis de maudire quelqu'un.

2° Tous les hommes sont tenus de bénir Dieu, comme les y exhorte le prophète, *Dan.*, III, 82 : « Enfants des hommes, bénissez le Seigneur. » Or d'une même bouche ne peuvent pas sortir la bénédiction à l'égard de Dieu et la malédiction à l'égard de l'homme, comme le dit l'apôtre saint Jacques, III. Donc il n'est permis à personne de maudire quelqu'un.

3° Quand on maudit quelqu'un, on paroît lui désirer un mal, ou de faute ou de châtiment; car la malédiction est une sorte d'imprécation. Or il n'est pas permis de désirer le mal de quelqu'un, puisque, tout au contraire, nous devons prier pour que tous soient délivrés du mal. Donc il n'est permis à personne de maudire.

4° Le diable, à raison de son obstination, est l'être qu'il seroit le plus

---

QUÆSTIO LXXVI.

De maledictione, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de maledictione.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm licitè possit aliquis maledicere homini. 2° Utrùm licitè possit aliquis maledicere irrationali creaturæ. 3° Utrùm maledictio sit peccatum mortale. 4° De comparatione ejus ad alia peccata.

ARTICULUS I.

Utrùm liceat maledicere aliquem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non liceat maledicere aliquem. Non est enim licitum præterire mandatum Apostoli, in quo Christus loquebatur, ut dicitur II *ad Cor.*, XIII. Sed ipse præcepit *Rom.*, XII : « Benedicite et nolite maledicere. » Ergo non licet aliquem maledicere.

2. Præterea, omnes tenentur Deum benedicere, secundùm illud *Dan.*, III : « Benedicite, filii hominum, Domino. » Sed non potest ex eodem ore procedere benedictio Dei et maledictio hominis, ut probatur *Jac.*, III. Ergo nulli licet aliquem maledicere.

3. Præterea, ille qui aliquem maledicit, videtur optare ejus malum, culpæ vel pœnæ, quia maledictio videtur esse imprecatio quædam. Sed non licet desiderare malum alterius; quin imò orare oportet pro omnibus ut liberentur à malo. Ergo nulli licet maledicere.

4. Præterea, diabolus per obstinationem

permis de haïr. Or il n'est permis à personne de maudire le diable, pas plus qu'il n'est permis de se maudire soi-même; car il est écrit, *Eccli.*, XXI, 30 : « Quand l'impie maudit le diable, il maudit sa propre ame. » Donc à plus forte raison est-il défendu de maudire un homme.

5° Sur cette parole, *Num.*, XXIII : « Comment maudirai-je celui que Dieu n'a pas maudit (1)? » La Glose dit : « Il ne peut y avoir un motif légitime de malédiction, quand on ignore les sentiments du pécheur. » Or un homme ne peut pas connoître les sentiments qui affectent un autre homme, moins encore si celui-ci a été maudit de Dieu. Donc il n'est jamais permis de maudire un homme.

Mais le contraire résulte de cette sentence, *Deuter.*, XXVII, 27 : « Maudit celui qui ne demeure pas dans les prescriptions de cette loi. » Nous voyons également que le prophète Elisée maudit les enfants qui s'étoient moqués de lui, IV *Reg.*, II.

(Conclusion. — Maudire avec intention, en appelant de ses vœux et de ses imprécations le mal sur quelqu'un, est une chose illicite) (2).

Maudire est évidemment la même choes que dire du mal ou *mal dire*. Or, ce mot *dire* a une triple signification par rapport à ce qui est dit : d'abord, il exprime une simple énonciation, comme le fait le mode indicatif du verbe; et maudire, dans ce sens, ne seroit autre chose qu'énoncer ou rapporter le mal de quelqu'un, ce qui rentre dans la détraction. De là vient que ces deux mots sont quelquefois pris l'un pour l'autre. En second lieu, dire exprime quelquefois l'idée de cause; et ceci

(1) C'est la réponse que le prophète Balaam fit à Balac, roi des Moabites, quand celui-ci l'avoit amené en face du camp d'Israël, pour lui faire prononcer des malédictions contre ce peuple.

(2) Parfois on croiroit que l'auteur des conclusions, sur lesquelles on connoît notre sentiment, non-seulement affecte de dire autre chose que ce que dit saint Thomas, mais s'efforce même de paroître au moins dire le contraire. C'est ce qu'on voit ici, aussi bien que dans l'article suivant. Le but direct de notre saint docteur n'étoit pas de démontrer que la malédiction est le plus souvent illicite, cela est évident, mais, au contraire, qu'elle est quelquefois permise; et il détermine les conditions qu'elle doit avoir pour cela.

---

maximè subjectus est malitiæ. Sed non licet alicui maledicere diabolum, sicut nec seipsum; dicitur etiam *Eccles.*, XXI : « Cùm maledicit impius diabolum, maledicit ipse animam suam. » Ergo multò minùs licet maledicere hominem.

5. Præterea, *Numer.*, XXIII, super illud : « Quomodo maledicam cui non maledixit Dominus? » dicit Glossa : « Non potest esse justa maledicendi causa, ubi peccantis ignoratur affectus. » Sed homo non potest scire affectum alterius hominis, nec etiam utrùm sit maledictus à Deo. Ergo nulli licet aliquem hominem maledicere.

Sed contra est, quod *Deuter.*, XXVII, dicitur : « Maledictus qui non permanet in sermonibus legis hujus. » Elisæus etiam pueris sibi illudentibus maledixit, ut habetur IV *Reg.*, II.

(Conclusio.— Maledicere, animo maledicendi, optando seu imprecando malum alicui, illicitum est.)

Respondeo dicendùm, quòd maledicere idem est quod malum dicere. *Dicere* autem triplicitèr se habet ad id quod dicitur. Uno modo, per modum enuntiationis, sicut aliquid exprimitur modo indicativo; et sic maledicere nihil aliud est quàm malum alterius referre, quod pertinet ad detractionem : unde quandoque maledici *detractores* dicuntur. Alio modo *dicere* se habet ad id quod dicitur per modum causæ; et hoc quidem primò et principaliter competit

s'applique avant tout et principalement à Dieu, qui a tout fait par sa parole : « Il a dit et tout a été fait. » *Psalm.* XXXII, 9. D'une manière secondaire cela s'applique aussi à l'homme, qui par sa parole, quand elle exprime un commandement, pousse les autres à faire quelque chose, ce à quoi répond le mode impératif du verbe. Troisièmement enfin, le mot dire exprime à l'égard de ce qui est dit le vœu ou le désir de celui qui parle, et c'est ce que rend le mode optatif du verbe. Laissant donc de côté le premier mode de malédiction, simple énonciation d'un mal, appliquons-nous à considérer les deux autres. Remarquons d'abord que faire une chose et la vouloir sont deux actes qu'on ne doit pas séparer quand il s'agit de bonté ou de malice, comme nous l'avons prouvé, I, II, qu. XX, art. 3. Ainsi donc que le mal soit dit d'une manière impérative ou d'une manière optative, c'est en vertu du même principe que cela est permis ou défendu. Lorsqu'on commande, en effet, ou qu'on désire le mal d'un autre, en vue du mal même, avec l'intention formelle du mal, maudire de l'une ou de l'autre de ces deux façons est une chose illicite, et c'est là une malédiction proprement dite. Mais commander ou souhaiter le mal d'un autre, parce qu'on y voit un bien, c'est une chose permise, et il n'y a pas là de malédiction à proprement parler, mais seulement par accident; car l'intention principale de celui qui parle se porte au bien, et non au mal. Or, dans le mal que l'on commande, ou dont on exprime le vœu, on peut voir un bien de deux manières : parfois c'est le juste ou le droit qu'on envisage; et de la sorte un juge maudit licitement un homme en lui infligeant une peine méritée; et de même l'Eglise maudit licitement par ses anathèmes; c'est encore ainsi que les prophètes maudissent les pécheurs dans les saintes Ecritures, parce que en cela ils conforment leurs volontés à la justice divine; ces sortes de malédictions ou d'imprécations peuvent être regardées aussi comme une affirmation ou

---

Deo, qui omnia suo verbo fecit, secundùm illud *Psalm.* XXXII : « Dixit, et facta sunt. » Consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum; et ad hoc instituta sunt verba imperativi modi. Tertio modo ipsum *dicere* se habet ad id quod dicitur, quasi expressio quædam affectûs desiderantis id quod verbo exprimitur; et ad hoc instituta sunt verba optativi modi. Prætermisso ergo primo modo maledictionis, qui est per simplicem enuntiationem mali, considerandum est de aliis duobus. Ubi scire oportet quòd facere aliquid, et velle illud, se consequuntur in bonitate aut malitia, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 20, art. 3). Unde in istis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis, vel per modum optantis, eadem ratione est aliquid licitum et illicitum. Si enim aliquis imperet vel optet malum alterius, in quantum est malum, quasi ipsum malum intendens, sic maledicere utroque modo erit illicitum; et hoc est *maledicere*, per se loquendo. Si autem aliquis imperet vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum, nec erit maledictio, per se loquendo, sed per accidens; quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, sed ad bonum. Contingit autem malum aliquod dici imperando vel optando, sub ratione duplicis boni. Quandoque quidem sub ratione justi, et sic judex licitè maledicit illum cui præcipit justam pœnam inferri; et sic etiam Ecclesia maledicit anathematizando, sicut etiam prophetæ in Scripturis quandoque imprecantur mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam divinæ justitiæ, licèt hujusmodi imprecationes possint etiam per modum præ-

une prédiction (1). Parfois on voit dans le mal que l'on dit, un bien utile, comme lorsqu'on souhaite à un pécheur une maladie ou une obstacle quelconque, soit pour qu'il devienne lui-même meilleur, soit pour qu'il cesse de nuire aux autres.

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre défend la malédiction absolue, celle qui n'a que le mal pour objet.

C'est ce qu'il faut également répondre au second argument.

3° Souhaiter un mal à quelqu'un en vue d'un bien, ce n'est pas s'écarter de l'affection et de la bienveillance qu'on lui doit; c'est s'y conformer, au contraire.

4° Dans le diable, il faut distinguer la nature et la faute. Sa nature est bonne et vient de Dieu; il n'est donc pas permis de la maudire. Mais on doit maudire sa faute, selon cette parole, *Job*, III, 8 : « Que ceux-là le maudissent, qui maudissent le jour. » Quand un pécheur néanmoins maudit le diable à cause de sa faute il se juge lui-même, pour le même motif, digne de malédiction. Voilà pourquoi il est dit qu'il maudit sa propre ame.

5° Bien que les sentiments du pécheur ne se voient pas en eux-mêmes, on peut néanmoins les voir dans un péché manifeste, péché qui mérite un châtiment. Pareillement, quoi qu'on ne puisse pas savoir si quelqu'un est maudit de Dieu quant à sa réprobation éternelle, on sait bien qu'il encourt actuellement la malédiction divine en commettant un péché mortel.

(1) Telle est la double explication que donnent les Pères et les Docteurs des fréquentes malédictions qu'on lit dans les saints Livres. Voici comment s'exprime le pape saint Grégoire sur le même sujet, *Moral.*, IV, 6 : « Il faut savoir que les malédictions rapportées dans l'Ecriture se présentent sous deux aspects bien opposés : tantôt elle les approuve; tantôt elle les improuve et les condamne. En effet, autre chose est maudire un être par le sentiment de la

---

nuntiationis intelligi. Quandoque verò dicitur aliquod malum sub ratione utilis, putà cùm aliquis optat aliquem peccatorem pati aliquam ægritudinem, aut aliquod impedimentum, vel ut ipse melior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocumento cesset.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus prohibet maledicere, per se loquendo, cum intentione mali.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd optare alicui malum sub ratione boni, non contrariatur affectui quo quis simpliciter alicui optat bonum, sed magis habet conformitatem ad ipsum.

Ad quartum dicendum, quòd in diabolo est considerare naturam et culpam. Natura quidem ejus bona est, et à Deo, nec eam maledicere licet. Culpa autem ejus est maledicenda, secundùm illud *Job*, III : « Maledicant ei qui maledicunt diei (1). » Cùm autem peccator maledicit diabolum propter culpam, seipsum simili ratione judicat maledictione dignum; et secundùm hoc dicitur maledicere animam suam.

Ad quintum dicendum, quòd affectus peccantis, etsi in se non videatur, potest tamen percipi ex aliquo manifesto peccato, pro quo pœna est infligenda. Similiter etiam, quamvis sciri non possit quem Deus maledicat secundùm finalem reprobationem, potest tamen sciri quis sit maledictus à Deo secundùm reatum præsentis culpæ.

(1) Sic enim Gregorius explicat (lib. IV *Moral.*, cap. 53), et applicat dæmoni, qui dum se ostentare voluit angelicis etiam spiritibus, ac ab eisdem humilis de se sentientibus calcatus est, ut et ad Antichristi superbiam futuram refert cap. 12, tametsi quoad ipsam superficiem de die suæ nativitatis hoc dicat Job.

ARTICLE II.

Est-il permis de maudire les créatures irraisonnables?

Il paroît qu'il n'est pas permis de maudire les créatures irraisonnables. 1° La malédiction n'est surtout permise que comme châtiment d'une faute. Or une créature irraisonnable n'est susceptible ni de faute ni de châtiment. Donc il n'est pas permis de la maudire.

2° Dans la créature, il n'y a rien que la nature, qui est l'œuvre de Dieu. Or il n'est pas permis de maudire la nature, même dans le diable, comme on vient de le voir. Donc il n'est permis en aucune façon de maudire la créature irraisonnable.

3° La créature irraisonnable est ou permanente comme le sont les corps, ou passagère comme le temps. Or « il est inutile de maudire ce qui n'existe pas; et, si cela existoit, ce seroit un vice de le maudire, » comme s'exprime saint Grégoire, *Moral.*, IV, 2. Donc en aucune façon on ne peut maudire la créature irraisonnable.

Mais le contraire nous est montré par l'exemple du Sauveur, qui maudit le figuier, *Matth.*, XXI; et par celui de Job, qui maudit le jour de sa naissance, *Job*, I.

(Conclusion. — Maudire les créatures irraisonnables en tant qu'elles sont l'œuvre de Dieu, c'est un blasphème; et il est encore défendu de les maudire en elle-mêmes, puisque c'est là une chose inutile et vaine.

A proprement parler, la bénédiction et la malédiction ne peuvent s'adresser qu'à un être susceptible de bien ou de mal, c'est-à-dire à la créa-

justice, comme lorsque Dieu dit à l'homme prévaricateur : Maudite sera la terre dans ton travail; autre chose est maudire par un sentiment de vengeance, et c'est ce que défend l'apôtre saint Paul. Quand donc les saints prononcent une sentence de malédiction, ce n'est jamais en cédant à un mouvement irréfléchi, mais après avoir mûrement examiné les droits de la justice. Ils étudient dans la méditation le jugement de Dieu; puis ils frappent les désordres... »

ARTICULUS II.

Utrùm liceat creaturam irrationalem maledicere.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non liceat creaturam irrationalem maledicere. Maledictio enim præcipuè videtur esse licita, in quantum respicit pœnam. Sed creatura irrationalis non est susceptiva nec culpæ nec pœnæ. Ergo eam maledicere non licet.

2. Præterea, in creatura irrationali nihil invenitur nisi natura, quam Deus fecit. Hanc autem maledicere non licet, etiam in diabolo, ut dictum est. Ergo creaturam irrationalem nullo modo licet maledicere.

3. Præterea, creatura irrationalis aut est permanens, sicut corpora, aut est transiens, sicut tempora. Sed sicut Gregorius dicit in IV *Moral.*, « otiosum est maledicere non existenti; vitiosum verò, si existeret. » Ergo nullo modo licet maledicere creaturæ irrationali.

Sed contra est, quòd Dominus « maledixit ficulneæ, » ut habetur *Matth.*, XXI; et Job « maledixit diei suo, » ut habetur *Job*, I.

(Conclusio. — Creaturis irrationalibus maledicere, ut Dei creaturæ sunt, blasphemia est; eis autem maledicere, ut in seipsis sunt, illicitum est, cùm sit hoc otiosum et vanum.)

Respondeo dicendum, quòd benedictio vel maledictio propriè ad illam rem pertinet, cui potest aliquid benè vel malè contingere, scilicet rationali creaturæ. Creaturis autem irrationali-

(1) De his etiam infrà, art. 4, ad 1.

ture raisonnable. Mais on dit encore que le bien ou le mal arrivent aux créatures irraisonnables, en les considérant par rapport à la créature raisonnable, pour laquelle elles existent en réalité. Ce rapport s'établit de plusieurs manières : premièrement, par manière de subvention, en tant que les créatures irraisonnables subviennent aux nécessités de l'homme. C'est dans ce sens que le Seigneur dit à celui-ci, *Gen.*, III, 17 : « Que la terre soit maudite dans ton travail ; » afin que l'homme, bien entendu, soit puni par cette stérilité. C'est encore ainsi qu'il faut entendre ces paroles du *Deutéronome*, XVIII : « Vos greniers seront bénis ; » et plus loin : « Maudits seront vos greniers. » C'est encore ainsi que David maudissoit les montagnes de Gelboë, suivant l'interprétation de saint Grégoire. Le second rapport de la créature irraisonnable avec celle qui est douée de raison, c'est de lui servir de signe ou de symbole; et voilà comment le Seigneur maudit le figuier, pour représenter ce qui devoit arriver à Juda. Le troisième rapport consiste en ce que la créature irraisonnable sert en quelque sorte de demeure, par le temps et le lieu, à la créature raisonnable, et c'est ainsi que Job maudissoit le jour de sa naissance, soit à cause de la faute originelle qu'il avoit contractée en naissant, soit à cause des nombreuses peines qui l'attendoient dans la vie. Et c'est ainsi qu'on peut encore interpréter les malédictions de David à l'endroit des montagnes de Gelboë, II *Reg.*, I, puisque le peuple venoit d'y éprouver un grand désastre. Après cela, maudire les créatures irraisonnables, en tant qu'elles sont l'œuvre de Dieu, ce seroit un blasphème (1), les maudire en elles-mêmes seroit une chose oiseuse et vaine, et par conséquent illicite.

De tout ce que nous venons de dire résulte clairement la réponse aux objections.

(1) Dans la plupart des cas, les malédictions inspirées par la colère, à l'endroit des êtres irraisonnables, déjà criminelles à cause de cette passion, tirent surtout leur gravité du blasphème qui s'y trouve mêlé, d'une manière implicite, ou d'une manière formelle.

---

bus bonum vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem, propter quam sunt. Ordinantur autem ad eam multipliciter. Uno quidem modo, per modum subventionis, in quantum scilicet ex creaturis irrationalibus subvenitur humanæ necessitati. Et hoc modo Dominus homini dixit, *Genes.*, III : « Maledicta terra in opere tuo ; » ut scilicet per ejus sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur quod habetur *Deuter.*, XVIII : « Benedicta horrea tua ; » et infrà : « Maledictum horreum tuum. » Sic etiam David maledixit montes Gelboe, secundùm Gregorii expositionem. Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis ; et sic Dominus maledixit ficulneam, in significationem Judæ. Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, scilicet temporis vel loci ; et sic maledixit Job diei nativitatis suæ, propter culpam originalem quam nascendo contraxit, et propter frequentes pœnalitates. Et propter hoc etiam potest intelligi David maledixisse montibus Gelboe, ut legitur II *Reg.*, I, scilicet propter cædem populi quæ in eis contigerat. Maledicere autem rebus irrationalibus, in quantum sunt creaturæ Dei, est peccatum blasphemiæ ; maledicere autem eis secundùm se consideratis, est otiosum et vanum, et per consequens illicitum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICLE III.

Maudire est-ce un péché mortel?

Il paroît que maudire n'est pas un péché mortel. 1° Saint Augustin, dans l'homélie sur le feu du purgatoire, déjà citée plus haut, compte la malédiction au nombre des péchés légers, c'est-à-dire des péchés véniels. Donc la malédiction n'est qu'un péché de ce genre.

2° Ce qui procède d'un léger mouvement de l'ame ne sauroit être un péché mortel. Or parfois la malédiction part d'un tel mouvement. Donc elle n'est pas un péché mortel.

3° Mal faire est quelque chose de plus grave que mal dire, ou maudire. Or mal faire n'est pas toujours un péché mortel. Donc ni maudire non plus.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Rien n'exclut du royaume de Dieu, si ce n'est le péché mortel. Or la malédiction exclut du royaume de Dieu, selon cette sentence de l'Apôtre, I *Cor.*, VI, 10 : « Ni les hommes de malédiction, ni les hommes de rapine ne posséderont le royaume de Dieu. » Donc la malédiction est un péché mortel.

(Conclusion. — Maudire d'une manière formelle, et lancer de graves imprécations constituent dans leur genre un péché mortel; mais le péché peut n'être que véniel, quand la malédiction est peu grave en elle-même ou part d'un léger mouvement de l'ame.)

La malédiction dont nous parlons maintenant est celle par laquelle on appelle le mal sur quelqu'un sous forme de commandement ou de souhait. Or souhaiter ou provoquer par ses ordres le mal de quelqu'un, est une chose qui de soi répugne à la charité, puisque cette vertu nous fait vouloir le bien de ceux qu'elle nous fait aimer. C'est donc là un péché mortel dans son genre, et d'autant plus grave que nous devons plus d'amour et

---

ARTICULUS III.

Utrùm maledicere sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd maledicere non sit peccatum mortale. Augustinus enim in Homil. *De igne purgatorio* (ubi suprà), numerat maledictionem inter levia peccata. Hæc autem sunt venialia. Ergo maledictio non est peccatum mortale, sed veniale.

2. Præterea, ea quæ ex levi motu mentis procedunt, non videntur esse peccata mortalia. Sed interdum maledictio ex levi motu procedit. Ergo maledictio non est peccatum mortale.

3. Præterea, gravius est malefacere quàm maledicere. Sed malefacere non semper est peccatum mortale. Ergo multò minùs maledicere.

Sed contra : nihil excludit à regno Dei nisi peccatum mortale. Sed maledictio excludit à regno Dei, secundùm illud I *ad Cor.*, VI : « Neque maledici neque rapaces regnum Dei possidebunt. » Ergo maledictio est peccatum mortale.

(Conclusio. — Maledicere formaliter, et magnum imprecari malum, ex suo genere mortale vitium est; veniale autem esse potest, vel si leve sit malum, vel secundùm animi levem motum.)

Respondeo dicendum, quòd maledictio de qua nunc loquimur, est per quam pronuntiatur malum contra aliquem vel imperando vel optando. Velle autem vel imperio movere ad malum alterius, secundùm se repugnat charitati, qua diligimus proximum volentes bonum ipsius; et ita secundùm suum genus est peccatum mortale, et tantò gravius, quantò personam

de respect à la personne qui est l'objet d'une telle malédiction. Voilà pourquoi cette prescription, *Levit.*, XX, 9 : « Celui qui aura maudit son père et sa mère, sera puni de mort. » Il peut néanmoins arriver qu'une parole de malédiction ne soit qu'un péché véniel, soit parce que le mal qu'on appelle sur un autre est léger, soit à raison du sentiment qui nous a fait prononcer une telle parole, et qui sera quelquefois un mouvement de légèreté, une plaisanterie, ou bien un mouvement de surprise; car les péchés de paroles doivent surtout être jugés d'après le sentiment qui les inspire, comme nous l'avons dit, quest. LXXII, art. 2 (1).

Là se trouve clairement renfermée la réponse aux objections.

ARTICLE IV.

La malédiction est-elle un péché plus grave que la détraction?

Il paroît que la malédiction est un péché plus grave que la détraction. 1° La malédiction paroît être une sorte de blasphème, comme on le voit dans l'épître canonique de saint Jude : « Comme l'archange Michel disputoit avec le diable, au sujet du corps de Moïse, il n'osa pas porter contre lui un jugement de blasphème; » et par blasphème on entend ici malédiction, comme le dit la Glose. Or le blasphème est un péché plus grave que la détraction. Donc la malédiction l'est aussi.

2° L'homicide est plus grave que la détraction, comme il a été dit plus haut, quest. LXXIII, art. 3. Or la malédiction est un péché égal à l'homicide; car saint Jean Chrysostome s'exprime ainsi, *super Matth. Homil.* XX : « Quand vous dites à Dieu, maudissez cet homme, détruisez sa maison, faites périr tout ce qui lui appartient, vous ne différez en rien de l'homicide. » Donc la malédiction est plus grave que la détraction.

(1) Il n'est pas douteux que la malédiction, telle que l'entend ici notre saint auteur, ne soit dans son genre un péché mortel; la raison qu'il vient d'en donner, nous semble péremp-

---

cui maledicimus, magis amare et revereri tenemur. Unde dicitur *Levit.*, XX : « Qui maledixerit patri suo et matri, morte moriatur. » Contingit tamen verbum maledictionis prolatum, esse peccatum veniale, vel propter parvitatem mali quod quis alteri maledicendo imprecatur, vel etiam propter affectum ejus qui profert maledictionis verba, dum ex levi motu, vel ex ludo, aut ex surreptione aliqua talia verba profert; quia peccata verborum maximè ex affectu pensantur, ut suprà dictum est (qu. 72, art. 2).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm maledicere sit gravius peccatum quàm detractio.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd maledictio sit gravius peccatum quàm detractio. Maledictio enim videtur esse blasphemia quædam, ut patet per id quod dicitur in *Canonica Judæ*, quòd « cùm Michael Archangelus cum diabolo disputans, altercaretur de Moysi corpore, non est ausus judicium inferre blasphemiæ; » et accipitur ibi blasphemia pro maledictione, secundùm Glossam. Blasphemia autem est gravius peccatum quàm detractio. Ergo maledictio est gravior detractione.

2. Præterea, homicidium est detractione gravius, ut suprà dictum est (qu. 73, art. 3). Sed maledictio est par peccato homicidii; dicit enim Chrysostomus super *Matth.* (Homil. XX) : « Cùm dixeris : *Maledic ei, et domum everte, et omnia perire fac*, nihil ab homicida differs. » Ergo maledictio est gravior quàm detractio.

3° La cause l'emporte sur le signe (1). Or celui qui maudit cause le mal par son commandement; tandis que le détracteur ne fait qu'exprimer ou signifier un mal déjà existant. Donc celui qui maudit pèche plus grièvement que le détracteur.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est que la détraction ne peut jamais être un bien; tandis que la malédiction est un bien ou un mal selon les circonstances, comme nous venons de l'expliquer. La détraction est donc un péché plus grave que la malédiction.

(Conclusion. — La détraction, dans sa notion générale, est un péché plus grave que la malédiction, simple expression d'un désir; mais par accident celle-ci peut-être plus grave que celle-là.)

Ainsi que nous l'avons établi dans la première partie, quæst. XLVIII, art. 5, il y a deux sortes de maux, celui de la faute et celui de la peine; et le premier est le pire, comme nous l'avons également montré à la suite, art. 6. Ainsi donc dire un mal qui implique une faute, est une chose pire que de dire un mal purement pénal, pourvu toutefois que le mode de la parole soit le même. Or, l'homme de contumélie, le rapporteur, le détracteur, et même celui qui commet la dérision, disent le mal de la faute, tandis que celui qui maudit, dans le sens que nous l'entendons maintenant, dit seulement le mal de la peine, et nullement celui de la faute, à moins qu'il n'envisage la faute elle-même comme une peine. Il faut encore observer que le mode n'est pas le même de part et d'autre : les premiers disent le mal de la faute par manière de simple énonciation; tandis que par la malédiction on dit le mal de la peine, ou bien en le commendant, ou bien en le souhaitant. L'énonciation de la faute est un péché en ce que par là on porte préjudice à son prochain. Or, toutes choses égales d'ailleurs,

toire. Mais rien de plus raisonnable aussi que les restrictions ou les exceptions qu'il indique à la suite de son raisonnement. Il faut les admettre en particulier dans le cas où, la malédiction étant devenue une habitude, on y retombe par surprise, après l'avoir rétractée.

(1) Elle occupe un rang plus élevé dans la simple théorie de l'être; dans la réalité, elle exerce une influence plus grande; elle possède enfin une entité plus active et plus indépendante.

---

3. Præterea, causa præeminet signo. Sed ille qui maledicit, causat malum suo imperio; ille autem qui detrahit, solùm significat malum jam existens. Graviùs ergo peccat maledicus quàm detractor.

Sed contra est, quòd detractio non potest benè fieri; maledictio autem fit benè et malè, ut ex dictis patet. Ergo gravior est detractio quàm maledictio.

(Conclusio. — Detractio, secundùm suam generalem rationem, gravius peccatum est maledictionis vitio, quod desiderium exprimit; potest tamen per accidens maledictio gravior esse detractione.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in I. habitum est (I. part., qu. 48, art. 5), duplex est malum, scilicet culpæ et pœnæ. Malum autem culpæ pejus est, ut ibidem ostensum est (art. 6); unde dicere malum culpæ, pejus est quàm dicere malum pœnæ, dummodo sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum ergo, et susurronem, et detractorem, et etiam derisorem, pertinet dicere malum culpæ; sed ad maledicentem, prout nunc loquimur, pertinet dicere malum pœnæ, non autem malum culpæ, nisi forte sub ratione pœnæ. Non tamen est idem modus dicendi; nam ad prædicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpæ, solùm enuntiando; per maledictionem verò dicitur malum pœnæ vel causando, per modum imperii, vel optando. Ipsa autem enuntiatio culpæ peccatum est, in quantum aliquod nocumentum ex hoc proximo

c'est un péché plus grave de porter réellement un préjudice à son prochain, que d'en exprimer simplement le désir (1). Il suit de là que la détraction, prise dans sa notion générale, est un péché plus grave que la malédiction, simple expression d'un désir. Mais la malédiction qui se fait par manière de commandement, devient par là même une véritable cause; elle peut aussi devenir plus grave que la détraction, quand en réalité elle porte un préjudice plus grand que ne le fait la détraction, tout comme elle est un péché plus léger quand elle porte un préjudice moindre. Tout ce que nous venons de dire s'applique à ces différents vices considérés en eux-mêmes; mais il peut s'y mêler des accidents qui les augmentent ou les diminuent.

Je réponds aux arguments : 1° La malédiction prononcée contre la créature, considérée comme telle, rejaillit sur Dieu même, et prend ainsi par accident le caractère du blasphème (2); mais il n'en est plus ainsi quand on la maudit à cause de la faute. C'est ce qu'il faut également dire de la détraction.

2° La malédiction entendue dans l'un des sens que nous venons de déterminer, art. précéd., renferme le désir du mal. Si c'est donc la mort que l'on souhaite à son prochain par la malédiction, sous le rapport du désir on ne diffère pas de l'homicide; mais on en diffère en ce que l'acte extérieur ajoute quelque chose à la volonté.

3° Ce raisonnement s'applique seulement à la malédiction qui commande le mal.

(1) Supposons, pour expliquer ces mots, « toutes choses égales, » que l'objet de la malédiction et de la détraction soit absolument le même, c'est-à-dire que l'on souhaite, d'un côté, le même mal que l'on dit, de l'autre; il est évident que la détraction est plus grave alors que la malédiction, par la raison que la première cause réellement à la réputation du prochain un préjudice en rapport avec ce mal, tandis que la seconde ne fait qu'en exprimer le désir.

(2) Alors même qu'elle est dirigée contre l'ennemi capital de tout bien, ce qui explique les paroles du texte cité dans l'objection. Il faut se souvenir ici de la distinction faite par l'auteur, en parlant du diable, entre la nature et le péché. Saint Jérôme, commentant ce même texte, fait une réflexion qui prépare et justifie en même temps la doctrine de saint Thomas.

---

infertur. Gravius autem est nocumentum inferre, quàm nocumentum desiderare, cæteris paribus. Unde detractio, secundùm communem rationem, gravius peccatum est quàm maledictio, simplex desiderium exprimens. Maledictio verò quæ fit per modum imperii, cùm habeat rationem causæ, potest esse detractione gravior, si majus nocumentum inferat, quàm sit denigratio famæ, vel levior, si minus. Et hæc quidem accipienda sunt secundùm ea quæ per se pertinent ad rationem horum vitiorum. Possunt autem et alia per accidens considerari, quæ prædicta vitia vel augent vel minuunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd maledictio creaturæ, in quantum creatura est, redundat in Deum; et sic per accidens habet rationem blasphemiæ, non autem si maledicatur creatura propter culpam. Et eadem ratio est de detractione.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est (art. 3), maledictio uno modo includit desiderium mali. Unde si ille qui maledicit, velit malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida. Differt tamen, in quantum actus exterior aliquid adjicit voluntati.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de maledictione, secundùm quòd importat imperium.

QUESTION LXXVII.

Des fraudes dans les achats et les ventes.

Après avoir traité des péchés qui se commettent par la parole, nous avons à étudier ceux qui se commettent en fait dans les échanges volontaires. Nous parlerons d'abord des fraudes qui ont lieu dans les achats et les ventes; puis de l'usure, qui a lieu dans le prêt(1). Touchant les autres échanges volontaires, il n'y a pas d'espèce particulière de péché, qu'on doive distinguer de la rapine ou du vol.

Sur les fraudes quatre questions se présentent : 1° Est-il permis de vendre une chose plus qu'elle ne vaut. (Vente injuste à cause du prix)? 2° Une vente est-elle injuste à cause des défauts de la chose vendue? 3° Le vendeur est-il tenu de déclarer le vice de la chose qu'il vend? 4° Est-il permis dans le négoce de vendre les choses à un prix plus élevé qu'on ne les a achetées?

ARTICLE I.

Peut-on vendre une chose plus qu'elle ne vaut?

Il paroît qu'on peut vendre une chose plus qu'elle ne vaut. 1° Dans les commutations humaines le droit est déterminé par les lois civiles.

(1) Ces deux questions, si importantes dans leur objet, si vastes dans leurs applications, forment en grande partie le traité des *contrats* dans les théologies modernes. Or, en devenant l'objet d'un traité à part, elles ont une extension qu'elles ne pouvoient avoir dans l'ouvrage de saint Thomas, et que ne réclamoient peut-être pas d'ailleurs les besoins de son époque. Les développements où les auteurs de ces derniers temps sont entrés, et les nombreuses hypothèses qu'ils discutent, ont probablement la même cause que cette effrayante multiplicité de lois qui fait de nos codes actuels un dédale à peu près inextricable. On ne s'attend sans doute pas à ce que nous puisions à cette double source pour commenter notre saint auteur; mais le lecteur devra lui-même y recourir plus d'une fois, en choisissant des auteurs justement accrédités, et en se tenant en garde contre la morale relâchée qui tend plus que jamais à s'écarter des enseignements de notre maître, ou à les dénaturer.

QUÆSTIO LXXVII.

De fraudulentia in emptionibus et venditionibus contingente, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccatis quæ sunt circa voluntarias commutationes: et primò de fraudulentia quæ committitur in emptionibus et venditionibus; secundò, de usura quæ fit in mutuis. Circa alias enim commutationes voluntarias non invenitur aliqua species peccati, quæ distinguatur à rapina vel furto.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° De injusta venditione ex parte pretii, scilicet utrùm liceat aliquid vendere plus quàm valeat. 2° De injusta venditione ex parte rei venditæ. 3° Utrùm venditor teneatur dicere vitium rei venditæ. 4° Utrùm licitum sit aliquid negotiando plus vendere quàm emptum sit.

ARTICULUS I.

Utrùm licitè aliquis possit vendere rem pluris quàm valeat.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis licitè possit vendere rem pluris quàm valeat. *Justum* enim in commutationibus humanæ vitæ secundùm leges civiles determina-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 25, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 1 et 2.

Or, d'après ces lois, il est permis au vendeur et à l'acheteur de se tromper réciproquement; ce qui a lieu sans doute quand l'un vend la chose plus qu'elle ne vaut, ou quand l'autre l'achète moins. Donc il est permis de vendre une chose plus qu'elle ne vaut.

2° Ce qui est commun à tout le monde, paroît tenir de la nature, et ne sauroit être un péché. Or, comme saint Augustin le rapporte. *De Trin.*, XII, 2, on applaudit fort à Rome cette parole d'un comédien : « Vous voulez tous acheter bon marché et vendre cher; » ce que confirme bien ce texte des *Proverbes*, XX, 14 : « C'est mauvais, c'est mauvais, dit l'acheteur; et puis quand il se retire, il se glorifie de son acquisition. » Donc il est permis de vendre plus cher et d'acheter meilleur marché que la chose ne vaut.

3° Il ne semble pas défendu de faire dans une convention ce qui doit se faire d'après les lois de l'honnêteté. Or, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 13, on peut selon l'amitié fondée sur l'utile exiger une compensation au bien qui résulte pour quelqu'un du service qu'on lui a rendu; et cette compensation excède quelquefois la valeur de la chose donnée, ce qui a lieu quand on a extrêmement besoin d'une chose, soit pour éviter un danger, soit pour acquérir un avantage. Donc on peut dans une vente exiger un prix supérieur à la valeur réelle.

Mais le contraire résulte de cette parole de l'Evangile, *Matth.*, VII, 12 : « Faites aux autres ce que vous voulez qu'ils vous fassent. » Or nul ne veut qu'on lui vende une chose plus chèr qu'elle ne vaut. Donc il n'est pas non plus permis de la vendre de même.

(Conclusion. — Bien qu'il soit illicite et injuste, absolument parlant, d'acheter une chose au-dessous du prix qu'elle vaut, ou de la vendre au-dessus, il peut arriver néanmoins qu'on soit autorisé à se tenir au-dessus ou au-dessous de ce prix, par les conditions spéciales ou le ven-

---

tur. Sed secundùm eas licitum est emptori et venditori ut se invicem decipiant; quod quidem fit, in quantum venditor plus vendit rem quàm valeat, emptor autem minùs quàm valeat. Ergo licitum est quòd aliquis vendat rem plus quàm valeat.

2. Præterea, illud quod est omnibus commune, videtur esse naturale, et non esse peccatum. Sed, sicut Augustinus refert, XII *De Trin.* (cap. 2), dictum cujusdam Mimi fuit ab omnibus acceptum : « Vili vultis emere, et carè vendere; » cui etiam consonat quod dicitur *Proverb.*, XX : « Malum est, malum est, dicit omnis emptor; et cùm recesserit, gloriatur. » Ergo licitum est aliquid cariùs vendere, et viliùs emere quàm valeat.

3. Præterea, non videtur esse illicitum, si ex conventione agatur id quod fieri debet ex debito honestatis. Sed, secundùm Philosophum in VIII *Ethic.*, in amicitia utilis recompensatio fieri debet secundùm utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium suscepit; quæ quidem quandoque excedit valorem rei datæ, sicut contingit cùm aliquis multùm re aliqua indiget, vel ad periculum evitandum, vel ad aliquod commodum consequendum. Ergo licet in contractu emptionis et venditionis aliquid dare pro majori pretio quàm valeat.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, VII : « Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis. » Sed nullus vult sibi rem vendi cariùs quàm valeat. Ergo nullus debet alteri vendere rem cariùs quàm valeat.

(Conclusio. — Quanquam emere quippiam viliùs quàm valeat, seu vendere cariùs, secundùm se illicitum et injustum sit, potest tamen per accidens secundùm conditiones ementis ac vendentis, et illorum indigentiam, licitè aliquid

deur et l'acheteur peuvent être placés; mais ce qui est toujours un péché, c'est que cela se fasse d'une manière frauduleuse.)

User de fraude pour vendre une chose plus cher qu'elle ne vaut, c'est toujours un péché, puisque on trompe le prochain à son désavantage. C'est ce qui fait dire à Cicéron, *De Offic.*, III, 64 : « Le mensonge doit être entièrement banni des contrats; ni le vendeur ni l'acheteur ne doivent faire intervenir quelqu'un qui feigne de vouloir acquérir la même chose. » En dehors de toute fraude, les ventes et les achats peuvent être considérés sous un double rapport : en eux-mêmes, d'abord; ces transactions peuvent de la sorte être regardées comme devant servir également au bien des deux parties contractantes, chacune d'elles ayant besoin de ce que l'autre possède; c'est ce que le Philosophe démontre, *Polit.*, I, 5 et 6. Or les institutions qui ont pour but le bien commun, ne doivent pas tourner au désavantage de l'un, pour favoriser les intérêts de l'autre. Par conséquent, tout contrat doit avoir pour base l'égalité de la chose. Or, la quantité ou la valeur d'une chose qui sert à l'usage des hommes, se mesure sur le prix qu'on en donne (1); et c'est pour cela que les signes monétaires ont été inventés, *Ethic.*, V. Si donc le prix excède la valeur réelle de la chose, ou réciproquement, il n'y a plus là l'égalité prescrite par la justice. Absolument parlant, il est donc illicite et injuste de vendre une chose au-dessus de son prix, ou de l'acheter au-dessous. Les ventes et les achats peuvent, en second lieu, être considérés dans telle circonstance particulière, en tant qu'il y a par accident avantage pour l'un et désavantage pour l'autre; quand l'un, par exemple, a un grand besoin d'acquérir une chose, tandis que l'autre devra éprouver une perte s'il en est privé. Dans ce cas le prix juste ne devra pas seulement être basé sur la

(1) Il n'est pas aisé de dire en quoi consiste le juste prix des choses, et comment il doit être déterminé. Les théologiens enseignent néanmoins que ce prix est fixé, dans certains cas, par l'autorité publique, et plus communément par l'usage des différents pays. Mais comme, d'une part, le pouvoir n'est pas à l'abri de certains calculs intéressés, et comme, de l'autre,

---

cariùs vendi ac viliùs emi quàm secundùm se valeat; semper autem peccatum est ubi aliqua circa hoc fraus contigerit.)

Respondeo dicendum, quòd fraudem adhibere ad hoc quòd aliquid plus justo pretio vendatur, omnino peccatum est, in quantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Unde et Tullius dicit in lib. *De offic.* : « Tollendum est ex rebus contrahendis omne mendacium; non licitatorem venditor, nec qui contra se licitetur, emptor apponat. » Si autem fraus deficit, tunc de emptione et venditione dupliciter loqui possumus. Uno modo secundùm se; et secundùm hoc emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque, dum scilicet unus indiget re alterius, et è converso, sicut patet per Philosophum in I *Polit.* (cap. 5 et 6). Quod autem pro communi utilitate inductum est, non debet esse magis in gravamen unius quàm alterius. Et ideo debet secundùm æqualitatem rei inter eos contractus institui. Quantitas autem rei quæ in usum hominis venit, mensuratur secundùm pretium datum, ad quod est inventum numisma, ut dicitur in V *Ethic.* Et ideo si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel è converso res excedat pretium, tollitur justitiæ æqualitas. Et ideo cariùs vendere vel viliùs emere rem quàm valeat, est secundùm se injustum et illicitum. Alio modo possumus loqui de emptione et venditione, secundùm quòd per accidens cedit in utilitatem unius et detrimentum alterius, putà cùm aliquis multùm indiget habere rem aliquam, et alius læditur si eâ careat. Et in tali casu justum pretium erit, ut

valeur réelle de la chose vendue, mais il devra l'être encore sur la perte que cette vente entraînera pour le vendeur. Une chose peut alors être licitement vendue plus qu'elle ne vaut en elle-même, bien qu'elle ne soit pas vendue plus qu'elle ne vaut pour celui qui la possède. Mais quand il doit résulter un grand avantage pour l'acheteur de l'acquisition d'une chose, sans que le vendeur éprouve aucun dommage en s'en dépouillant, celui-ci n'est pas en droit de surfaire celui-là; car cet avantage accidentel provient de la position de l'acheteur, et le vendeur n'y est pour rien. Or s'il est permis de faire entrer en ligne de compte une perte qu'on éprouve, il ne l'est jamais de vendre une chose qui ne nous appartient pas (1). Celui néanmoins qui retire un grand avantage d'une telle acquisition, peut de son propre mouvement ajouter quelque chose au prix; c'est là une sorte de devoir de convenance.

Je réponds aux arguments : 1° Ainsi que nous l'avons dit plus haut, I, II, quæst. XCVI, art. 2, la loi humaine, quand elle est donnée à un peuple, n'a pas seulement en vue les hommes vicieux, mais bien toute cette multitude qui plus ou moins s'éloigne de la vertu. Cette loi ne peut donc pas prohiber tout ce qui est contraire à la vertu; il suffit qu'elle empêche ce qui tendroit à détruire la société; et si elle ne défend pas les autres désordres, ce n'est pas qu'elle les approuve, elle se contente de ne pas les punir. Il sembleroit donc que la loi autorise les ventes faites au-dessus du prix et les achats faits au-dessous, quand il n'y a pas de fraude, puisqu'elle ne les punit pas. Mais on ne peut pas même dire cela quand on dépasse certaines limites, puisque la loi humaine elle-même oblige alors à la restitution; dans le cas, par exemple, où l'un des contractants est trompé pour plus de la moitié du prix. Mais la loi divine punit abso-

le monopole peut quelquefois dominer et vicier l'usage, il faut toujours en appeler aux lumières de la droite raison, ou bien aux inspirations de la conscience.

(1) Et la convenance d'un objet pour l'acheteur n'est pas une chose qui appartienne au

---

non solùm respiciatur ad rem quæ venditur, sed ad damnum quod venditor ex venditione incurrit. Et sic licitè poterit aliquid vendi plus quàm valeat secundùm se, quamvis non vendatur plus quàm valeat habenti. Si verò aliquis multùm juvetur ex re alterius quam accepit, ille verò qui vendit non damnificetur carendo re illâ, non debet eam supervendere; quia utilitas quæ alteri accrescit, non est ex vendente, sed ex conditione ementis. Nullus autem debet vendere alteri quod non est suum, licèt possit ei vendere damnum quod patitur. Ille tamen qui ex re alterius acceptâ multùm juvatur, potest propriâ sponte aliquid vendenti supererogare; quod pertinet ad ejus honestatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1), lex humana populo datur, in quo sunt multi à virtute deficientes, non autem datur solùm vitiosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quidquid est contra virtutem; sed ei sufficit ut prohibeat ea quæ destruunt hominum convictum, alia verò habeat quasi licita, non quia ea approbet, sed quia ea non punit. Sic ergo habet quasi licitum, pœnam non inducens, si absque fraude venditor rem suam supervendat, aut emptor viliùs emat, nisi sit nimius excessus; quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum, putà si aliquis sit deceptus ultra dimidiam justi pretii quantitatem. Sed lex divina nihil impunitum relinquit,

(1) Nempe 1, 2, qu. 96, art. 2, ubi dicitur lex humana ideo non omnia vitia cohibere, quia *ponitur multitudini hominum, in qua major pars est hominum non perfectorum in virtute.*

lument tout ce qui est contraire à la vertu; aux yeux de cette loi, c'est une chose illicite de ne pas observer dans les ventes et les achats l'égalité prescrite par la justice; et celui qui a plus qu'il ne doit avoir doit réparer le dommage qui en résulte pour l'autre, quand ce dommage est assez notable. J'ajoute cela, parce que le prix des choses n'est pas déterminé d'une manière absolue, et repose plutôt sur une certaine estimation, qui permet une légère variation dans les prix, sans que l'égalité de la justice en soit atteinte (1).

2° Saint Augustin dit au même endroit : « C'est par un retour sur lui-même, ou par l'expérience qu'il avoit du monde, que ce comédien déclare que tous veulent vendre cher et acheter bon marché. Mais comme c'est là un vice incontestable, chacun peut acquérir la véritable justice, qui le combat et en triomphe. » Et là-dessus il cite l'exemple d'un homme qui pouvant avoir un livre pour un prix minime à cause de l'ignorance du vendeur, le paya son juste prix. Il est donc évident qu'un tel désir vient de la cupidité, et non de la nature; s'il est commun, c'est pour le grand nombre de ceux qui marchent dans la voie large de la corruption et du vice.

3° Dans la justice commutative on considère principalement l'égalité de la chose; mais dans l'amitié qui a pour objet l'utile, c'est cette utilité même qui sert de base à l'égalité. La compensation doit donc se faire d'après l'avantage qu'on obtient; tandis que dans l'achat on ne considère que l'égalité de la chose.

vendeur. La pratique généralement suivie s'écarte cependant aujourd'hui de cette rigueur des principes. On admet que le prix soit augmenté en ce cas; et l'on se contente de demander qu'il ne dépasse pas certaines bornes; ce qui nous paroît assez vague et assez dangereux.

(1) Les théologiens parlent de trois prix pouvant être assignés à une seule et même chose: le plus élevé, le moyen et le plus bas. Le premier et le dernier marquent les extrêmes limites, au-dessus ou au-dessous desquelles la justice seroit lésée. Cela nous semble reculer la difficulté, mais non la résoudre; car il reste à déterminer la distance qui sépare ces prix, et, par conséquent, les variations que la justice peut permettre. Pressés sur ce point, qui est l'essentiel, il faut le reconnoître, quelques-uns disent : en admettant que dix soit le prix moyen, onze et neuf seroient les deux extrêmes. Une moyenne de cent admettroit dès-lors une variation

---

quod sit virtuti contrarium : unde, secundùm divinam legem illicitum reputatur, si in emptione et venditione non sit æqualitas justitiæ observata; et tenetur ille qui plus habet recompensare ei qui damnificatus est, si sit notabile damnum. Quod ideo dico, quia istud pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam æstimatione consistit, ita quòd modica additio vel minutio non videtur tollere æqualitatem justitiæ.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus ibidem dicit, « Mimus ille vel seipsum intuendo, vel alios experiendo vili velle emere et carè vendere, omnibus id credidit esse commune. Sed quoniam reverà vitium est, potest quisque adipisci hujusmodi justitiam, qua huic resistat et vincat. » Et ponit exemplum de quodam, qui modicum pretium de quodam libro propter ignorantiam postulanti, justum pretium dedit. Unde patet quòd illud commune desiderium non est naturæ, sed vitii : et ideo commune est multis, qui per latam viam vitiorum incedunt.

Ad tertium dicendum, quòd in justitia commutativa consideratur principaliter æqualitas rei; sed in amicitia utili consideratur æqualitas utilitatis. Et ideo recompensatio fieri debet secundùm utilitatem perceptam; in emptione verò, secundùm æqualitatem rei.

ARTICLE II.

Une vente est-elle rendue illicite pour quelque défaut de la chose vendue?

Il paroît qu'une vente n'est rendue illicite ou injuste par aucun défaut de la chose vendue. 1° Ce qui doit être le plus considéré dans une chose, c'est évidemment son espèce substantielle. Or une vente n'est pas rendue illicite parce que l'espèce substantielle fera défaut dans la chose vendue; ainsi, par exemple, quand on vend de l'argent ou de l'or alchimique pour du vrai, puisque celui-là peut servir aux mêmes usages que celui-ci. Donc les défauts qui peuvent se rencontrer sous d'autres rapports, rendront-ils encore moins une vente illicite.

2° Le défaut qui porte sur la quantité de la chose est celui qui semble avoir le plus d'opposition avec la justice, puisque cette vertu consiste dans l'égalité, et que la quantité d'une chose se mesure. Or les choses qui servent à l'usage des hommes n'ont pas une mesure invariable; cette mesure varie, au contraire, suivant les temps et les pays, comme le remarque Aristote, *Ethic.*, V, 10. On ne sauroit donc empêcher qu'il n'y ait défaut sous ce rapport dans la chose vendue; et ce n'est plus là dès-lors une cause qui rende la vente illicite.

3° C'est bien un défaut dans la chose vendue qu'elle n'ait pas la qualité requise. Or pour connoître la qualité d'une chose il faut une grande science, qu'on ne trouvera guère chez les vendeurs. Donc un défaut dans la chose vendue ne sauroit rendre la vente illicite.

Mais saint Ambroise exprime ainsi le contraire, *De offic.*, III, 21 : « La règle de la justice est manifeste, c'est que l'homme de bien ne doit pas

de vingt, entre cent dix et quatre-vingt-dix; et ainsi de suite. C'est bien peut-être là ce qu'on a dit de plus raisonnable. Est-ce là néanmoins une règle infaillible? Nous ne le pensons pas. Ce qui doit encore prévaloir ici, suivant la pensée de saint Thomas, c'est le jugement de la saine raison et la droiture d'une bonne conscience.

ARTICULUS II.

Utrùm venditio reddatur illicita propter defectum rei venditæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd venditio non reddatur injusta et illicita propter defectum rei venditæ. Minùs enim cætera sunt pensanda in re quàm rei species substantialis. Sed propter defectum speciei substantialis non videtur reddi venditio rei illicita; putà si aliquis vendat argentum vel aurum alchimicum pro vero, quod est utile ad omnes humanos usus ad quos necessarium est argentum et aurum, putà ad vasa et ad alia hujusmodi. Ergo multò minùs erit illicita venditio, si sit defectus in aliis.

2. Præterea, defectus ex parte rei qui est secundùm quantitatem, maximè videtur justitiæ contrariari, quæ in æqualitate consistit; quantitas autem per mensuram cognoscitur. Mensuræ autem rerum quæ in usum hominum veniunt, non sunt determinatæ, sed alicubi majores, alicubi minores, ut patet per Philosophum in V *Ethic.* Ergo, sicut non potest evitari defectus ex parte rei venditæ, ita videtur quòd ex hoc venditio non reddatur illicita.

3. Præterea, ad defectum rei venditæ pertinet, si ei conveniens qualitas deest. Sed ad qualitatem rei cognoscendam requiritur magna scientia, quæ plerisque venditoribus deest. Ergo non redditur venditio illicita propter rei defectum.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in lib. *De offic.* : « Regula justitiæ manifesta est,

s'écarter de la vérité, ni faire subir à quelqu'un un injuste dommage, ni jamais recourir enfin à des moyens fallacieux.)

(CONCLUSION. — Vendre ou acheter une chose pour une autre, ou bien en dehors de la mesure voulue, ou bien encore quand la chose vendue n'a pas la qualité requise, c'est une injustice.)

Il y a trois sortes de défauts à considérer dans une chose que l'on vend: le premier est celui qui peut avoir lieu dans l'espèce même de la chose; et si ce défaut est connu du vendeur, celui-ci commet évidemment une fraude dans la vente, et la vente, par là même, est rendue illicite (1). C'est ce que le Prophète reproche aux Juifs, *Isa.*, I, 22 : « Votre argent s'est changé en scorie, votre vin a été mêlé d'eau; » car ce qui est mêlé est altéré dans son espèce. Le second défaut est dans la quantité, et la quantité se reconnoît par la mesure. Si donc on se sert sciemment d'une mesure défectueuse en vendant, on commet une fraude, et encore ici la vente est illicite. Voilà pourquoi il est dit, *Deut.*, XXV, 13 : « Vous n'aurez pas en secret deux poids, l'un plus fort, l'autre plus foible; vous ne garderez pas dans votre maison deux boisseaux, l'un plus grand, l'autre plus petit; » et voici ce qui suit : « Car le Seigneur a en abomination celui qui fait ces choses, et il abhorre toute injustice. » Le troisième défaut est dans la qualité, quand, par exemple, on donne pour sain un animal malade; si donc quelqu'un le fait sciemment, il commet une fraude dans la vente, et la vente est illicite. Dans tous ces cas, non-seulement on pèche par le fait d'une vente injuste, mais encore on est tenu à la restitution. Mais si quelqu'un de ces défauts a lieu dans la chose vendue à l'insu du vendeur, celui-ci ne pèche pas, son action n'est que

(1) Pour tout contrat il faut que les parties contractantes s'entendent au moins sur la nature de ce qui en est l'objet; il ne sauroit y avoir sans cela de commun consentement. Il n'y a donc pas de vente quand l'objet vendu est dit être d'une espèce, tandis qu'il est d'une autre, ou quand il est considérablement vicié dans son espèce. L'auteur donnera des exemples dans la suite de la discussion.

---

quòd à vero declinare virum non deceat bonum, nec damno injusto afficere quemquam, nec doli aliquid annectere. »

(CONCLUSIO. — Vendere et emere rem unam pro alia, vel non in debita mensura, ac rei qualitate, illicitum est.)

Respondeo dicendum, quòd circa rem quæ venditur triplex defectus considerari potest. Unus quidem secundùm speciem rei; et hunc quidem defectum si venditor cognoscat in re quam vendit, fraudem committit in venditione; unde venditio illicita redditur. Et hoc est quod dicitur contra quosdam, *Isai.*, I : « Argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aquâ; » quod enim permixtum est, patitur defectum, quantum ad speciem. Alius autem defectus est secundùm quantitatem, quæ per mensuram cognoscitur. Et ideo si quis scienter utatur deficienti mensura in vendendo, fraudem committit, et est illicita venditio. Unde dicitur *Deuter.*, XXV : « Non habebis in sacculo diversa pondera, majus et minus, nec erit in domo tua modius major et minor; » et postea subditur : « Abominatur enim Dominus eum qui facit hæc, et aversatur omnem injustitiam. » Tertius defectus est ex parte qualitatis, putà si aliquod animal infirmum vendat quasi sanum; quod si quis scienter fecerit, fraudem committit in venditione; unde est illicita venditio. Et in omnibus talibus non solùm aliquis peccat, injustam venditionem faciendo, sed etiam ad restitutionem tenetur. Si verò eo ignorante aliquis prædictorum defectuum in re vendita fuerit, venditor quidem non

matériellement injuste et ne l'est pas formellement, d'après ce que nous avons dit, quest. LIX, art. 2; il est néanmoins tenu, quand ce défaut vient à sa connoissance, de réparer le dommage causé à l'acheteur (1). Du reste, ce que nous venons de dire de l'un doit également s'appliquer à l'autre. Il peut arriver, en effet, et il arrive trop souvent que le vendeur ne connoissant pas le prix de ce qu'il vend, relativement à l'espèce, par exemple, comme s'il donnoit de l'or vrai pour de l'or faux, l'acheteur le connoisse parfaitement, ce qui fait que celui-ci commet une injustice en achetant, et est tenu à la restitution. Il faut dire la même chose des défauts dans la qualité ou la quantité.

Je réponds aux arguments : 1° La cherté de l'or et de l'argent vient non seulement de l'utilité de ces métaux pour les différents usages auxquels on les emploie, mais aussi de la noblesse et de la pureté de leur substance. Si donc l'or et l'argent fabriqués par les alchimistes n'ont pas l'espèce réelle de l'or et de l'argent naturels, la vente qu'on en fait est frauduleuse et injuste, si l'on considère surtout les usages auxquels l'or et l'argent véritable peuvent être employés, et auxquels ne peut nullement servir l'or sophistiqué par l'alchimie; comme, par exemple, la propriété de dissiper certaines humeurs tristes et d'aider à guérir certaines maladies; l'or naturel fait d'ailleurs un plus long usage et conserve plus longtemps sa beauté que l'or sophistiqué. Mais si l'alchimie parvenoit à faire de l'or vrai, il ne seroit pas défendu de le vendre comme tel (2); car il n'est pas défendu à l'art d'user de certains moyens naturels pour produire des effets également naturels et vrais, comme le dit saint Augustin, *De Trinit.*, III, 8, parlant des effets de l'art diabolique.

2° Les mesures des choses qui se vendent doivent nécessairement varier

(1) A moins que le vendeur n'ait expressément averti l'acheteur qu'il n'entendoit pas garantir les défauts inconnus; ce qui amène naturellement une diminution dans le prix.

(2) Ce qui ne veut pas dire que saint Thomas croit à la possibilité, moins encore à la réalité

---

peccat, quia facit injustum materialiter, nec ejus operatio est injusta, ut ex suprà dictis patet (qu. 59, art. 2); tenetur tamen cùm ad ejus notitiam pervenit, damnum recompensare emptori. Et quod dictum est de venditore, etiam intelligendum est ex parte emptoris. Contingit enim quandoque venditorem credere rem suam esse minùs pretiosam, quantum ad speciem, sicut si aliquis vendit aurum loco aurichalci, emptor si id cognoscat injustè emit, et ad restitutionem tenetur; et eadem ratio est de defectu qualitatis et quantitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd aurum et argentum non solùm cara sunt propter utilitatem vasorum quæ ex eis fabricantur, aut aliorum hujusmodi, sed etiam propter dignitatem et puritatem substantiæ ipsorum. Et ideo, si aurum vel argentum ab alchimicis factum, veram speciem non habeat auri et argenti, est fraudulenta et injusta venditio, præsertim cùm sint aliquæ utilitates auri et argenti veri, secundùm naturalem operationem ipsorum, quæ non conveniunt auro per alchimiam sophisticato : sicut quod habet proprietatem lætificandi, et contra quasdam infirmitates medicinaliter juvat. Frequentiùs etiam potest poni in operatione, et diutiùs in sua puritate permanet aurum verum quàm aurum sophisticatum. Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere; quia nihil prohibet artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendum naturales et veros effectus, sicut Augustinus dicit in III *De Trinit.* cap. 8), de his quæ arte dæmonum fiunt.

Ad secundum dicendum, quòd mensuras rerum venalium necesse est in diversis locis

selon les pays, à raison du plus ou moins d'abondance où ces choses s'y trouvent; car on comprend que les mesures soient plus grandes là où l'abondance règne. Dans chaque pays les chefs de l'Etat ont le droit de déterminer les justes mesures des choses qui se vendent, en tenant compte des exigences des lieux et des choses elles-mêmes. Aussi n'est-il pas permis de s'écarter des mesures établies par l'autorité publique ou introduites par la coutume.

3° Saint Augustin dit avec raison, *De Civit. Dei*, II, 16 : « Le prix des choses ne se fonde pas sur la dignité de leur nature, puisque un cheval se vend quelquefois plus cher qu'un esclave; il se fonde sur l'utilité que les hommes peuvent tirer des différents objets. » Il faut donc que le vendeur et l'acheteur connoissent non les qualités essentielles de la chose vendue, mais les qualités seulement qui correspondent à l'usage qu'on veut en faire; s'il s'agit d'un cheval, par exemple, on doit savoir s'il est fort ou s'il marche bien; et ainsi des autres choses. Du reste, ce sont là des qualités que le vendeur et l'acheteur peuvent connoître aisément.

ARTICLE III.

Le vendeur est-il tenu de déclarer les défauts de la chose vendue?

Il paroît que le vendeur n'est pas tenu de déclarer les défauts de la chose qu'il vend. 1° Comme le vendeur ne force personne à acheter, il soumet évidemment la chose au jugement de l'acheteur; et c'est à celui-ci, non-seulement à voir la chose, mais encore à se prononcer. Ce n'est donc pas au vendeur qu'il faut s'en prendre si l'acheteur se trompe dans son jugement, en achetant trop vite et sans avoir suffisamment examiné les qualités de la chose qu'il achète.

de l'œuvre capitale tentée par les alchimistes. Il s'en explique clairement ailleurs, *Sentent.*, dist. VII, quest. III, art. 5 : « Les alchimistes font quelque chose qui ressemble à l'or, mais ils ne font pas de l'or véritable. »

---

esse diversas, propter diversitatem copiæ et inopiæ rerum, quia ubi res magis abundant, consueverunt esse majores mensuræ. In unoquoque tamen loco ad rectores civitatis pertinet determinare quæ sint justæ mensuræ rerum venalium, pensatis conditionibus locorum et rerum. Et ideo has mensuras publica auctoritate vel consuetudine institutas, præterire non licet.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in XI *De Civit. Dei* (cap. 16), « pretium rerum venalium non consideratur secundùm gradum naturæ, cùm quandoque pluris vendatur unus equus quàm unus servus; sed consideratur secundùm quòd res in usum hominis veniunt. » Et ideo non oportet quòd venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditæ qualitates, sed illas solùm per quas redditur humanis usibus apta, putà quòd equus sit fortis et benè currat, et similiter in cæteris. Has autem qualitates de facili venditor et emptor cognoscere possunt.

ARTICULUS III.

Utrùm venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd venditor non teneatur dicere vitium rei venditæ. Cum enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur ejus judicio rem quam vendit supponere. Sed ad eumdem pertinet judicium et cognitio rei. Non ergo videtur imputandum venditori, si emptor in suo judicio decipitur, præcipitanter emendo, absque diligenti inquisitione de conditionibus rei.

2° Il n'appartient qu'à un insensé de poser un acte qui doit être un obstacle à ce qu'il veut faire. Mais quelqu'un qui déclare les défauts de la chose qu'il veut vendre, met par là même obstacle à cette vente; de là ces paroles que Cicéron met dans la bouche d'un de ses interlocuteurs, *De offic.*, III : « Quoi de plus absurde que de faire dire par le crieur public : je vends une maison empestée ! » Donc le vendeur n'est pas tenu de déclarer les défauts de la chose qu'il vend.

3° Certes il est plus nécessaire à l'homme de connoître le chemin de la vertu, que de connoître les défauts des choses dont il trafique. Or on n'est pas tenu de donner à tout venant de salutaires conseils et des enseignements vrais sur ce qui regarde la vertu, bien qu'on ne doive dire des choses fausses à personne. Donc on n'est pas tenu de déclarer les défauts de la chose que l'on vend, comme pour donner des conseils à l'acheteur.

4° Si l'on est tenu de déclarer les défauts de la chose vendue, ce n'est que pour en diminuer le prix. Or le prix peut quelquefois être diminué pour toute autre cause que pour les défauts de la chose vendue; ainsi quelqu'un qui porteroit du blé à vendre dans un pays où cette denrée manque et se vend par là même plus cher, sachant que d'autres viennent après lui pour en vendre également, circonstance qui diminueroit le prix si elle étoit connue, n'est pas tenu, à ce qu'il paroît, de la faire connoître aux acheteurs. Donc, pour la même raison, il n'est pas tenu de déclarer les défauts de la chose qu'il vend.

Mais saint Ambroise dit ainsi le contraire, *De offic.*, III, 10 : « Dans les contrats on est tenu de déclarer les défauts des choses que l'on vend; et si le vendeur ne le fait pas, quoiqu'il ait transmis tous ses droits à l'acheteur, le contrat peut être annulé en justice, à cause du dol dont il est entaché. »

(Conclusion. — Le vendeur peut quelquefois, pour ne pas s'exposer à

---

2. Præterea, stultum videtur quòd aliquis id faciat unde ejus operatio impediatur. Sed si aliquis vitia rei vendendæ indicet, impedit suam venditionem; unde Tullius in lib. *De offic.*, inducit quemdam dicentem : « Quid tam absurdum, quàm si domini jussu ita præco prædicet : Domum pestilentem vendo. » Ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditæ.

3. Præterea, magis necessarium est homini ut cognoscat viam virtutis, quàm ut cognoscat vitia rerum quæ venduntur. Sed homo non tenetur cuilibet consilium dare et veritatem dicere de his quæ pertinent ad virtutem, quamvis nulli debeat dicere falsitatem. Ergo multò minùs tenetur venditor vitia rei venditæ dicere, quasi consilium dando emptori.

4. Præterea, si aliquis teneatur dicere defectum rei venditæ, hoc non est nisi ut minuatur de pretio. Sed quandoque diminueretur de pretio absque vitio rei venditæ, propter aliquid aliud : putà si venditor deferens triticum ad locum ubi est caristia frumenti, sciat multos post se venire qui deferant, quod si sciretur ab ementibus, minus pretium darent. Hujusmodi autem non oportet dicere venditorem, ut videtur. Ergo pari ratione nec vitia rei venditæ.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in lib. *De offic.* : « In contractibus vitia eorum quæ veneunt, prodi jubentur; ac nisi intimaverit venditor, quamvis in jus emptoris transierint (1), doli actione vacuantur. »

(Conclusio. — Potest nonnunquam venditor,

(1) Paulò aliter ex Ambrosii textu, *quamvis in jus emptori transcripserit* (supple vendita), ut cap. 10 videre est. Dicitur autem in jus emptoris transcribere venditor, cùm totum

une perte, taire le vice de la chose qu'il vend, pourvu que cela ne puisse entraîner ni un dommage ni un danger pour l'acheteur, surtout quand le vice est caché.)

Il est toujours illicite d'occasionner à quelqu'un un dommage ou un danger. Mais on n'est pas toujours tenu de donner aux autres un secours ou un conseil ayant pour but de leur procurer un avantage quelconque; cela n'est obligatoire que dans certains cas déterminés; à l'égard de quelqu'un, par exemple, dont on est spécialement chargé, ou bien encore à l'égard de quelqu'un à qui nul autre ne peut venir en aide. Or quand on présente une chose à acheter, s'il y a dans cette chose un vice qui puisse entraîner un dommage ou un danger pour l'acheteur, on devient par là même la cause occasionnelle de ce dommage ou de ce danger : d'un dommage, lorsque le vice est de nature à diminuer le prix de la chose, sans que pour cela on retranche rien de ce prix; d'un danger, lorsque le vice a pour effet de rendre l'usage de la chose ou difficile ou dangereux, comme si l'on donnoit, par exemple, un cheval boiteux pour un cheval qui marche bien, une maison ruineuse pour une maison solide, des aliments gâtés ou empoisonnés pour des aliments sains (1). Par conséquent, si ces vices sont cachés et qu'on ne les déclare pas, la vente est illicite et frauduleuse; et le vendeur est tenu de réparer le dommage. Mais si le vice est manifeste,

(1) De là résulte pour l'acheteur le droit, également reconnu par les juristes et les théologiens, ou bien de rendre la chose vendue, ou bien d'en faire diminuer le prix. A cet égard les prescriptions du Code sont parfaitement conformes aux principes établis par saint Thomas. Voici comment s'exprime le Code civil : « Le vendeur est tenu de la garantie à raison des défauts cachés de la chose vendue qui la rendent impropre à l'usage auquel on la destine, ou qui diminuent tellement cet usage que l'acheteur ne l'auroit pas acquis ou n'en auroit donné qu'un moindre prix s'il les avoit connus, art. 1641. Il est tenu des vices cachés quand même il ne les auroit pas connus, à moins que dans ce cas il n'ait stipulé qu'il ne sera *obligé à* aucune garantie, art. 1643. Dans le cas des articles 1641 et 1643, l'acheteur a le *choix* de rendre la chose et de se faire restituer le prix, ou de garder la chose et de se faire rendre une partie du prix, telle qu'elle sera arbitrée par experts, » art. 1644.

---

indemnitati suæ consulendo, rei occultum vitium tacere, dummodo in damnum seu periculum non vertatur emptoris, præcipuè si vitium sit occultum.)

Respondeo dicendum, quòd dare alicui occasionem periculi vel damni, semper est illicitum, quamvis non sit necessarium quòd homo alteri semper det auxilium vel consilium, pertineus ad ejus qualemcumque promotionem; sed hoc solum est necessarium in aliquo casu determinato, putà cùm alius ejus curæ subditur, vel cùm non potest ei per alium subveniri. Venditor autem qui rem vendendam proponit, ex hoc ipso dat emptori damni vel periculi occasionem, quòd rem vitiosam ei offert, si ex ejus vitio damnum vel periculum incurrere possit. Damnum quidem, si propter hujusmodi vitium, res quæ vendenda proponitur minoris sit pretii, ipse verò propter hujusmodi vitium nihil de pretio subtrahat. Periculum autem, si propter hujusmodi vitium usus rei reddatur impeditus vel noxius : putà si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinosam domum pro firma, vel cibum corruptum sive venenosum pro bono. Unde, si hujusmodi vitia sint occulta, et ipse non detegat, erit illicita et dolosa venditio, et tenetur venditor ad damni recompensationem. Si verò vitium sit manifestum, putà cùm equus est monoculus, vel cùm usus rei, etsi non competat venditori, potest tamen esse

jus quod ei competebat in rem aliquam, per contractum venditionis, præsertim scripto confirmatum, emptori cedit ac in illius usum et potestatem transfert.

comme lorsqu'il s'agit d'un cheval borgne, ou bien si la chose vendue, quoique ne pouvant pas servir au vendeur, peut néanmoins être utile à d'autres, et si d'ailleurs il retranche lui-même du prix tout ce qu'il est convenable d'en retrancher à raison de ce vice, il n'est pas tenu à le déclarer; car peut-être l'acheteur voudroit-il encore diminuer le prix plus qu'il n'est juste de le diminuer. Dans ce cas, le vendeur peut licitement, afin d'éviter une perte, taire le vice de la chose qu'il vend (1).

Je réponds aux arguments : 1° Un jugement ne peut être porté que sur une chose connue; car chacun juge suivant sa connoissance, comme le dit Aristote, *Ethic.*, I, 3. Si donc les vices de la chose qu'on vend sont cachés, on ne met pas l'acheteur à même de prononcer un jugement raisonnable, quand on ne lui fait pas connoître ces vices. Il en seroit autrement s'ils étoient manifestes.

2° Assurément il n'est pas nécessaire de faire proclamer par le crieur public les défauts de la chose qu'on veut vendre; car on éloigneroit ainsi tous les acheteurs, qui ne voudroient pas même alors s'informer des bonnes qualités de la chose et des avantages qu'elle peut leur offrir. Mais on fait connoître ces défauts à celui-là seul qui se présente pour acheter, et qui peut ainsi comparer et balancer les qualités bonnes et mauvaises; rien n'empêche, en effet, qu'une chose vicieuse sous un rapport, ne soit avantageuse sous plusieurs autres.

3° Quoiqu'on ne soit pas tenu, absolument parlant, de dire la vérité à tout homme sur ce qui regarde la pratique de la vertu, on est néanmoins tenu de la dire dans tel cas en particulier; quand on pose un fait d'où résulteront un danger pour autrui et une atteinte portée à la vertu, à moins qu'on ne déclare cette vérité; et tel est le cas dont il s'agit ici.

4° Nous parlons d'un vice qui fait qu'une chose est actuellement d'une

(1) Il ne le pourroit pas néanmoins s'il étoit catégoriquement interrogé là-dessus par l'acheteur. Il commettroit, en éludant la question, une sorte d'injustice.

---

conveniens aliis, et si ipse propter hujusmodi vitium subtrahat quantum oportet de pretio, non tenetur ad manifestandum vitium rei, quia fortè propter hujusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio quàm esset subtrahendum. Unde potest licitè venditor indemnitati suæ consulere, vitium rei reticendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd judicium non potest fieri nisi de re manifesta; unusquisque enim judicat secundùm quod cognoscit, ut dicitur in I *Ethic.* Unde, si vitia rei quæ vendenda proponitur, sint occulta, nisi per venditorem manifestentur, non sufficienter committitur emptori judicium. Secus autem esset, si essent vitia manifesta.

Ad secundum dicendum, quòd non oportet quòd aliquis per præconem vitium rei vendendæ prænuntiet; quia, si prædicaret vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dum ignorarent alias conditiones rei, secundùm quas est bona et utilis. Sed singulariter est dicendum vitium rei ei qui ad emendum accedit, qui potest simul omnes conditiones ad invicem comparare, bonas et malas; nihil enim prohibet rem in aliquo vitiosam, in multis aliis utilem esse.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis homo non teneatur simpliciter omni homini dicere veritatem de his quæ pertinent ad virtutes, tenetur tamen in casu illo de his dicere veritatem, quando ex ejus facto alteri periculum imminet in detrimentum virtutis, nisi diceret veritatem; et sic est in proposito.

Ad quartum dicendum, quòd vitium rei facit rem in præsenti esse minoris valoris quàm vi-

valeur moindre qu'elle ne paroît; tandis que dans l'hypothèse de l'objection, c'est seulement plus tard que la valeur de la chose doit diminuer par l'arrivée de nouveaux marchands; ce dont les acheteurs ne sont pas instruits (1). Le vendeur paroît donc alors pouvoir, sans blesser la justice, vendre sa marchandise au prix qu'il trouve établi, bien qu'il ne révèle pas ce qui va avoir lieu. S'il le déclaroit, toutefois, ou s'il diminuoit quelque chose du prix, il pratiqueroit une vertu plus parfaite; mais il ne semble pas y être tenu en justice.

ARTICLE IV.

Est-il permis dans le négoce de vendre plus cher qu'on n'achète?

Il paroît qu'il n'est pas permis dans le négoce de vendre plus cher qu'on n'achète. 1° Saint Jean Chrysostome, dans son commentaire de saint *Matthieu*, XXI, s'exprime ainsi : « Celui qui achète une chose pour la revendre ensuite avec avantage, sans y avoir rien touché ni rien changé, voilà le marchand qui est chassé du temple de Dieu. » Sur cette parole, *Psalm.* LXX : « Comme je n'ai pas appris les lettres humaines..., » une autre version dit : « Les choses du négoce; » Cassiodore exprime la même pensée : « En quoi consiste le négoce, si ce n'est à acheter bon marché, afin de vendre cher? » Puis il ajoute : « Tels étoient les marchands que le Seigneur chassa du temple. » Or, nul n'est chassé du temple que pour un péché. Donc un tel négoce est illicite.

2° Il est contraire à la justice, d'après ce qui vient d'être dit, de vendre une chose au-dessus de son prix, ou de l'acheter au-dessous. Mais lorsqu'un négociant vend une chose plus cher qu'il ne l'a achetée, il faut de toute nécessité, ou qu'il l'ait achetée au-dessous de son prix, ou qu'il la vende au-dessus. Donc il y a là nécessairement un péché.

(1) C'est l'opinion suivie par la plupart des théologiens, thomistes ou non, Cajetan, Soto, Serra, Bannès, Sylvius, etc.... On peut voir leurs arguments dans Billuart, qui embrasse et

---

ceatur. Sed in casu præmisso, in futurum res expectatur esse minoris valoris per superventum negotiatorum, qui ab ementibus ignoratur. Unde venditor qui vendit rem secundùm pretium quod invenit, non videtur contra justitiam facere, si quod futurum est non exponat; si tamen exponeret, vel de pretio subtraheret, abundantioris esset virtutis, quamvis ad hoc non videatur teneri ex justitiæ debito.

ARTICULUS IV.

Utrùm liceat negotiando aliquid cariùs vendere quàm emere.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non liceat negotiando aliquid cariùs vendere quàm emere. Dicit enim Chrysostomus super *Matth.*, XXI : « Quicumque rem comparat, ut integram et immutatam vendendo lucretur, ille est mercator qui de templo Dei ejicitur. » Et idem dicit Cassiodorus super illud *Psalm.* LXX : « Quoniam non cognovi litteraturam, » vel « negotiationem, » secundùm aliam litteram : « Quid (inquit) est aliud negotiatio, nisi viliùs comparare, et cariùs velle distrahere; » et subdit : « Negotiatores tales Dominus ejecit de templo. » Sed nullus ejicitur de templo, nisi propter aliquod peccatum. Ergo talis negotiatio est peccatum.

2. Præterea, contra justitiam est, quòd aliquis rem cariùs vendat quàm valeat, vel viliùs emat, ut ex dictis apparet. Sed ille qui negotiando rem cariùs vendit quàm emerit, necesse est quòd vel viliùs emerit quàm valeat, vel cariùs vendat. Ergo hoc sine peccato fieri non potest.

3° Saint Jérôme dit, dans sa lettre à Népotien : « Tout clerc qui se livre au négoce, qui de pauvre est devenu riche, et qui de l'obscurité est passé à l'ostentation, fuyez-le comme la peste. » Or le négoce n'est sans doute interdit aux clercs qu'à raison du péché. Donc c'est un péché pour le négociant de vendre plus cher qu'il n'achète.

Mais saint Augustin, sur les paroles du Psalmiste citées plus haut, dit au contraire : « Le négociant avide de gain blasphème quand il perd, ment et se parjure pour soutenir ses prix; mais ce sont là les vices de l'homme, et non ceux de l'art lui-même, qui peut bien s'exercer sans cela. » Donc le négoce en lui-même n'est pas une chose illicite.

(Conclusion.— Il est certes permis d'exercer le négoce pour se procurer les choses nécessaires à la vie; mais l'exercer pour le gain, sans que le gain lui-même ait une fin honnête, c'est une chose honteuse.)

Les échanges ou commutations des choses sont l'objet propre du négoce. Or, comme le remarque Aristote, *Polit.*, I, 5 et 6, il y a deux sortes de commutations : les unes naturelles et nécessaires, soit d'un objet pour un autre, soit d'un objet pour de l'argent, afin de subvenir aux nécessités de la vie. De telles commutations ne regardent pas à proprement parler, les négociants, mais bien ceux qui sont chargés par office de pourvoir la maison, ou la cité, des choses nécessaires à la vie. La seconde espèce de commutations comprend l'échange des monnoies et celui d'un objet quelconque pour de l'argent, non en vue de se procurer les choses nécessaires à la vie, mais de réaliser un gain. Ce sont là les commutations qui regardent proprement les négociants, comme le dit le Philosophe, à l'endroit indiqué. Les premières sont louables, puisqu'elles viennent en aide à la nature (1); et les secondes sont justement blâmées, parce que d'elles-

défend cette même opinion. On peut y voir également l'application qu'il en fait à plusieurs cas semblables.

(1) La nature fournit dans les différents climats et sous l'action des diverses industries hu-

---

8. Præterea, Hieronymus dicit (in *Epist. ad Nepotianum*) : « Negotiatorem clericum, et ex inope divitem, ex ignobili gloriosum, quasi quamdam pestem fuge. » Non autem negotiatio clericis interdicta esse videtur, nisi propter peccatum. Ergo negotiando aliquid viliùs emere et cariùs vendere est peccatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit super illud *Psalm.* LXX : « Quoniam non cognovi litteraturam... » « Negotiator avidus acquirendi, pro damno blasphemat, pro pretiis rerum mentitur et pejerat; sed hæc vitia hominis sunt, non artis, quæ sine his vitiis agi potest. » Ergo negotiari secundùm se non est illicitum.

(Conclusio. — Negotiari propter res necessarias vitæ consequendas, omnibus licet; propter lucrum verò, nisi id sit ordinatum ad aliquem honestum finem, negotiari ex se est turpe.),

Respondeo dicendum, quòd ad negotiatores pertinet commutationibus rerum insistere. Ut autem Philosophus dicit in I *Polit.* (cap. 1, 5 et 6), duplex est rerum commutatio. Una quidem quasi naturalis et necessaria, per quam scilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum et denariorum, propter necessitatem vitæ; et talis commutatio non propriè pertinet ad negotiatores, sed magis ad œconomicos vel politicos, qui habent providere vel domui vel civitati, de rebus necessariis ad vitam. Alia verò commutationis species est, vel denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad denarios, non propter res necessarias vitæ, sed propter lucrum quærendum. Et hæc quidem negotiatio propriè videtur ad negotiatores pertinere, secundùm Philosophum (ubi suprà, cap. 6). Prima autem commutatio laudabilis est, quia

mêmes elles secondent la cupidité, laquelle ne connoît pas de bornes et s'étend à l'infini. Voilà pourquoi le négoce considéré en lui-même a quelque chose de vil et de honteux, comme ne se rapportant pas de soi à une fin honnête et nécessaire. Disons toutefois que le gain lui-même, objet et fin du négoce, bien que ne se rapportant pas essentiellement à une fin honnête ou nécessaire, n'a rien dans sa nature même de vicieux ou de contraire à la vertu. Rien n'empêche donc que ce gain ne soit rapporté à une fin nécessaire ou même honnête, et que de la sorte le négoce ne devienne licite. C'est ce qui a lieu quand un homme se propose d'employer le gain modéré qu'il recherche dans le négoce, ou bien à l'entretien de sa famille ou même à secourir les indigents; c'est ce qui arrive encore quand un homme se livre au négoce en vue du bien public, pour que les objets de première nécessité, par exemple, ne manquent pas à sa patrie, exigeant un gain sans doute, mais comme récompense, et non comme la fin de son travail (1).

Je réponds aux arguments : 1° La parole de saint Jean Chrysostome doit s'entendre du négoce qui met sa fin dernière dans le gain; intention qui se trahit surtout quand on vend une chose plus cher sans y avoir rien changé. Si l'on vendoit, en effet, une chose plus cher après l'avoir avan-

maines, tout ce qui peut soutenir ou embellir même notre existence. Le commerce a pour but de généraliser par l'échange les productions de chaque pays et les trésors variés de la nature. A ce point de vue, il rentre donc dans le plan divin.

(1) Eu égard aux idées et aux tendances de notre siècle, le jour sous lequel saint Thomas nous présente le commerce, n'est guère avantageux, il faut le reconnoître. Mais si l'on compare ce qu'en dit le saint docteur avec ce qu'en ont dit les philosophes de l'antiquité et les théologiens de son époque, on jugera que ses principes et ses vues ont encore un caractère d'élévation qui montre à la fois la rectitude et la fermeté de ce grand esprit. Si l'on considère en outre, et jamais une telle considération ne fut plus aisée que de notre temps, les abus sans nombre et les excès criants auxquels le négoce donne lieu, la dégradation intellectuelle et morale que le mercantilisme imprime à une société, on saura gré à l'illustre théologien de la rigidité de sa doctrine et de la sévérité même de ses expressions.

---

deservit naturali necessitati; secunda autem justè vituperatur, quia quantum est de se deservit cupiditati lucri, quæ terminum nescit, sed in infinitum tendit. Et ideo negotiatio secundùm se considerata quamdam turpitudinem habet, in quantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium. Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium. Unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium, vel etiam honestum, et sic negotiatio licita reddetur: sicut cùm aliquis lucrum moderatum quod negotiando quærit, ordinat ad domûs suæ sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus; vel etiam cùm aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariæ ad vitam, patriæ desint; et lucrum expetit non quasi finem, sed quasi stipendium laboris.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Chrysostomi est intelligendum de negotiatione, secundùm quòd ultimum finem in lucro constituit; quod præcipuè videtur, quando aliquis rem non mutatam cariùs vendit (1). Si enim

(1) Sicut qui rem comparat, non ut ipsam rem integram et immutatam vendat, sed ut opus faciat ex ea, quia rem non ipsam vendit, sed magis artificium suum; sive rem vendit cujus æstimatio non est in ea ipsa re, sed in operis artificio, ait ibidem Chrysostomus, vel sub nomine ascititio Chrysostomi, auctor operis imperfecti, Homil. XXXVIII in *Matth.*

tageusement modifiée, on sembleroit du moins recevoir le prix de son travail. On peut néanmoins se proposer un gain proprement dit, non comme sa fin dernière, mais en vue d'une autre fin nécessaire ou honnête, comme nous venons de l'expliquer.

2° Quiconque vend une chose plus cher qu'il ne l'a achetée, ne fait pas pour cela du négoce; le négociant est celui qui a ce gain en vue; car, si l'on achète une chose, non pour la vendre, mais pour la garder, lorsque ensuite on veut s'en dessaisir pour une cause quelconque, il peut arriver qu'on la vende plus cher, sans que pour cela on fasse du négoce. Cette augmentation de prix peut se justifier, ou bien parce que l'on aura amélioré la chose, ou bien parce que les prix changent suivant les temps et les lieux, ou bien encore à raison du danger que l'on court ou des frais que l'on fait en transportant la chose d'un lieu à un autre (1). Dans ce cas, ni l'achat ni la vente ne sont injustes.

3° Les clercs doivent s'abstenir, non-seulement de ce qui est mal en soi, mais encore de ce qui a l'apparence du mal. Et cette apparence se trouve assurément dans le négoce, soit parce qu'il a pour objet un gain temporel, que les clercs doivent mépriser, soit à cause des vices communs aux marchands; « difficilement le négociant se tient à l'abri des péchés de la langue, » dit l'Esprit saint, *Eccli.*, XXVI, 28. Il y a une autre cause à cela : c'est que le négoce plonge notre esprit dans les soins et les sollicitudes du siècle, et lui fait ainsi perdre de vue les choses spirituelles. Voilà pourquoi l'Apôtre dit à son disciple II *Tim.*, II, 4 : « Celui qui s'engage au service de Dieu ne doit pas s'embarrasser dans les affaires du siècle. » Mais il est évidemment permis aux clercs d'avoir recours aux commutations de la première espèce, celles qui ont pour objet les choses nécessaires à la vie, soit en achetant soit en vendant.

(1) Ajoutez à cela les soins et le travail que le commerce impose; et vous aurez la raison complète des gains qu'on peut y réaliser.

---

rem in melius mutatam cariùs vendat, videtur præmium sui laboris accipere; quamvis et ipsum lucrum possit licitè intendi, non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium vel honestum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd non quicumque cariùs vendit aliquid quàm emerit, negotiatur, sed solùm qui ad hoc emit ut cariùs vendat. Si autem emit rem, non ut vendat, sed ut teneat, et postmodum propter aliquam causam eam vendere velit, non est negotiatio, quamvis cariùs vendat. Potest enim hoc licitè facere, vel quia in aliquo rem melioravit, vel quia pretium rei est mutatum secundùm diversitatem loci vel temporis, vel propter periculum cui se exponit, transferendo rem de loco ad locum, vel eam ferri faciendo. Et secundùm hoc nec emptio nec venditio est injusta.

Ad tertium dicendum, quòd clerici non solùm debent abstinere ab his quæ sunt secundùm se mala, sed etiam ab his quæ habent speciem mali. Quod quidem in negotiatione contingit, tum propter hoc quòd est ordinata ad lucrum terrenum, cujus clerici debent esse contemptores, tum etiam propter frequentia negotiatorum vitia, quia « difficulter exuitur negotiator à peccatis labiorum, » ut dicitur *Eccles.*, XXVI. Est et alia causa : quia negotiatio nimis implicat animum sæcularibus curis, et per consequens à spiritualibus retrahit. Unde et Apostolus dicit II *ad Timoth.*, II : « Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus. » Licet tamen clericis uti primâ commutationis specie, quæ ordinatur ad necessitatem vitæ, emendo vel vendendo.

QUESTION LXXVIII.

Du péché de l'usure dans les prêts.

Après les péchés qui se commettent dans les ventes vient celui de l'usure, qui se commet dans les prêts.

Quatre questions encore sur ce sujet : 1° Est-ce un péché de recevoir de l'argent pour de l'argent prêté, ce en quoi consiste l'usure? 2° Est-il permis d'en retirer un avantage quelconque, comme récompense d'un tel prêt? 3° Est-on jamais tenu de restituer ce qu'on a légitimement gagné avec un argent provenant de l'usure? 4° Est-il permis d'emprunter à usure?

ARTICLE I.

Est-ce un péché de prêter à usure (1)?

Il paroît que prêter à usure n'est pas un péché. 1° On ne pèche pas en imitant les exemples du Christ. Or le Seigneur dit de lui-même, *Luc.*, XIX, 23 : « A mon retour, j'eusse retiré cet argent avec les intérêts. » Il s'agit là d'un argent qui auroit dû être placé. Donc retirer un intérêt de l'argent que l'on prête n'est pas un péché.

2° « La loi du Seigneur est sans tache, » est-il dit *Psalm.* XVIII, 8;

(1) Voici, comme on le sait, l'une des questions les plus importantes et les plus controversées de la théologie morale. L'importance spéciale de cette question provient de la nature même de son objet, des passions qu'elle soulève et de ses rapports avec le bonheur ou la prospérité des sociétés humaines. Les controverses auxquelles elle a donné lieu ont sans doute en grande partie les mêmes causes, mais naissent aussi trop souvent de ce qu'on ne s'entend pas sur l'état de la question. Raison de plus pour tâcher de bien saisir les notions si nettes et si précises données par saint Thomas dans ce premier article.

QUÆSTIO LXXVIII.

De vitio usuræ in mutuis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccato usuræ, quod committitur in mutuis.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata, quod est accipere usuram. 2° Utrùm liceat pro eodem quamcumque utilitatem accipere, quasi in recompensationem mutui. 3° Utrùm aliquis restituere teneatur id quod de pecunia usuraria justo lucro lucratus est. 4° Utrùm liceat accipere mutuò pecuniam sub usura.

ARTICULUS I.

Utrùm accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd accipere usuram pro pecunia mutuata, non sit peccatum. Nullus enim peccat ex hoc quòd sequitur exemplum Christi. Sed Dominus de seipso dicit, *Luc.*, XIX : « Ego veniens cum usuris exegissem illam, » scilicet pecuniam mutuatam. Ergo non est peccatum accipere usuram pro mutuo pecuniæ.

2. Præterea, sicut dicitur in *Psal.* XVIII, « Lex Domini immaculata ; » quia scilicet pec-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 37, art. 6; et qu. 13, de malo, art. 4; et *Quodlib.*, III, art. 19; et *Opusc.*, LXXIII, cap. 4 et cap. 15.

et cela sans doute, parce qu'elle défend tout péché. Or, il est une usure que la loi divine permet, comme on le voit, *Deut.*, XXIII, 19 : « Vous ne prêterez rien à usure à votre frère, ni argent, ni grains, ni autre chose, quelle qu'elle soit; mais vous pouvez prêter ainsi à l'étranger. » Bien plus c'est là une récompense que Dieu promet à son peuple pour l'observation de sa loi, puisqu'il est dit, *Deut.*, XXVIII, 12 : « Vous prêterez à usure à plusieurs peuples et vous n'emprunterez à aucun. » Donc il est une usure qu'on peut recevoir sans péché.

3° Dans les choses humaines ce qui est juste se détermine par les lois civiles. Or ces lois permettent de recevoir un intérêt. Donc cela ne doit pas être illicite.

4° Omettre de pratiquer un conseil ne constitue pas un péché. Or cette recommandation : « Prêtez sans rien espérer de votre prêt, » figure parmi les conseils dans l'Evangile, *Luc*, VI. Donc ce n'est pas un péché de recevoir un intérêt.

5° Accepter une récompense pour une chose qu'on n'est pas tenu de faire ne paroît pas être de soi un péché. Or celui qui a de l'argent n'est pas tenu en toute circonstance de le prêter à son prochain. Donc il lui est quelquefois permis d'en retirer un intérêt.

6° L'argent monnayé et celui qui sert de matière aux vases ne diffèrent pas d'espèce. Or il est permis de recevoir quelque chose pour des vases prêtés. Donc il l'est également quand on prête de l'argent monnayé; et l'usure dès lors n'est pas par elle-même un péché.

7° On peut toujours licitement recevoir une chose que le maître nous donne volontairement. Or celui qui emprunte donne volontairement l'intérêt. Donc celui qui prête peut le recevoir licitement.

Mais voici comment l'Ecriture dit le contraire, *Exod.*, XXII, 25 : « Si vous prêtez de l'argent aux pauvres de mon peuple, qui habitent la même

---

catum prohibet. Sed in lege divina conceditur aliqua usura, secundùm illud *Deuter.*, XXIII : « Non fœneraberis fratri tuo ad usuram, pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno. » Et quod plus est, etiam in præmium promittitur pro lege servata, secundùm illud *Deuter.*, XXVIII : « Fœneraberis gentibus multis, et ipse à nullo fœnus accipies. » Ergo accipere usuram non est peccatum.

3. Præterea, in rebus humanis determinatur justitia per leges civiles. Sed secundùm eas conceditur usuras accipere. Ergo videtur non esse illicitum.

4. Præterea, prætermittere consilia non obligat ad peccatum. Sed *Luc.*, VI, inter alia consilia ponitur : « Date mutuum, nihil inde sperantes. » Ergo accipere usuram non est peccatum.

5. Præterea, pretium accipere pro eo quod quis facere non tenetur, non videtur esse secundùm se peccatum. Sed non in quolibet casu tenetur pecuniam habens, eam proximo mutuare. Ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

6. Præterea, argentum monetatum et in vasa formatum, non differt specie. Sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accommodatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati; usura ergo non est secundùm se peccatum.

7. Præterea, quilibet potest licitè accipere rem quam ei dominus rei voluntariè tradidit. Sed ille qui accipit mutuum, voluntariè tradit usuram. Ergo ille qui mutuat, licitè potest accipere.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.*, XXII : « Si pecuniam mutuam dederis populo meo

terre que vous, vous ne les presserez pas comme un exacteur, et vous ne les accablerez pas d'usure. »

(Conclusion. — Comme on ne peut faire usage de l'argent qu'en le consommant et en s'en dessaisissant, il est illicite et injuste de recevoir quelque chose pour cet usage.)

Recevoir un intérêt ou une usure pour de l'argent prêté est une chose injuste de soi, car en faisant cela on vend une chose qui n'existe même pas; d'où résulte évidemment cette sorte d'inégalité qui est opposée à la justice. Pour rendre cette proposition évidente, remarquons d'abord qu'il est des choses dont l'usage emporte leur destruction; ainsi le vin que nous buvons, le blé que nous mangeons se consomment ou se détruisent par l'usage. Pour de telles choses on ne doit pas séparer l'usage de la chose elle-même; du moment où la chose est cédée, on en cède aussi l'usage. Et il suit de là qu'on transfère le domaine de ces choses en les prêtant. Si quelqu'un vouloit vendre le vin, d'une part, et, de l'autre, vendre l'usage du vin, il vendroit la même chose deux fois, ou bien il vendroit ce qui n'existe même pas. Il commettroit donc une injustice manifeste. Par la même raison celui-là se rendroit coupable d'injustice, qui prêteroit du vin ou du blé en exigeant une double compensation : une restitution équivalente à la chose, d'abord; et de plus un prix pour l'usage, ce que nous appelons usure. Il est des choses, au contraire, qui ne sont pas du tout destinées à être consumées ou détruites par l'usage; l'usage d'une maison consiste à l'habiter et non à la détruire. Pour ces sortes de choses on peut traiter séparément de l'usage et de la chose elle-même; ainsi l'on peut vendre une maison en s'en réservant l'usage pour quelque temps, et, réciproquement, céder l'usage d'une maison, en s'en réservant la propriété. Voilà pourquoi on est en droit de faire payer l'usage d'une maison et de demander en outre qu'elle soit convenablement entretenue, comme cela

---

pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes. »

(Conclusio. — Cùm pecuniæ usus sit illius consumptio ac destructio, injustum et illicitum est pro ejus usu aliquid accipere.)

Respondeo dicendum, quòd accipere usuram pro pecunia mutuata, est secundùm se injustum, quia venditur id quod non est; per quod manifestè inæqualitas constituitur, quæ justitiæ contrariatur. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd quædam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio, sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, et triticum consumimus eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei à re ipsa, sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res; et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum, et vellet seorsum vendere usum vini, venderet eamdem rem bis, vel venderet id quod non est : unde manifestè per injustitiam peccaret. Et simili ratione injustitiam committit qui mutuat vinum aut triticum, petens sibi dari duas recompensationes : unam quidem, restitutionem æqualis rei; aliam verò, pretium usus, quod usura dicitur. Quædam verò sunt quorum usus non est ipsa rei consumptio, sicut usus domûs est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi, putà cùm aliquis tradit alteri dominium domûs, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel è converso, cùm quis concedit alicui usum domûs, reservato sibi ejus dominio. Et propter hoc licitè potest homo accipere pretium pro usu domûs, et præter hoc petere domum accommodatam, sicut patet in conduc-

se pratique dans les baux et les locations. Mais la monnaie a été principalement inventée, comme le dit Aristote, *Ethic.*, V et *Polit.*, I, pour faciliter les commutations. D'où il suit que l'usage propre et principal de l'argent monnayé consiste en ce qu'il soit distrait et consumé en servant aux commutations ordinaires. Il est donc illicite en soi de retirer un intérêt pour l'usage de l'argent prêté, ce en quoi consiste l'usure proprement dite. Et de même qu'on est tenu de restituer toute autre chose injustement acquise, de même on est tenu de restituer l'argent qui est le fruit de l'usure (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le mot usure est pris là dans un sens métaphorique; il exprime l'accroissement des biens spirituels que Dieu exige de nous, parce que sa volonté est que nous avancions toujours dans la voie du bien au moyen des graces qu'il nous accorde, ce qui du reste tourne à notre avantage et non au sien.

2° S'il étoit défendu aux Juifs de recevoir un intérêt de leurs frères, c'est-à-dire des enfants du même peuple, nous pouvons bien en déduire que c'est un mal, absolument parlant, de recevoir un intérêt d'un individu quelconque; car nous devons regarder tout homme comme notre prochain et notre frère, sous la loi de l'Evangile surtout, à laquelle tous les hommes

(1) Toute la tradition a parlé de l'usure, comme en parle ici notre saint auteur. Mais au lieu d'accumuler, comme il nous seroit aisé de le faire, les sentences des docteurs, les décisions des conciles et les passages des Pères, nous citerons seulement quelques remarquables paroles de Bossuet, résumant ainsi l'enseignement de l'Eglise : « La doctrine qui dit que l'usure, selon la notion qui en a été donnée, est défendue dans la loi nouvelle à tous les hommes envers tous les hommes, est de foi. La raison est qu'elle est fondée sur l'esprit de la loi nouvelle reconnu par tous les chrétiens, et sur des passages formels de l'Ecriture, entendue en ce sens par tous les Pères et par toute la tradition, ce qui est la vraie règle de la foi reconnue dans le concile de Trente, et enfin sur des décisions des conciles, même universels, et des papes, reçues de toute l'Eglise avec toutes les circonstances qui accompagnent la condamnation des hérésies, et jusqu'à dire que ceux qui défendront opiniâtrément cette erreur, seront traités comme hérétiques. Aussi n'y a-t-il que ceux qui ont méprisé la tradition et les décrets de l'Eglise, qui ont combattu cette doctrine.... Tous les théologiens catholiques qui ont écrit de cette matière, reconnoissent unanimement que ce qui a été ici assuré, est de la foi. » Bossuet parle absolument comme s'il avoit connu la Constitution de Benoît XIV, *Vix pervenit*, publiée cependant plus de quarante ans après la mort de celui qu'on a bien pu nommer le dernier des Pères. Les expressions si fortes dont il se sert pour caractériser la doctrine de l'Eglise sur l'usure, trouveroient au besoin leur justification dans la lecture attentive

---

tione et locatione domûs. Pecunia autem, secundùm Philosophum in V *Ethic.* et in I *Polit.*, principaliter est inventa ad commutationes faciendas. Et ita proprius et principalis pecuniæ usus, est ipsius consumptio sive distractio, secundùm quòd in commutationes expenditur. Et propter hoc secundùm se est illicitum pro usu pecuniæ mutuatæ accipere pretium, quod dicitur *usura*. Et sicut alia injustè acquisita tenetur homo restituere, ita restituere tenetur pecuniam quam per usuram accepit.

Ad primum ergo dicendum, quòd usura ibi metaphoricè accipitur, pro superexcrescentia bonorum spiritualium, quam exigit Deus, volens ut in bonis acceptis ab eo semper proficiamus; quod est ad utilitatem nostram, non ejus.

Ad secundum dicendum, quòd Judæis prohibitum fuit accipere usuram à fratribus suis, scilicet Judæis; per quod datur intelligi quòd accipere usuram à quocumque homine est simpliciter malum; debemus enim omnem hominem habere quasi proximum et fratrem, præcipuè

sont appelés. Aussi le Prophète royal dit-il absolument en parlant du juste : « Qui n'a pas prêté son argent à intérêt; » *Psalm.* XIV, 15. Et le prophète *Ezechiel*, XVIII, 8, se sert à peu près des mêmes expressions. S'il fût permis aux Juifs de prêter à usure aux étrangers, ce n'étoit pas comme une chose licite, mais simplement tolérée pour éviter un plus grand mal, c'est-à-dire pour qu'ils ne fussent pas tentés d'exploiter de la sorte les adorateurs du même Dieu, ce à quoi ils n'étoient que trop portés par leur avarice, comme le leur reproche *Isaïe*, LVI. Et quant à la promesse qui leur est faite en ces mots : « Vous prêterez à usure à plusieurs peuples, » l'expression que nous rendons ainsi ne signifie en cet endroit que le prêt simplement, tout comme lorsqu'il est dit, *Eccli.*, XXIX : « Ce n'est pas à cause de l'iniquité que plusieurs ne prêtent pas. » Ce que Dieu promet ici à son peuple, c'est l'abondance des richesses, abondance qui lui permettra de prêter aux autres.

3° Les lois humaines laissent certains péchés impunis, à cause des imperfections inhérentes à la nature humaine; car, la société seroit privée d'un grand nombre d'avantages, s'il y avoit un châtiment établi absolument pour chaque péché. Si donc l'usure est permise par la loi humaine, ce n'est pas qu'elle soit regardée comme conforme à la justice, mais seulement pour que le bien du plus grand nombre ne soit pas entravé. Aussi est-il dit dans le droit civil lui-même, *Instit.*, II, 4 : « Les choses qui se consument par l'usage ne peuvent produire un usufruit, ni selon la raison naturelle, ni selon la raison politique; » et encore : « Ce n'est pas un véritable usufruit que le sénat a autorisé pour ces choses, il ne le pouvoit même pas, mais bien une sorte d'usufruit, » en permettant l'in-

de cet acte solennel où la profonde science de l'auteur s'ajoute à l'infaillible autorité du pontife. Il faudroit voir comment ce célèbre document a été commenté par les théologiens modernes, les plus consciencieux et les plus savants, pour se faire une idée complète d'un semblable sujet.

---

in statu Evangelii, ad quod omnes vocantur. Unde in *Psalm.* XIV absolutè dicitur : « Qui pecuniam suam non dedit ad usuram; » et *Ezech.*, XVIII : « Qui usuram non accepit. » Quòd autem ab extraneis usuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad majus malum vitandum, ne scilicet à Judæis Deum colentibus usuras acciperent, propter avaritiam cui dediti erant, ut habetur *Isai.*, LVI. Quod autem in præmium promittitur : « Fœnerabis gentibus multis, etc, » fœnus ibi largè accipitur pro mutuo, sicut et *Eccles.*, XXIX, dicitur : « Multi non causâ nequitiæ non fœnerati sunt, » id est, non mutuaverunt. Promittitur ergo in præmium Judæis abundantia divitiarum, ex qua contingit quòd aliis mutuare possint.

Ad tertium dicendum, quòd leges humanæ dimittunt aliqua peccata impunita, propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multæ utilitates impedirentur, si omnia peccata districtè prohiberentur pœnis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi æstimans eas esse secundùm justitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum. Unde in ipso jure civili dicitur (1), quòd « res quæ usu consumuntur, neque ratione naturali neque civili recipiunt usumfructum, » et quòd « senatus non fecit earum rerum usumfructum, nec enim poterat, sed quasi usumfructum constituit, » conce-

(1) Nempe in volumine legum, lib. II *Institut. imperialium*, tit. 4, de usufructu, §. *Constituitur*.

térêt (1). Et le Philosophe lui-même, guidé par les seules lumières de la raison, dit ceci, *Polit.*, I, 10 : « Que l'argent produise un intérêt, c'est une chose éminemment contraire à la nature. »

4° L'homme n'est pas toujours tenu de prêter; c'est là simplement l'objet d'un conseil; mais il lui est défendu par un véritable précepte d'exiger un intérêt quand il prête. On pourroit néanmoins dire encore que c'est là un conseil, eu égard aux principes des Pharisiens qui regardoient une certaine usure comme permise; c'est ainsi qu'il est de conseil d'aimer ses ennemis. Le texte cité dans l'argument peut encore s'appliquer, non à l'espoir d'un gain usuraire, mais à l'espérance que l'on met dans l'homme; ce n'est pas seulement le prêt, c'est un bien quelconque qui doit être fait en vue de la récompense que nous espérons de Dieu, et non pour une récompense humaine.

5° Celui qui n'est pas tenu de prêter, peut bien recevoir une compensation pour le bien qu'il a fait; mais il ne sauroit exiger plus qu'il n'a donné. Or, au point de vue de la justice, la compensation existe quand il lui est rendu autant qu'il a prêté. Si donc il exige quelque chose de plus pour l'usufruit d'une chose qui ne sert qu'en se consumant, il vend une chose qui n'existe même pas; et c'est là une action inique.

6° Le principal usage des vases d'argent ne consiste certes pas dans leur destruction. On peut donc licitement en vendre l'usage, sans en aliéner la propriété. Le principal usage de l'argent monnayé, au contraire, consiste à ce qu'il soit distrait et dépensé dans les commutations. Il n'est donc pas permis d'en vendre l'usage, tout en se réservant la restitution de ce qu'on a prêté. Remarquons toutefois que d'une manière secondaire

(1) Il y a très-certainement une grande distance, pour ne pas dire un contraste frappant, entre la doctrine que nous venons d'exposer, et la pratique maintenant accréditée dans le monde. Par quelles considérations, par quel raisonnement est-on parvenu à légitimer cette pratique, sans réfuter directement l'argumentation de saint Thomas, ce qui étoit impossible, sans infirmer, d'une manière au moins formelle, les autorités indiquées et l'enseignement tra-

---

dens scilicet usuras. Et Philosophus naturali ratione ductus, dicit in I *Polit.* (ubi suprà), quòd « usuraria acquisitio pecuniarum est maximè præter naturam. »

Ad quartum dicendum, quòd dare mutuum non semper tenetur homo; et ideo, quantum ad hoc, ponitur inter consilia; sed quòd homo lucrum de mutuo non quærat, hoc cadit sub ratione præcepti. Potest tamen dici consilium per comparationem ad dicta Pharisæorum, qui putabant usuram aliquam esse licitam, sicut et dilectio inimicorum est consilium. Vel loquitur ibi non de spe usurarii lucri, sed de spe quæ ponitur in homine; non enim debemus mutuum dare, vel quodcumque bonum facere propter spem hominis, sed propter spem Dei.

Ad quintum dicendum, quòd ille qui mutuare non tenetur, recompensationem potest accipere ejus quod fecit, sed non amplius debet exigere. Recompensatur autem sibi secundùm æqualitatem justitiæ, si tantum ei reddatur quantum mutuavit. Unde si amplius exigat pro usufructu rei quæ alium usum non habet nisi consumptionem substantiæ, exigit pretium ejus quod non est; et ita est injusta exactio.

Ad sextum dicendum, quòd usus principalis vasorum argenteorum non est ipsa eorum consumptio. Et ideo usus eorum potest vendi licitè, servato dominio rei. Usus autem principalis pecuniæ argenteæ, est distractio pecuniæ in commutationes. Unde non licet ejus usum vendere, cùm hoc quòd aliquis velit ejus restitutionem quod mutuò dedit. Sciendum tamen quòd secundarius usus argenteorum vasorum

l'usage des vases d'argent pourroit consister dans leur destruction, et il ne seroit pas permis de vendre cet usage. On pourroit également admettre que l'argent monnayé ait un usage secondaire; comme si on le prêtoit pour une simple exhibition, ou pour le mettre en gage; et cet usage pourroit licitement être l'objet d'une vente.

7° Celui qui paie l'intérêt, ne le paie pas d'une manière absolument volontaire; il subit une sorte de nécessité parce que, d'une part, il a besoin d'emprunter, et que, de l'autre, on ne veut pas lui prêter sans intérêts.

ARTICLE II.

Peut-on exiger un autre avantage quelconque pour de l'argent prêté?

Il paroît qu'on a quelquefois le droit d'exiger un autre avantage pour de l'argent prêté. 1° Chacun peut licitement prendre ses précautions pour éviter une perte. Or on éprouve quelquefois une perte à l'occasion d'un prêt qu'on aura fait. Donc il est permis de réclamer ou d'exiger quelque chose en sus de l'argent prêté, pour s'indemniser de cette perte.

2° C'est un devoir de convenance ou d'honnêteté d'offrir une compensation à celui qui nous a fait un bien, *Ethic.*, V, 8. Or celui qui prête de l'argent à quelqu'un dans un cas de nécessité, lui fait un bien réel, et acquiert des droits à sa reconnoissance : d'où résulte pour celui qui a reçu un tel bienfait l'obligation naturelle d'offrir une sorte de compensation à son bienfaiteur. Or il n'est pas illicite apparemment de s'obliger à une chose qu'on est d'ailleurs tenu de faire par une sorte de droit naturel.

ditionnel, ce qui eut été en quelque sorte impie? C'est ce qu'il faut chercher dans les théologiens qui se sont fait les partisans et les défenseurs des opinions nouvelles. Sans pouvoir les citer, moins encore les discuter ici, nous dirons que le chef sur lequel ils se sont principalement appuyés pour autoriser les divers placements en usage, c'est l'autorité du prince, ou le titre légal. Ajoutons seulement que lorsque le trafic dont l'argent est maintenant l'objet, aura

---

posset esse commutatio; et talem usum eorum non licet vendere. Et similiter potest esse aliquis secundarius usus pecuniæ argenteæ, ut putà si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem, vel ad ponendum loco pignoris; et talem usum pecuniæ licitè homo vendere potest.

Ad septimum dicendum, quòd ille qui dat usuram, non simpliciter voluntariè dat, sed cum quadam necessitate, in quantum indiget accipere pecuniam mutuò, quam ille qui habet, non vult sine usura mutuare.

ARTICULUS II.

Utrùm liceat pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere. Unusquisque enim licitè potest suæ indemnitati consulere. Sed quandoque damnum aliquis patitur ex hoc quòd pecuniam mutuat. Ergo licitum est ei supra pecuniam mutuatam aliquid aliud pro damno expetere, vel etiam exigere.

2. Præterea, unusquisque tenetur ex quodam debito honestatis aliquid recompensare ei qui sibi gratiam fecit, ut dicitur in V *Ethic.* (cap. 8). Sed ille qui alicui in necessitate constituto pecuniam mutuat, gratiam facit, unde et gratiarum actio ei debetur : ergo ille qui recipit, tenetur naturali debito aliquid recompensare. Sed non videtur esse illicitum obligare se ad aliquid ad quod quis ex naturali jure tenetur. Ergo non

(1) De his etiam qu. 13. de malo. art. 4, ad 10; et *Opusc.*, XXI, qu. 3 et 4; et *Opusc.*, LXXIII, cap. 3 et 7.

Donc il ne paroît pas illicite non plus d'obliger celui à qui l'on prête à nous offrir une certaine compensation.

3° Il est des présents dont la main est l'instrument, il en est qui se font par la langue ou par d'autres témoignages de respect, comme le dit la Glose sur cette parole d'*Isaïe*, XXXIII : « Heureux celui qui n'ouvre la main pour recevoir aucun présent. » Mais on peut du moins recevoir un service ou un éloge de celui à qui on a prêté de l'argent. Donc on peut pour la même raison enrecevoir un autre présent quelconque.

4° On peut comparer un prêt à un autre prêt, comme on compare un don à un don. Or on peut donner de l'argent pour de l'argent donné. Donc il est permis de recevoir un prêt en récompense de ce qu'on a prêté soi-même.

5° On aliène beaucoup plus son argent quand on en transfère le domaine par le prêt, que lorsqu'on le confie à un marchand ou à un ouvrier. Or il est permis de retirer quelque chose de l'argent confié à ces derniers. Donc il l'est également de réaliser un gain sur l'argent prêté.

6° Pour l'argent qu'on prête on peut recevoir quelque chose en gage, et cet objet peut avoir un usage appréciable et pouvant devenir une matière de vente; comme lorsqu'on donne en gage un champ ou une maison habitée. Donc il est permis de tirer un certain avantage de l'argent prêté.

7° Il arrive quelquefois que l'on vend son bien plus cher, ou qu'on achète celui des autres meilleur marché à raison d'un prêt antérieur, tout comme on augmente le prix d'un objet à cause d'un retard prévu dans le paiement, ou l'on diminue ce même prix parce qu'on est payé de suite : toutes choses où l'on voit une sorte de compensation faite pour un argent prêté. Or cela n'est pas manifestement illicite. Donc il ne l'est

pris tout son développement, exercé toutes ses influences, donné ses derniers fruits, on regrettera peut-être, mais trop tard, qu'une digue plus inflexible n'ait pas été opposée à ce qu'on regardera non sans raison comme les premiers envahissements d'un agiotage qui finit toujours par ruiner les sociétés, sous prétexte de multiplier leurs richesses.

---

videtur esse illicitum, si aliquis pecuniam alteri mutuans, in obligationem deducat aliquam recompensationem.

3. Præterea, sicut est quoddam « munus à manu, » ita etiam est quoddam « munus à lingua et obsequio, » ut dicit Glossa, *Isa.*, XXXIII : « Beatus qui excutit manus suas ab omni munere. » Sed licet accipere servitium, vel etiam laudem, ab eo cui quis pecuniam mutuavit. Ergo pari ratione licet quodcumque aliud munus accipere.

4. Præterea, eadem videtur esse comparatio dati ad datum, et mutuati ad mutuatum. Sed licet pecuniam accipere pro alia pecunia data. Ergo licet accipere recompensationem alterius mutui pro pecunia mutuata.

5. Præterea, magis à se pecuniam alienat, qui eam mutuando dominium transfert, quàm qui eam mercatori vel artifici committit. Sed licet lucrum accipere de pecunia commissa mercatori vel artifici. Ergo licet etiam lucram accipere de pecunia mutuata.

6. Præterea, pro pecunia mutuata potest homo pignus accipere, cujus usus posset pretio aliquo vendi; sicut cùm impignoratur ager, vel domus quæ inhabitatur. Ergo licet aliquod lucrum habere de pecunia mutuata.

7. Præterea, contingit quandoque quòd aliquis cariùs vendit res suas ratione mutui, aut viliùs emit quod est alterius, vel etiam pro dilatione pretium auget, vel pro acceleratione diminuit; in quibus omnibus videtur aliqua recompensatio fieri quasi pro mutuo pecuniæ. Hoc autem non manifestè apparet illicitum.

pas non plus de réclamer ou d'exiger même un certain avantage pour de l'argent prêté.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; car le prophète Ezéchiel énumérant les qualités de l'homme juste dit ceci, XVIII, 17 : « Qu'il n'ait point reçu d'usure ni aucune espèce de surcroît, » « qu'il n'ait rien reçu de plus, » avoit-il dit plus haut, 8.

(CONCLUSION. — On ne doit pour un prêt rien recevoir d'estimable à prix d'argent, à moins que ce ne soit un don purement gratuit.)

Tout ce qui est estimable à prix d'argent, est regardé comme de l'argent, ainsi que le dit Aristote, *Ethic.*, IV, 1. Ainsi donc, de même qu'on pèche contre la justice quand, par un pacte tacite ou formel, on prend un intérêt pour avoir prêté de l'argent ou toute autre chose qui se consume par l'usage, comme nous venons de l'expliquer dans le précédent article; de même on commet un péché contre la justice quand, par un pacte tacite ou formel, on reçoit pour un semblable prêt une chose estimable à prix d'argent (1). Si l'on recevoit cependant une chose de cette nature, sans l'exiger, et nullement en vertu d'une obligation expresse ou tacite, absolument comme un don gratuit, on ne pécheroit pas; car si l'on pouvoit recevoir un tel don avant d'avoir prêté de l'argent, on n'est pas d'une condition pire après l'avoir prêté. Mais ce qu'il est bien permis d'exiger, c'est une chose qui ne s'apprécie pas avec de l'argent, ainsi la bienveillance et l'amitié de celui à qui l'on prête, et autres choses du même genre.

Je réponds aux arguments : 1° Celui qui prête peut sans péché faire

(1) Outre l'usure proprement dite, il s'introduit dans les prêts, dans les petits prêts faits aux pauvres surtout, bien des usures déguisées sous mille formes diverses. Et l'usure déguisée n'est ni la moins injuste ni la moins dangereuse. Elle va quelquefois jusqu'à réaliser des gains effrayants et dont on n'oseroit jamais aborder l'éventualité dans un pacte explicite. *C'est* à ceux qui sont constitués les gardiens de la morale, en même temps que les protecteurs des malheureux, à suppléer autant que possible, par leur vigilance et leur fermeté, à ce que ne peuvent ou ne veulent pas faire les dépositaires du pouvoir public.

Ergo videtur licitum esse aliquod commodum de pecunia mutuata expetere, vel etiam exigere.

Sed contra est, quod *Ezech.*, XVIII, 17, dicitur inter alia quæ ad virum justum requiruntur : « Si usuram et superabundantiam non acceperit; » ut et vers. 8 : « Si amplius non acceperit. »

(CONCLUSIO. — Non licet aliquid pecuniâ æstimabile pro mutui recompensatione accipere, nisi sicut quoddam gratuitum donum quis aliquid susceperit.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in IV *Ethic.* (cap. 1), omne illud pro pecunia habetur, cujus pretium potest pecuniâ mensurari; et ideo, sicut si aliquis pro pecunia mutuata vel quacumque alia re quæ ipso usu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito vel expresso, peccat contra justitiam, ut dictum est (art. 1); ita etiam quicumque ex pacto tacito vel expresso quodcumque aliud acceperit, cujus pretium pecuniâ mensurari potest, simile peccatum incurrit. Si verò accipiat aliquid hujusmodi, non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita vel expressa, sed sicut gratuitum donum, non peccat; quia etiam antequam pecuniam mutuasset, licitè poterat aliquod donum gratis accipere, nec pejoris conditionis efficitur per hoc quod mutuavit. Recompensationem verò eorum quæ pecuniâ non mensurantur, licet pro mutuo exigere, putà benevolentiam et amorem ejus cui mutuatur, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui mutuum dat, potest absque peccato in pactum

consentir à celui qui emprunte l'obligation de lui compenser un dommage ayant pour effet de porter atteinte à un droit; car ce n'est pas là vendre l'usage de l'argent, mais simplement éviter un préjudice (1). Or il peut arriver que l'emprunteur évite un dommage plus grand que celui auquel le prêteur s'expose. C'est donc avec son bénéfice que le premier répare le préjudice du second. Mais il n'est pas permis de stipuler une réparation pour le dommage qui provient uniquement de ce que l'argent ne rapporte pas; car on ne doit pas vendre ce qu'on n'a pas encore et ce qui d'ailleurs peut être empêché par tant d'obstacles.

2° La reconnoissance pour un bienfait reçu peut partir de deux principes : d'une obligation de justice, d'abord, ce à quoi l'on peut s'astreindre par un pacte, et ce qui constitue une sorte de dette proportionnée à la grandeur du bienfait qu'on a reçu. Sous ce rapport, celui qui a emprunté de l'argent ou une autre chose quelconque qui se consume par l'usage, n'est pas tenu à rendre plus qu'il ne lui a été prêté. On agit donc contre la justice en l'obligeant à rendre davantage. Témoigner sa reconnoissance pour un bienfait peut, en second lieu, être regardé comme un devoir d'amitié; et sous ce rapport on considère beaucoup plus le degré d'affection du bienfaiteur, que la grandeur du bienfait en lui-même. Une telle dette n'a rien de commun avec l'obligation civile, puisque celle-ci nous impose une sorte de nécessité, et fait que la reconnoissance n'est plus spontanée.

(1) Il faut distinguer le gain fait en vertu du prêt lui-même, l'intérêt de l'argent, ou ce que les Pères nomment le fruit monstrueux d'une chose naturellement improductive, et le légitime excédant qu'on peut exiger à l'occasion du prêt. Les causes qui autorisent le prêteur à exiger quelque chose en sus du capital, sont d'abord le gain dont il se prive et la perte qu'il subit en prêtant, *damnum emergens* et *lucrum cessans*, deux choses qui donnent droit évidemment à une compensation; puis le titre légal, dont nous avons parlé plus haut. Quelques-uns ajoutent le danger de perdre le capital, *periculum sortis*, ce que nous avouons humblement ne pas comprendre; car si le capital en définitive est rendu, et c'est l'hypothèse, puisqu'il est question d'exiger quelque chose de plus, qu'importe le danger qu'il aura couru? Est-ce donc là une chose estimable à prix d'argent? Nous ne parlons pas des autres prétextes, encore plus pauvres que celui-là, inventés pour éluder les principes et les lois qui défendent l'usure.

---

deducere cum eo qui mutuum accipit, recompensationem damni per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere; hoc enim non est vendere usum pecuniæ, sed damnum vitare. Et potest esse quòd accipiens mutuum, majus damnum evitet quàm dans incurrat. Unde accipiens mutuum, cum sua utilitate damnum alterius recompensat. Recompensationem verò damni quod consideratur in hoc quòd pecuniâ non lucratur, non potest in pactum ducere; quia non debet vendere id quod nondum habet, et potest impediri multipliciter ab habendo.

Ad secundum dicendum, quòd recompensatio alicujus beneficii dupliciter fieri potest : uno quidem modo, ex debito justitiæ, ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest; et hoc debitum attenditur secundùm quantitatem beneficii quod quis accepit. Et ideo ille qui accipit mutuum pecuniæ vel cujuscumque similis rei cujus usus est ejus consumptio, non tenetur ad plus recompensandum quàm mutuò acceperit : unde contra justitiam est, si ad plus reddendum obligetur. Alio modo tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiæ, in quo magis consideratur affectus ex quo aliquis beneficium contulit, quàm etiam quantitas ejus quod fecit. Et tali debito non competit civilis obligatio, per quam inducitur quædam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat.

3° Si quelqu'un réclamoit ou exigeoit, pour avoir prêté de l'argent, une récompense d'obséquiosité ou de paroles, comme s'il y avoit là une convention expresse ou tacite, ce seroit comme s'il réclamoit ou exigeoit un service manuel; car ces deux choses peuvent également être estimées à prix d'argent, comme on le voit chez ceux dont on paie ou les actions ou les paroles. Mais si la reconnoissance exprimée par la parole ou traduite par des signes de respect, n'est pas une sorte d'obligation qu'on remplit, mais l'expression d'un sentiment de bienveillance, qui ne sauroit jamais être estimé à prix d'argent, non-seulement il est permis de la recevoir, mais encore de la réclamer et de l'exiger.

4° Une certaine somme ne peut pas être vendue pour une somme plus grande, ni par là même l'argent rendu dépasser l'argent prêté; il n'y a rien là à exiger ou à réclamer, si ce n'est ce sentiment de bienveillance qui ne s'achète pas au prix de l'or; et de là peut provenir un prêt réciproque et spontané. Mais ce qui répugne à ce sentiment c'est l'obligation même de prêter dans la suite, puisqu'une telle obligation pourroit encore être estimée à prix d'argent. Il est donc permis à celui qui prête une chose d'en recevoir en même temps une autre à titre de prêt; mais ce qui ne lui est pas permis, c'est d'exiger qu'un prêt lui sera fait dans la suite.

5° Celui qui prête de l'argent, avons-nous dit, transfère à l'emprunteur la propriété de l'argent; d'où il résulte que celui-ci le reçoit à ses périls et risques, et demeure obligé de le rendre intégralement. Voilà pourquoi le prêteur n'a pas le droit d'exiger plus qu'il n'a donné. Mais celui qui confie son argent à un marchand ou à un ouvrier, formant avec eux une sorte de société, ne leur transfère pas la propriété de son argent, mais la garde pour lui, si bien que c'est à ses périls et risques qu'il *participe* ainsi, soit au commerce du marchand, soit au travail de l'ouvrier : d'où

Ad tertium dicendum, quòd si aliquis ex pecunia mutuata expectet vel exigat, quasi per obligationem pacti taciti vel expressi, recompensationem muneris *ab obsequio* vel *à lingua*, perinde est ac si expectaret vel exigeret munus *à manu*; quia utrumque pecunia æstimari potest, ut patet in his qui locant operas suas, quas manu vel linguâ exercent. Si verò munus *ab obsequio* vel *à lingua* non quasi ex obligatione rei exhibeatur, sed ex benevolentia, quæ sub æstimationem pecuniæ non cadit, licet hoc accipere et exigere et expectare.

Ad quartum dicendum, quòd pecunia non potest vendi pro pecunia ampliori quàm sit quantitas pecuniæ mutuatæ, quæ restituenda est; nec ibi aliquid est exigendum aut expectandum, nisi benevolentiæ affectus, qui sub æstimationem pecuniæ non cadit, ex quo potest procedere spontanea mutuatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum faciendum in posterum, quia etiam talis obligatio pecunia æstimari posset. Et ideo licet mutuanti unum, simul aliquid aliud mutuum recipere; non autem licet eum obligare ad mutuum in posterum faciendum.

Ad quintum dicendum, quòd ille qui mutuat pecuniam, transfert dominium pecuniæ in eum cui mutuat: unde ille cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenetur eam restituere integrè. Unde non debet amplius exigere ille qui mutuavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori vel artifici per modum societatis cujusdam, non transfert dominium pecuniæ suæ in illum, sed remanet ejus, ita quòd cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, vel artifex operatur : et ideo sic licitè potest partem

il suit qu'il peut licitement dans ce cas réclamer comme une chose à lui appartenant une part du bénéfice.

6° Si quelqu'un, pour l'argent qu'on lui aura prêté, donne en gage un objet dont l'usage peut avoir une valeur déterminée, le prêteur doit tenir compte de cette valeur dans la restitution de l'argent qu'il a prêté; car s'il entend que l'usage de cet objet lui soit concédé par surcroît et d'une manière gratuite, c'est comme s'il recevoit un intérêt de l'argent prêté, ce qui est usuraire; cela n'auroit pas lieu néanmoins si l'objet étoit tel que l'usage n'ait pas une valeur pécuniaire entre amis, comme s'il s'agissoit, par exemple, d'un livre.

7° Quand on vend une chose au-dessus de son juste prix, à la condition que l'acheteur pourra en retarder le paiement, c'est évidemment là une usure; car le paiement ainsi retardé prend tous les caractères d'un prêt. Par conséquent, tout ce qu'on exige à cause d'un tel retard, au-dessus du juste prix, est un véritable intérêt, et doit être regardé comme une usure. Il en est de même de l'acheteur quand il achète une chose au-dessous de son juste prix, par la raison qu'il la paiera avant qu'elle lui soit livrée; il commet lui aussi le péché d'usure. Car ce paiement anticipé a tous les caractères du prêt, et l'intérêt consiste dans la diminution faite sur le prix de la chose vendue. Mais si quelqu'un diminue volontairement le prix pour avoir plus tôt son argent, il n'y aura pas là péché d'usure.

---

ucri inde provenientis expetere tanquam de re sua.

Ad sextum dicendum, quòd si quis pro pecunia sibi mutuata obliget rem aliquam cujus usus pretio æstimari potest, debet usum illius rei ille qui mutuavit, computare in restitutionem ejus quod mutuavit; alioqui si usum illius rei quasi gratis sibi superaddi velit, idem est ac si pecuniam reciperet pro mutuo, quod est usurarium; nisi fortè esset talis res, cujus usus sine pretio soleat concedi inter amicos, sicut patet de libro commodato.

Ad septimum dicendum, quòd si aliquis cariùs velit vendere res suas quàm sit justum pretium, et de pecunia solvenda emptorem expectet, manifestè usura committitur, quia hujusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui. Unde quidquid ultra justum pretium pro hujusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui quod pertinet ad rationem usuræ. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere viliùs quàm sit justum pretium, eo quòd pecuniam ante solvit quàm possit ei res tradi, est peccatum usuræ; quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniæ habet mutui rationem, cujus quoddam pretium est quod diminuitur de justo pretio rei emptæ. Si verò aliquis de justo pretio velit diminuere, ut pecuniam priùs habeat, non peccat peccato usuræ.

ARTICLE III.

Est-on tenu de restituer tout ce qu'on a gagné avec un argent provenant de l'usure?

Il paroît qu'on est obligé de restituer tout ce qu'on a gagné avec un argent provenant de l'usure. 1° L'Apôtre dit, *Rom.*, XI, 16 : « Si la racine est sainte, les rameaux le seront aussi. » Donc, par la raison des contraires, si la racine est mauvaise, les rameaux le seront également. Mais dans ce cas la racine est usuraire. Tout ce qui en provient est par conséquent entaché du même mal. On est donc tenu de le restituer.

2° Il est dit, *Extra. De usuris*, *Decret. Cum tu* : « Les possessions qui ont été acquises du fruit de l'usure doivent être vendues, et le prix doit en être restitué à ceux qui ont été les victimes de l'usure. » Donc également tout ce qui a été acquis avec un argent provenant de l'usure, doit être restitué.

3° Ce qu'on achète avec un argent usuraire ne nous est acquis que par le moyen de cet argent. Nous n'avons donc pas plus de droit sur la chose acquise que sur l'argent lui-même. Or nous sommes tenus de rendre cet argent. Donc il faut rendre aussi ce qui a servi à payer.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Tout individu peut garder ce qu'il a légitimement acquis. Or ce qu'on acquiert avec un argent provenant de l'usure, est quelquefois légitimement acquis. Donc on est en droit de le garder.

(CONCLUSION. — Les gains qu'on a faits avec un argent usuraire sur des choses dont l'usage emporte la destruction, on n'est pas tenu de les restituer ; mais il en est autrement des gains faits sur des choses qui ne se consument pas par l'usage.)

ARTICULUS III.

Utrùm quidquid de pecunia usuraria quis lucratus fuerit, reddere teneatur.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd quidquid de pecunia usuraria aliquis lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim Apostolus, *ad Rom.*, XI : « Si radix sancta, et rami. » Ergo eadem ratione, si radix infecta, et rami. Sed radix fuit usuraria. Ergo quidquid ex ea acquisitum est, est usurarium; ergo tenetur ad restitutionem illius.

2. Præterea, sicut *Extra. de usuris*, in illa Decretali, *Cùm tu, sicut asseris*, dicitur : « Possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, debent vendi, et ipsarum pretia his à quibus sunt extorta, restitui. » Ergo eadem ratione quidquid aliud ex pecunia usuraria acquiritur, debet restitui.

3. Præterea, illud quod aliquis emit de pecunia usuraria, debetur sibi ratione pecuniæ quam dedit. Non ergo habet majus jus in re quam acquisivit, quàm in pecunia quam dedit. Sed pecuniam usurariam tenebatur restituere. Ergo et illud quod ex ea acquirit, tenetur restituere.

Sed contra : quilibet potest licitè tenere id quod legitimè acquisivit. Sed id quod acquiritur per pecuniam usurariam, interdum legitimè acquiritur. Ergo licitè potest teneri.

(CONCLUSIO. — Ea quæ quis per usuram lucratus fuerit ex rebus quarum usus est ipsa earum consumptio, reddere non tenetur; illa verò quæ consecutus fuerit ex rebus quarum usus non est illarum consumptio, reddere tenetur.)

(1) De his etiam *Quodlib.*, lib. III, art. 19; et *Opusc.*, LXVII.

Il est des choses, comme nous l'avons dit dans l'article précédent, qui se consument par l'usage même qu'on en fait (1); et celles-là, selon les principes du droit, ne donnent pas d'usufruit. Quand on a donc extorqué de telles choses par l'usure, de l'argent, par exemple, du blé, du vin, et autres choses du même genre, on n'est tenu de restituer que ce qu'on a pris; car ce qu'on a gagné avec ces choses ne peut pas en être regardé comme le fruit, mais plutôt comme celui de l'industrie humaine; à moins toutefois qu'en retenant ces choses on n'ait porté préjudice à quelqu'un dans ses propres biens, auquel cas on est tenu de réparer ce préjudice. Il est des choses qui ne se consument pas par l'usage; et celles-là ont un usufruit; ainsi une maison, un champ, et d'autres objets semblables. Si donc on avoit extorqué par l'usure la maison ou le champ de quelqu'un, non-seulement on seroit tenu de restituer cette maison ou ce champ, mais encore les fruits qu'on en a perçus; car ces fruits ont été produits par une chose appartenant à autrui, et doivent par conséquent revenir au maître (2).

Je réponds aux arguments : 1° La racine n'est pas seulement une matière tout comme l'argent provenant de l'usure; mais elle est encore à certains égards une cause active, en ce sens qu'elle alimente l'arbre : il n'y a donc pas là de parité.

2° Les propriétés acquises avec le fruit de l'usure n'appartiennent pas précisément à celui à qui l'argent a été extorqué, elles appartiennent à celui qui les a achetées; mais ces biens, comme tous les autres biens de l'usurier, sont la garantie de celui qui a été la victime de l'injustice. Il

(1) Est-il nécessaire de dire qu'il s'agit toujours là du premier usage, *primo usu*, comme s'expriment les théologiens? Tout se consume peu à peu par l'usage; mais il est des choses que le premier usage aliène ou détruit, comme on le voit par les exemples que l'auteur a déjà donnés.

(2) Selon ce principe : la chose fructifie pour le maître, *res fructificat domino;* et puis celui qui est injustement dépouillé d'une chose, ne l'est pas moins des fruits que cette chose eût naturellement rapportés, compensation faite des travaux et des dépenses.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 2), res quædam sunt quarum usus est ipsa earum rerum consumptio, quæ non habent usumfructum, secundùm jura : et ideo, si talia fuerint per usuram extorta, putà denarii, triticum, vinum, aut aliquid hujusmodi, non tenetur homo ad restituendum, nisi id quod accepit; quia id quod de tali re est acquisitum, non est fructus hujusmodi rei, sed humanæ industriæ, nisi fortè per detentionem talis rei alter sit damnificatus amittendo aliquid de bonis suis; tunc enim tenetur ad recompensationem nocumenti. Quædam verò res sunt quarum usus non est earum consumptio; et talia habent usumfructum, sicut domus et ager, et alia hujusmodi. Et ideo, si quis domum alterius vel agrum per usuram extorsisset, non solùm teneretur restituere domum vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos, quia sunt fructus rerum quarum alius est dominus, et ideo ei debentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd radix non solùm habet rationem materiæ, sicut pecunia usuraria, sed habet etiam aliqualiter rationem causæ activæ, in quantum administrat nutrimentum : et ideo non est simile (1).

Ad secundum dicendum, quòd possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, non sunt eorum quorum sunt usuræ, sed illorum qui eas emerunt; sunt tamen obligatæ illis à quibus fuerunt usuræ acceptæ, sicut et alia bona usurarii. Et

(1) Cùm talis pecunia sit materia tantùm lucri, ut mox indicatum est, sed activè in lucrum non influat, sicut illius industria qui ex ea lucrari novit.

n'est donc pas ordonné que ces propriétés lui soient transmises, par la raison que leur valeur peut dépasser la somme qu'elles ont coûté; mais il faut que ces propriétés soient vendues, et que le prix en soit employé à réparer les injustices faites par l'usure.

3° Ce qui est acquis avec un argent provenant de l'usure revient de droit à l'acquéreur, sans doute; mais ce n'est pas à raison de l'argent usuraire qui sert à le payer, et qui du reste n'est qu'une cause instrumentale; c'est plutôt à raison de l'industrie de l'acquéreur ou de son habileté, qui est la cause principale. Voilà pourquoi il a plus de droit sur l'objet acquis, qu'il n'en avoit sur l'argent dont il s'est servi pour faire cette acquisition.

ARTICLE IV.

Est-il permis d'emprunter de l'argent à intérêt?

Il paroît qu'il n'est pas permis d'emprunter de l'argent à intérêt.

1° L'Apôtre dit, *Rom.*, I, 32 : « Sont dignes de mort non-seulement ceux qui commettent le péché, mais encore ceux qui y donnent leur consentement. » Or celui qui emprunte de l'argent à intérêt, consent au péché de l'usurier, et lui en fournit même l'occasion. Donc il pèche lui-même.

2° Pour aucun avantage temporel on ne doit donner à quelqu'un l'occasion de pécher; car cela rentre dans le scandale actif, que nous avons dit plus haut être toujours un péché, quest. XLIII, art. 2. Or celui qui emprunte à un usurier lui donne évidemment une telle occasion. Donc l'avantage qui peut en résulter pour lui ne l'excuse nullement de péché.

3° On peut quelquefois se trouver dans la nécessité de déposer son argent chez un usurier, tout comme de lui faire un emprunt. Or déposer de

---

ideo non præcipitur quòd assignentur illæ possessiones his à quibus fuerunt acceptæ usuræ, quia fortè plus valent quàm usuræ quas dederunt; sed præcipitur quòd vendantur possessiones, et earum pretia restituantur, scilicet secundùm quantitatem usuræ acceptæ.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod acquiritur de pecunia usuraria, debetur quidem acquirenti, non propter pecuniam usurariam datam, sicut propter causam instrumentalem, sed propter suam industriam, sicut propter causam principalem. Et ideo plus juris habet in re acquisita de pecunia usuraria, quàm in ipsa pecunia usuraria.

ARTICULUS IV.

Utrùm liceat pecuniam accipere mutuò sub usura.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non liceat pecuniam accipere mutuò sub usura. Dicit enim Apostolus, *Rom.*, I, quòd « digni sunt morte non solùm qui faciunt peccata, sed etiam qui consentiunt facientibus. » Sed ille qui accipit pecuniam mutuò sub usuris, consentit usurario in suo peccato, et præbet ei occasionem peccandi. Ergo etiam ipse peccat.

2. Præterea, pro nullo commodo temporal debet aliquis alteri quamcumque occasionem præbere peccandi; hoc enim pertinet ad rationem scandali activi, quod semper est peccatum, ut suprà dictum est (qu. 43, art. 2). Sed ille qui petit mutuum ab usurario, expressè dat ei occasionem peccandi. Ergo pro nullo commodo temporali excusatur.

3. Præterea, non minor videtur esse necessitas quandoque deponendi pecuniam suam apud usurarium, quàm mutuum accipiendi ab ipso.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 37, art. 6, ad 6; et qu. 13, de malo, art. 4, ad 17 et ad 19; et *Opusc.*, XXI, qu. 3; et *Opusc.*, LXXIII, cap. 17.

l'argent chez un usurier paroît une chose tout-à-fait illicite, comme il l'est de déposer un glaive chez un homme furieux, et de fournir au luxurieux et au gourmand des occasions analogues à leurs vices. Donc il n'est pas permis d'emprunter à un usurier.

Mais, au contraire, celui qui souffre l'injure ne pèche pas, comme on peut le déduire de ce que dit le Philosophe, *Ethic.*, V; et la justice n'est pas une sorte de moyen terme entre deux vices, comme il est dit au même endroit. Or l'usurier pèche précisément en ce qu'il fait injustice à celui qui lui emprunte. Donc celui-ci ne pèche pas.

(Conclusion. — Il n'est sans doute jamais permis d'induire quelqu'un à prêter à usure; mais il l'est d'emprunter à celui qui est toujours disposé à prêter ainsi et qui fait un état de l'usure, pourvu qu'on n'ait recours à lui que dans un cas de nécessité.)

Il n'est pas permis sans doute d'induire en aucune façon un homme à pécher; mais il est permis de profiter du péché d'un autre pour un bien, puisque Dieu lui-même fait tourner tous les péchés des hommes à une bonne fin, et tire toujours le bien du mal, comme le dit saint Augustin, *Enchirid.* cap. II. Et ce même saint docteur répondant à Publicola, qui lui avoit demandé si l'on pouvoit user du serment d'un homme qui jure par les faux dieux, quoiqu'il pèche évidemment en leur rendant ainsi les honneurs divins, dit ceci, *Epist.* 154 : « Celui qui use du serment d'un homme qui jure par les faux dieux, non pour un mal, mais pour un bien, ne participe pas au péché de ce dernier, péché qui consiste à jurer par les démons; il a seulement part à ce qu'il y a de bon dans son acte, c'est-à-dire à la vérité de son serment. Mais il pécheroit évidemment s'il l'engageoit à jurer par les faux dieux. » Ceci s'applique parfaitement à notre sujet : il n'est en aucune façon permis d'induire quelqu'un à faire des prêts usuraires; mais quand un homme est tout disposé à prêter

---

Sed deponere pecuniam apud usurarium, omnino videtur esse illicitum, sicut illicitum esset deponere gladium apud furiosum, vel virginem committere luxurioso, seu cibum guloso. Ergo neque licitum est accipere mutuum ab usurario.

Sed contra : ille qui injuriam patitur, non peccat, secundùm Philosophum in V *Ethic.* (prope finem) : unde justitia non est media inter duo vitia, ut ibidem dicitur (cap. 9 vel 10). Sed usurarius peccat in quantum facit injustitiam accipienti mutuum sub usuris. Ergo ille qui accipit mutuum sub usuris, non peccat.

(Conclusio. — Quanquam nullatenus liceat quemquam ad mutuandum sub usuris inducere, ab eo tamen qui hoc paratus est facere et exercet, mutuum sub usuris accipere licitum est, dummodo quis propter suæ necessitatis subventionem hoc faciat.)

Respondeo dicendum, quòd inducere hominem ad peccandum nullo modo licet; uti tamen peccato alterius ad bonum, licitum est, quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum, ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, ut dicitur in *Enchirid.* (cap. 11). Et ideo Augustinus (Epist. CLIV), Publicolæ quærenti utrùm liceret uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, in quo manifestè peccat eis divinam reverentiam adhibens, respondet quòd « qui utitur fide illius qui per falsos deos jurat, non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per dæmonia juravit, sed pacto ejus bono, quo fidem servavit; si tamen induceret eum ad jurandum per falsos deos, peccaret. » Ita etiam in proposito dicendum est quòd nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris; licet tamen ab eo qui hoc paratus est

de la sorte et en fait un état, il est permis de lui emprunter à ces conditions, en vue d'un bien; et ce bien c'est de subvenir à sa propre nécessité ou à celle d'un autre. Celui qui est tombé entre les mains des voleurs a bien le droit de leur montrer où sont ses biens, pour éviter d'être tué par eux, quoique les voleurs certes pèchent en le dépouillant; c'est ce que firent ces dix hommes tombés au pouvoir d'Ismaël quand ils lui disoient : « Ne nous tuez pas, car nous avons des trésors cachés dans un champ, » *Jerem.*, XLI, 8.

Je réponds aux arguments : 1° Celui qui emprunte de l'argent à intérêt ne consent pas au péché de l'usurier, il ne fait que s'en servir; ce qui lui plaît, ce n'est pas l'usure, c'est le prêt, qui en lui-même est un bien (1).

2° Celui qui emprunte de l'argent à un usurier donne uniquement à celui-ci l'occasion de prêter, et non de faire l'usure. C'est l'usurier qui de là prend occasion de pécher à cause de la malice de son propre cœur; de telle sorte qu'il y a scandale passif de sa part, sans qu'il y ait scandale actif de la part de celui qui emprunte. Et un tel scandale passif ne doit pas empêcher quelqu'un d'emprunter dans un cas de nécessité; car ce scandale ne provient ni de la foiblesse ni de l'ignorance, mais uniquement de la malice.

3° Si l'on confioit son argent à un usurier qui n'en auroit pas d'autre pour exercer l'usure, ou bien avec l'intention d'en retirer par ce moyen un gain plus considérable, on fourniroit à cet homme une matière ou

(1) Tout ceci revient, comme on le voit, au volontaire indirect, ou bien à ce qui a été dit ailleurs de celles de nos actions qui ont deux effets, l'un bon, l'autre mauvais, et qui sont permises quand on ne se propose que le premier. Les abus de l'usure ont été cependant si criants, à certaines époques, que les souverains pontifes ont cru devoir quelquefois infliger des peines très-sévères à ceux qui donnoient aux usuriers le concours même le plus indirect, comme de leur louer une maison, ou de les souffrir dans leurs terres. Une louable sollicitude leur inspiroit ces énergiques moyens pour tâcher de fermer le gouffre, c'est l'expression dont sert le pape Grégoire X dans le concile de Lyon, qui menaçoit d'engloutir la fortune publique avec les fortunes privées. Les grands agioteurs de notre époque auroient bien besoin, si je ne me trompe, d'une semblable leçon.

---

facere, et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum, quod est subventio suæ necessitatis vel alterius. Sicut etiam licet ei qui incidit in latrones, manifestare bona quæ habet (quæ latrones peccant diripiendo), ad hoc quòd non occidatur, exemplo decem virorum, qui dixerunt ad Ismael : « Noli occidere nos, quia thesauros habemus in agro, » ut dicit *Jerem.*, XLI.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui accipit pecuniam mutuò sub usuris, non consentit in peccatum usurarii, sed utitur eo; nec placet ei usurarum acceptio, sed mutuatio, quæ est bona.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui accipit pecuniam mutuò sub usuris, non dat occasionem usurario usuras accipiendi, sed mutuandi. Ipse autem usurarius sumit occasionem peccandi ex malitia cordis sui : unde scandalum passivum ex parte sua est, non autem activum ex parte petentis mutuum. Nec tamen propter hujusmodi scandalum passivum debet alius à mutuo petendo desistere, si indigeat; quia hujusmodi passivum scandalum non provenit ex infirmitate vel ignorantia, sed ex malitia.

Ad tertium dicendum, quòd si quis committeret pecuniam suam usurario non habenti alias unde usuras exerceret, vel hac intentione committeret ut inde copiosiùs per usuram lucraretur, daret materiam peccandi : unde et ipse

une occasion de péché, et l'on seroit coupable par là même. Mais si l'on confioit son argent à un usurier qui possède d'ailleurs tout ce qu'il faut pour exercer l'usure, dans l'unique but de mettre son argent en lieu sûr, on ne pécheroit pas, on emploieroit tout simplement un homme criminel à une chose bonne.

QUESTION LXXIX.

Des parties intégrantes de la justice, qui consistent à faire le bien et à éviter le mal.

Tel est l'objet qui se présente maintenant à notre étude; nous parlerons aussi des vices opposés.

Sur ce sujet quatre questions à résoudre : 1° Les deux choses indiquées dans le titre sont-elles réellement des parties de la justice? 2° La transgression est-elle un péché spécial? 3° L'omission l'est-elle également? 4° L'omission est-elle plus grave que la transgression

ARTICLE I.

Doit-on regarder ces deux choses, éviter le mal *et* faire le bien, *comme des parties de la justice?*

Il paroît que ce ne sont pas là deux parties de la justice (1). 1° Il appartient à toutes vertus de faire de bonnes œuvres et d'éviter les mau-

(1) Il semble, en effet, au premier abord qu'il en soit ainsi; mais écoutons notre saint docteur, et nous demeurerons convaincus du contraire.

---

esset particeps culpæ. Si autem aliquis usurario alias habenti unde usuras exerceat, pecuniam suam committat ut tutiùs servetur, non peccat, sed utitur homine peccatore ad bonum.

QUÆSTIO LXXIX.

De integralibus justitiæ partibus, quæ sunt* facere bonum *et* declinare a malo, *in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de partibus quasi integralibus (1) justitiæ, quæ sunt *bonum facere* et *à malo declinare*, et de vitiis oppositis.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° Utrùm duo prædicta sint partes justitiæ. 2° Utrùm transgressio sit speciale peccatum. 3° Utrùm omissio sit speciale peccatum. 4° De comparatione omissionis ad transgressionem.

ARTICULUS I.

Utrùm declinare à malo et facere bonum sint partes justitiæ.

Ad primum sic proceditur (2). Videtur quòd declinare à malo et facere donum non sint partes justitiæ. Ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus et malum vitare. Sed

(1) Sic eas vocat, quia propriè non sunt integrales, ut in physicis dici solent, ex quibus corpus constituitur; sed habent quamdam similitudinem cum illis quæ in compositione physica sic vocantur propriè.

(2) De his etiam super *Psalm.* XXXIII, col. 7; et super *Psalm.* XXXVI, col. 19.

vaises. Or les parties ne dépassent pas le tout. Donc éviter le mal et faire le bien ne sont pas deux choses qu'il faille regarder comme des parties de la justice, vu qu'elle est une vertu spéciale.

2° Sur cette parole du Psalmiste, XXXIII : « Evitez le mal et faites le bien, » la Glose dit : « Par l'une de ces deux choses nous nous mettons à l'abri de la faute; par l'autre nous méritons la vie et la couronne. » Mais chacune des parties d'une vertu nous fait obtenir cette même récompense. Donc éviter le mal ne sauroit être une partie de la justice.

3° Quand deux choses sont renfermées l'une dans l'autre, on ne les distingue pas entre elles comme les parties d'un même tout. Or éviter le mal se trouve évidemment renfermé dans faire le bien, puisque nul ne sauroit à la fois faire le bien et le mal. Donc ce ne sont pas là deux parties distinctes de la justice.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De corrept. et gratia*, cap. 1, qu'il appartient à la justice de la loi d'éviter le mal et de faire le bien.

(Conclusion. — Eviter le mal et faire le bien sont deux choses qui rentrent dans la justice comme des parties de cette vertu, en entendant le bien et le mal dans leur propre essence.)

Si nous parlons du bien et du mal en général, il est évident qu'il appartient à toute vertu de pratiquer l'un et d'éviter l'autre; et dans ce sens on ne sauroit en faire deux parties de la justice, à moins que, par hasard, la justice ne fût prise pour toute vertu, comme nous l'avons expliqué, quest. LVIII, art. 5; et encore faut-il dire que la justice ainsi comprise envisage le bien sous un rapport spécial, à savoir comme une dette envers la loi divine ou la loi humaine. Mais la justice, en tant que vertu spéciale, envisage le bien comme une dette envers le prochain. Et c'est ainsi qu'il appartient à la justice de faire le bien, le bien conçu comme une dette envers le prochain, et d'éviter le mal opposé, c'est-à-dire

---

partes non excedunt totum. Ergo declinare à malo et facere bonum non debent poni partes justitiæ, quæ est quædam virtus specialis.

2. Præterea, super illud *Psalm.* XXXIII : « Diverte à malo, et fac bonum, » dicit Glossa : « Illud vitat culpam, scilicet divertere à malo; hoc meretur vitam et palmam, scilicet facere bonum. » Sed quælibet pars virtutis meretur palmam et vitam. Ergo declinare à malo non est pars justitiæ.

3. Præterea, quæcumque ita se habent quòd unum includitur in alio, non distinguuntur ab invicem sicut partes alicujus totius. Sed *declinare à malo* includitur in hoc quod est *facere bonum;* nullus enim simul facit bonum et malum. Ergo declinare à malo et facere bonum non sunt partes justitiæ.

Sed contra est, quòd Augustinus in lib. *De correptione et gratia* (cap. 1), ponit ad justitiam legis pertinere, « declinare a malo et facere bonum. »

(Conclusio. — Declinare à malo et facere bonum ad justitiam pertinet, ut ejus partes, secundùm propriam rationem boni et mali.)

Respondeo dicendum, quòd si loquamur de bono et malo in communi, *facere bonum* et *vitare malum* pertinet ad omnem virtutem; et secundùm hoc non possunt poni partes justitiæ, nisi fortè justitia accipiatur prout est omnis virtus, ut dictum est (qu. 58, art. 5); quamvis etiam justitia hoc modo accepta respiciat quamdam rationem boni specialem, prout scilicet est debitum in ordine ad legem divinam vel humanam. Sed justitia, secundùm quòd est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum; et secundùm hoc ad justitiam specialem pertinet *facere bonum*, sub ratione debiti in comparatione ad proximum,

le mal nuisible au prochain. A la justice générale il appartient de faire le bien conçu comme une dette envers la société ou envers Dieu, et d'éviter le mal contraire. Nous appelons cela les deux parties quasi intégrantes de la justice spéciale ou générale, parce que ces deux choses sont requises pour l'acte parfait de cette vertu. C'est elle, en effet, qui doit établir l'égalité dans les choses qui regardent le prochain. Or c'est au même principe ià constituer une chose et à la maintenir quand une fois elle est consttuée. Mais l'égalité de la justice se constitue par là même qu'on fait le bien, c'est-à-dire par là même qu'on rend aux autres ce qui leur est dû; et cette égalité se conserve parce qu'on évite le mal, c'est-à-dire parce qu'on ne porte aucun préjudice à son prochain.

Je réponds aux arguments : 1° Le bien et le mal doivent être envisagés ici sous un rapport spécial, celui qu'ils ont avec la justice. Voilà pourquoi on les considère comme parties de cette vertu, et non d'aucune autre vertu morale; car les autres vertus morales portent sur les passions, où le bien consiste à atteindre le milieu requis, ce qui ne peut se faire sans éviter les extrêmes qui sont réellement le mal. Pour ce qui regarde donc les autres vertus, faire le bien et éviter le mal reviennent absolument au même (1). Mais la justice porte sur les opérations et les choses extérieures; et là constituer l'égalité et ne pas la détruire quand une fois elle est constituée, sont deux choses parfaitement distinctes.

(1) On ne peut pas les séparer, comme on le fait dans la justice; mais on peut toujours les distinguer. Cassiodore, à qui est empruntée la glose qui accompagne le texte cité dans le second argument, dans son explication du Psaume XXXVI, s'exprime ainsi : « La religion comme une bonne mère forme notre vie par un double enseignement d'abord, elle nous apprend à nous détourner du mal, parce que le pécheur ne peut pas concevoir tout à coup l'amour des choses vertueuses; puis, elle nous enseigne à faire le bien, du moment où nous avons mis un terme à nos actions blâmables. Fuyons donc le mal, qui vient de nous, et pratiquons le bien qui vient du Christ; car le Seigneur, au jour de son jugement, n'appellera pas les justes à la récompense, parce qu'ils n'ont pas précisément dépouillé les pauvres, mais parce qu'ils ont au contraire vêtu ceux qui étoient nus, visité les infirmes, donné à manger à ceux qui avoient faim.... Vous voyez donc bien qu'il ne suffit pas au chrétien de s'abstenir du mal et

---

et *vitare malum oppositum*, scilicet quod est nocivum proximo. Ad justitiam verò generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem et ad Deum, et vitare malum oppositum. Dicuntur autem hæc duo partes justitiæ generalis vel specialis, quasi integrales, quia utrumque eorum requiritur ad perfectum actum justitiæ; ad justitiam enim pertinet æqualitatem constituere in his quæ sunt ad alterum, ut ex suprà dictis patet (qu. 58, art. 2). Ejusdem autem est constituere aliquid, et constitutum conservare, in his quæ sunt ad alterum. Constituit autem aliquis æqualitatem justitiæ, *faciendo bonum*, id est, reddendo alteri quod ei debetur; conservat autem æqualitatem justitiæ jam constitutæ, *declinando à malo*, id est, nullum nocumentum proximo inferendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum et malum hic accipiuntur sub quadam speciali ratione, per quam appropriantur justitiæ. Ideo et hæc duo ponuntur partes justitiæ, secundùm aliquam propriam rationem boni et mali, non tamen alicujus alterius virtutis moralis, quia aliæ virtutes morales consistunt circa passiones, in quibus bonum facere est venire ad medium, quod est declinare ab extremis quasi à malis. Et sic in idem redit, quantum ad alias virtutes, *facere bonum* et *declinare à malo*. Sed justitia consistit circa operationes et res exteriores, in quibus aliud est facere æqualitatem, et aliud est factam non corrumpere.

2° Quand on parle d'éviter le mal à propos de la justice et comme une partie de cette vertu, on n'exprime pas une simple négation, on ne veut pas dire seulement de ne pas faire le mal; car en cela on ne mérite pas la couronne, on ne fait que fuir le châtiment. On entend exprimer par là un mouvement positif de la volonté qui repousse le mal, et c'est ce qu'indique le mot *décliner* employé par le Psalmiste. Or c'est là une chose qui mérite une récompense, principalement lorsqu'on est poussé à faire le mal et qu'on résiste.

3° Faire le bien est un acte qui complète la justice et forme en quelque sorte sa partie principale; et s'éloigner du mal est un acte moins parfait et comme la partie secondaire de cette vertu. C'est ici pour ainsi dire sa matière, sans laquelle ne peut exister la forme qui complète l'être.

ARTICLE II.

La transgression est-elle un péché spécial?

Il paroît que la transgression n'est pas un péché spécial. 1° Aucune espèce ne rentre dans la définition du genre. Or la transgression figure dans la définition générale du péché, puisque saint Ambroise le définit: « Une transgression de la loi divine. » Donc la transgression n'est pas un péché spécial, ou une espèce de péché.

2° Aucune espèce ne dépasse son genre. Or la transgression est quelque chose de plus que le péché; car le péché est « une parole, un acte, un désir contraire à la loi de Dieu, » comme nous l'avons si souvent dit d'après saint Augustin; tandis que la transgression est de plus contraire à la

qu'il doit pratiquer aussi de bonnes œuvres. » C'est ainsi que parlent également les autres Pères, saint Jean Chrysostôme en particulier, saint Augustin et saint Bernard; on peut consulter le premier sermon de celui-ci sur la Pentecôte.

Ad secundum dicendum, quòd declinare à malo secundùm quòd ponitur pars justitiæ, non importat negationem puram, quod est non facere malum; hoc enim non meretur palmam, sed solùm vitat pœnam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen *declinationis* (1) ostendit. Et hoc est meritorium, præcipuè quando aliquis impugnatur ut malum faciat, et resistit.

Ad tertium dicendum, quòd *facere bonum* est actus completivus justitiæ, et quasi pars principalis ejus; *declinare* autem *à malo* est actus imperfectior et secundaria pars ejus. Et ideo est quasi pars materialis ejus, sine qua non potest esse pars formalis completiva.

ARTICULUS II.

Utrùm transgressio sit speciale peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd transgressio non sit speciale peccatum. Nulla enim species ponitur in diffinitione generis. Sed transgressio ponitur in communi diffinitione peccati; dicit enim Ambrosius, quòd « peccatum est transgressio legis divinæ. » Ergo transgressio non est species peccati.

2. Præterea, nulla species excedit suum genus. Sed transgressio excedit peccatum, quia peccatum est « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, » ut patet per Augustinum, XXII *Contra Faustum* (cap. 27). Transgressio autem est etiam contra naturam

(1) Non tamen *Psal.* XXXIII, in latina editione in qua tantùm *Diverte*, sed *Psal.* XXXVI, vers. 27, ubi *Declina*, etsi utrobique ἐκκλινον græcè.

nature ou à la coutume. Donc la transgression n'est pas une espèce de péché.

3° Aucune espèce ne renferme en elle toutes les parties qui divisent le genre. Or le péché de transgression embrasse tous les vices capitaux et tous les péchés de cœur, de bouche et d'action. Donc ce n'est pas là un péché spécial.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est que la transgression est opposée à une vertu speciale, la justice.

(Conclusion. — La transgression est un péché spécial, comme étant opposée par sa raison formelle aux préceptes négatifs, ainsi que le péché d'omission est opposé aux préceptes affirmatifs.)

Le mot transgression est passé par analogie des mouvements corporels aux actes moraux; on commet une transgression physiquement parlant quand on dépasse les limites qui nous ont été fixées. Dans les choses morales, c'est par un précepte négatif qu'une limite nous est tracée. Il y a donc transgression, à proprement parler, quand on agit contre un précepte de ce genre. Matériellement cela peut être commun à toute sorte de péchés; car par un péché mortel quelconque on transgresse un précepte divin. Mais si on l'entend dans un sens formel, c'est-à-dire en tant qu'on agit précisément contre un précepte négatif, c'est alors un péché spécial sous un double rapport: en tant qu'il se distingue, d'abord, des divers genres de péchés opposés aux autres vertus; car, de même qu'il appartient à la justice légale proprement dite d'envisager la dette que tout précepte implique, de même le mépris du précepte revient à la transgression considérée dans sa notion essentielle (1). C'est là un péché spécial, en se-

(1) La transgression formelle, telle que l'entend et l'explique ici notre saint auteur, comprend donc, dans la plupart des cas, deux sortes de malice : il y a, d'abord, l'atteinte faite à la vertu spéciale dont on viole le précepte; puis le mépris de la dette ou du devoir que la justice nous impose de pratiquer cette vertu. Mais il faut avouer que, dans le langage ordinaire, la transgression s'entend de la violation d'un précepte quelconque, sans qu'il y ait mépris formel, sans égard même à la vertu de justice.

---

vel consuetudinem. Ergo transgressio non est species peccati.

3. Præterea, nulla species continet sub se omnes partes in quas dividitur genus. Sed peccatum transgressionis se extendit ad omnia vitia capitalia, et etiam peccata cordis, oris et operis. Ergo transgressio non est speciale peccatum.

Sed contra est, quòd opponitur speciali virtuti, scilicet justitiæ.

(Conclusio. — Est transgressionis vitium, speciale peccatum, quia formali ratione sua præceptis negativis adversatur, sicut omissionis peccatum affirmativis.)

Respondeo dicendum, quòd nomen transgressionis à corporalibus motibus ad actus morales derivatum est. Dicitur autem aliquis secundùm corporalem motum transgredi, ex eo quòd graditur trans terminum sibi præfixum. Terminus autem præfigitur homini, ut ultrà non transeat in moralibus, per præceptum negativum. Ergo transgressio propriè dicitur ex eo quòd aliquis agit aliquid contra præceptum negativum. Quod quidem materialiter potest esse commune omnibus speciebus peccatorum, quia per quamlibet speciem peccati mortalis homo transgreditur aliquod præceptum divinum. Sed si accipiatur formaliter, scilicet secundùm hanc specialem rationem, quod est facere contra præceptum negativum, sic est speciale peccatum dupliciter : uno quidem modo, secundùm quòd opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus; sicut enim ad propriam rationem justitiæ legalis pertinet attendere debitum præcepti, ita ad propriam rationem transgressionis pertinet attendere contemptum præcepti.

cond lieu, parce qu'il se distingue de l'omission, laquelle est opposée à un précepte affirmatif.

Je réponds aux arguments : 1° Comme la justice légale est toute vertu d'une manière subjective et quasi matérielle, de la même manière l'injustice légale est tout péché. Et c'est en se fondant sur cette notion de l'injustice légale que saint Ambroise a défini le péché.

2° L'inclination donnée par la nature appartient aux préceptes de la loi naturelle; et une coutume honnête a également la force d'un précepte, par la raison, comme le dit saint Augustin dans sa lettre sur le jeûne, *Epist.* LXXXVI, que « la coutume du peuple de Dieu doit être regardée comme une loi. » Ainsi donc un péché quelconque, aussi bien qu'une transgression, peut être opposé, soit à une coutume honnête, soit à une inclination naturelle.

3° Toutes les espèces de péché que nous avons énumérées peuvent impliquer une transgression, non d'une manière essentielle et directe, mais sous tel rapport en particulier, comme nous venons de le dire. Quant à l'omission, elle se distingue absolument de la transgression.

ARTICLE III.

L'omission est-elle un péché spécial?

Il paroît que l'omission n'est pas un péché spécial. 1° Tout péché est ou originel ou actuel. Or l'omission n'est pas un péché originel, puisque nous ne le tirons pas de notre origine; elle n'est pas non plus un péché actuel, puisqu'elle peut avoir lieu sans aucune sorte d'acte, comme nous l'avons établi, I, II, quest. LXXI, art. 5, en traitant des péchés en général. Donc l'omission n'est pas un péché spécial.

Alio modo, secundùm quòd distinguitur ab omissione, quæ contrariatur præcepto affirmativo.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut justitia legalis est omnis virtus subjecto et quasi materialiter, ita etiam injustitia legalis est quasi materialiter omne peccatum. Et hoc modo peccatum diffinivit Ambrosius secundùm rationem injustitiæ legalis.

Ad secundum dicendum, quòd inclinatio naturæ pertinet ad præcepta legis naturalis; consuetudo etiam honesta habet vim præcepti; quia, ut Augustinus dicit in Epist. *De jejunio Sabbati*, « mos populi Dei pro lege habendus est. » Et ideo tam peccatum quàm transgressio potest esse contra consuetudinem honestam, et contra inclinationem naturalem.

Ad tertium dicendum, quòd omnes enumeratæ species peccatorum possunt habere transgressionem, non secundùm proprias rationes, sed secundùm quamdam specialem rationem, ut dictum est. Peccatum autem omissionis omnino à transgressione distinguitur.

ARTICULUS III.

Utrùm omissio sit speciale peccatum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd omissio non sit speciale peccatum. Omne enim peccatum aut est originale aut actuale. Sed omissio non est originale peccatum, quia non contrahitur per originem; nec est actuale, quia potest esse absque omni actu, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 71, art. 5), cùm de peccatis in communi ageretur. Ergo omissio non est speciale peccatum.

(1) De his etiam 1, 2, quæst. 71, art. 5; et II, *Sent.*, dist. 35, art. 3; et qu. 2, de malo, art. 1.

2° Tout péché est volontaire. Or l'omission ne l'est pas toujours, elle est quelquefois nécessitée; ainsi quand il est fait violence à une femme qui a fait vœu de virginité, ou bien quand on perd une chose qu'on étoit tenu de rendre, ou enfin quand un obstacle empêche un prêtre de remplir l'obligation où il est de célébrer. Donc l'omission n'est pas même toujours un péché.

3° Pour tout péché spécial on peut déterminer le temps où ce péché commence. Or cela n'est pas possible pour l'omission; car elle a lieu tant qu'on n'agit pas, et cependant on ne pèche pas toujours. Donc l'omission n'est pas un péché spécial.

4° Tout péché spécial est opposé à une vertu spéciale. Or il n'est pas possible d'assigner une vertu spéciale à laquelle l'omission soit opposée, soit parce que le bien de chaque vertu peut être l'objet d'une omission, soit parce que la justice, à laquelle elle sembleroit plus spécialement opposée, exige toujours un acte, même pour éviter le mal, comme il vient d'être dit; tandis que l'omission peut exister sans aucun acte. Donc l'omission n'est pas un péché spécial.

Mais le contraire résulte de ces mots, *Jac.*, IV, 17 : « Celui qui connoît le bien et ne le fait pas, se rend coupable d'un péché. »

(Conclusion.—L'omission, qui consiste à négliger un bien commandé par la vertu de justice, est un péché spécial qui se distingue, et de l'action qui a ce bien pour objet, et des vices opposés aux autres vertus.)

L'omission consiste à négliger, non pas précisément un bien quelconque, mais un bien qui est dû. Or le bien que l'on conçoit comme une dette appartient proprement à la justice : à la justice légale, si cette dette est envisagée par rapport à la loi divine ou humaine; à la justice particulière, si cette dette est considérée par rapport au prochain. Ainsi donc, tout comme la justice est une vertu spéciale, ce que nous avons établi,

---

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium. Sed omissio quandoque non est voluntaria, sed necessaria, putà cùm mulier corrupta est, quæ virginitatem vovit; vel cùm aliquis amisit rem quam restituere tenetur; vel cùm sacerdos tenetur celebrare, et habet aliquod impedimentum. Ergo omissio non semper est peccatum.

3. Præterea, cuilibet speciali peccato est determinare aliquod tempus quo incipiat esse. Sed hoc non est determinare in omissione; quia quandocumque non facit, similiter se habet, nec tamen semper peccat. Ergo omissio non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale speciali virtuti opponitur. Sed non est dare aliquam specialem virtutem cui omissio opponatur, tum quia bonum cujuslibet virtutis omitti potest, tum quia justitia, cui specialiùs videtur opponi, semper requirit aliquem actum, etiam in declinatione à malo, ut dictum est; omissio autem potest esse absque omni actu. Ergo omissio non est speciale peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *Jac.*, IV : « Scienti bonum et non facienti, peccatum est illi. »

(Conclusio. — Omissio, quæ boni debiti quod ad justitiam attinet, prætermissio est, speciale peccatum est, ab operatione boni debiti oppositi, et à vitiis quæ aliis virtutibus opponuntur, distinctum.)

Respondeo dicendum, quòd omissio importat prætermissionem boni, non autem cujuscumque, sed boni debiti. Bonum autem sub ratione debiti pertinet propriè ad justitiam : ad legalem quidem, si debitum accipiatur in ordine ad legem divinam vel humanam; ad specialem autem justitiam, secundùm quòd debitum consideratur in ordine ad proximum. Unde, eo modo quo justitia est specialis virtus, ut suprà habitum

quest. LVIII, art. 6, 7 et 8, l'omission est de la même manière un péche spécial, qu'il faut distinguer des péchés opposés aux autres vertus (1). Et de même que faire le bien, ce à quoi l'omission est opposée, est une partie spéciale de la justice, partie qui se distingue de la fuite du mal, ce à quoi la transgression et opposée; de même l'omission doit être distinguée de la transgression.

Je réponds aux arguments : 1° L'omission n'est pas, sans doute, un péché originel; elle est un péché actuel, non qu'elle implique essentiellement un acte, mais en tant que la négation d'un acte se résout toujours dans un acte d'un certain genre; car *ne pas faire*, avons-nous dit ailleurs, I, II, quest. LXXI, art. 6, se prend pour *faire autre chose*.

2° L'omission ne s'entend, comme nous venons de le dire, que d'un bien dû et auquel on est obligé. Or on n'est pas obligé à une chose impossible; et par suite on ne commet pas un péché d'omission quand on ne fait pas une chose que l'on ne peut pas faire. Par conséquent, une femme qui a fait vœu de virginité et qui subit ensuite un outrage, ne commet pas une omission parce qu'elle n'est plus vierge; mais elle s'en rendroit coupable si elle ne faisoit pas pénitence du péché commis, ou si elle ne faisoit pas ce qui dépend d'elle pour accomplir son vœu, en pratiquant la continence. Pareillement, un prêtre n'est tenu de dire la messe qu'autant qu'il en a la possibilité; et si cette possibilité lui manque, il ne pèche pas par omission. De même enfin, on n'est tenu à la restitution qu'autant qu'on le peut; et si l'on n'a pas le pouvoir de restituer, on ne commet pas une omission, du moment où l'on fait ce qu'on peut. Ce raisonnement s'applique à tous les cas semblables.

(1) C'est donc la dette méconnue qui fait de l'omission un péché spécial. L'observation que nous venons de faire sur le péché de transgression, s'applique par conséquent à celui d'omission. Sous ce rapport, ces deux péchés doivent être entendus de la même manière.

---

est (1), etiam omissio est speciale peccatum, distinctum à peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus. Eo verò modo quo facere bonum, cui opponitur omissio, est quædam specialis pars justitiæ, distincta à declinatione mali, cui opponitur transgressio, etiam omissio à transgressione distinguitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd omissio non est peccatum originale, sed actuale, non quia habet aliquem actum sibi essentialem (2), sed secundùm quòd negatio actûs reducitur ad genus actûs. Et secundùm hoc, *non agere* accipitur ut *agere quoddam*, sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 71, art. 6, ad 1).

Ad secundum dicendum, quòd omissio, sicut dictum est, non est nisi boni debiti ad quod aliquis tenetur. Nullus autem tenetur ad impossibile : unde nullus, si non facit id quod facere non potest, peccat per omissionem. Mulier ergo corrupta quæ virginitatem vovit, non omittit virginitatem non habendo, sed non pœnitendo de peccato præterito, vel non faciendo quod potest ad votum adimplendum per continentiæ observantiam. Sacerdos etiam non tenetur dicere missam, nisi suppositâ debitâ opportunitate, quæ si desit, non omittit. Et similiter aliquis tenetur ad restitutionem suppositâ facultate, quam si non habet, nec habere potest, non omittit, dummodo faciat quod potest. Et idem dicendum est de aliis.

(1) Nimirum qu. 58, art. 6, 7 et 8, ubi explicantur quomodo sit justitia specialis, et materiam specialem habeat à generali justitia distinctam.

(2) Ut ex professo et pleniùs explicatum est 1, 2, qu. 71, art. 5, ubi conciliantur qui asserunt aliquem actum in qualibet omissione inveniri, et qui è contrario negant.

3° Le péché de transgression est opposé aux préceptes négatifs, qui ont pour objet de nous faire éviter le mal; et le péché d'omission est opposé aux préceptes affirmatifs, dont le but est de nous faire pratiquer le bien. Or les préceptes affirmatifs n'obligent pas pour tous les instants, mais seulement pour un temps déterminé; et c'est alors aussi que commence le péché d'omission. Il peut néanmoins arriver que dans ce moment on se trouve hors d'état de remplir une obligation positive. S'il n'y a pas en cela de notre faute, nous ne commettons pas une véritable omission, d'après ce qui vient d'être dit; mais si cela résulte d'une faute antérieure, (comme si quelqu'un, par exemple, s'étant enivré dans la soirée, ne pouvoit pas, comme il le doit, se lever pour matines,) plusieurs pensent que le péché d'omission commence justement à l'heure où l'on se livre à un acte illicite et incompatible avec celui auquel on est obligé. Mais cela ne nous paroît pas juste; car en supposant qu'on éveillât cet homme de force et qu'il se rendît à matines, il n'auroit pas réellement commis une omission; ce qui prouve que l'ivresse antérieure étoit simplement une cause d'omission, et non une omission : d'où il faut conclure que l'omission commence à lui être imputée à faute quand le temps d'agir est arrivé, bien que cette faute résulte de la cause antérieurement posée et qui seule rend volontaire l'omission subséquente.

4° L'omission, avons-nous dit, est directement opposée à la justice; car il n'y a omission vis-à-vis d'une vertu quelconque, que lorsqu'on omet un bien dû, et toute dette rentre dans la justice. Or il faut plus de choses pour un acte vertueux et méritoire, que pour encourir le démérite de la faute; souvenons-nous de l'axiôme: « Pour le bien rien ne doit manquer, pour le mal il suffit d'un défaut quelconque. » C'est ainsi que pour constituer le mérite de la justice, un acte est requis, tandis qu'il n'en faut pas pour qu'il y ait omission.

Ad tertium dicendum, quòd sicut peccatum transgressionis opponitur præceptis negativis, quæ pertinent ad declinandum à malo, ita peccatum omissionis opponitur præceptis affirmativis, quæ pertinent ad faciendum bonum. Præcepta autem affirmativa non obligant ad *semper*, sed ad tempus determinatum; et pro illo tempore peccatum omissionis incipit esse. Potest tamen contingere quòd aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod debet. Quod quidem si sit præter ejus culpam, non omittit quod debet, ut dictum est; si verò sit propter ejus culpam præcedentem, putà cùm aliquis de sero se inebriavit, et non potest surgere ad matutinas, ut debet, dicunt quidam quòd tunc incipit peccatum omissionis, quando aliquis se applicat ad actum illicitum et incompossibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum, quia dato quòd excitaretur per violentiam, et iret ad matutinas, non omitteret: unde patet quòd præcedens inebriatio non fuit omissio, sed omissionis causa. Unde dicendum est quòd omissio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi; tamen propter causam præcedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria.

Ad quartum dicendum, quòd omissio directè opponitur justitiæ, ut dictum est; non enim est omissio boni alicujus virtutis, nisi sub ratione debiti, quod pertinet ad justitiam. Plus autem requiritur ad actum virtutis meritorium, quàm ad demeritum culpæ, quia « bonum est ex integra causa, malum autem ex singulis defectibus. » Et ideo ad justitiæ meritum requiritur actus, non autem ad omissionem.

ARTICLE IV.

Le péché d'omission est-il plus grave que le péché de transgression?

Il paroît que le péché d'omission est plus grave que celui de transgression. 1° Le mot délit, *delictum*, ne semble pas différer de *derelictum*, abandonné, omis; d'où il suit que délit et omission paroissent être la même chose. Or un délit est quelque chose de plus grave qu'un péché de transgression, puisqu'il exige une plus grande expiation, comme on le voit, *Levit.*, V. Donc le péché d'omission est plus grave que le péché de transgression.

2° A un plus grand bien est opposé un plus grand mal, *Ethic.*, VIII, 12. Or faire le bien, ce à quoi l'omission est opposée, est une partie plus noble de la justice, que d'éviter simplement le mal, ce à quoi est opposée la transgression, comme nous l'avons déjà dit. Donc l'omission est plus grave que la transgression.

3° Un péché de transgression peut être ou véniel ou mortel. Or un péché d'omission paroît être toujours mortel, comme violant un précepte affirmatif. Donc le second paroît plus grave que le premier.

4° La peine du dam, qui consiste à être privé de la vision divine, et qui est due au péché d'omission, est plus grave que la peine du sens, laquelle est due au péché de transgression, comme le dit clairement saint Jean Chrysostôme, *Super Matth.*, *Homil.* XXIV. Or la peine est proportionnée à la faute. Donc le péché d'omission est plus grave que celui de transgression.

Mais, au contraire, il est plus facile de s'abstenir du mal que d'accomplir le bien. Donc on commet un péché plus grave en ne s'abstenant pas

---

ARTICULUS IV.

Utrùm peccatum omissionis sit gravius quàm peccatum transgressionis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd peccatum omissionis sit gravius quàm peccatum transgressionis. Delictum enim videtur idem esse quod *derelictum* (1); et sic per consequens videtur idem esse omissioni. Sed delictum est gravius quàm peccatum transgressionis, quia majori expiatione indigebat, ut patet *Levit.*, V. Ergo peccatum omissionis est gravius quàm peccatum transgressionis.

2. Præterea, majori bono majus malum opponitur, ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.* Sed *facere bonum*, cui opponitur omissio, est nobilior pars justitiæ quàm *declinare à malo*, cui opponitur transgressio, ut ex suprà dictis patet (art. 1, ad 3). Ergo omissio est gravius peccatum quàm transgressio.

3. Præterea, peccatum transgressionis potest esse et veniale et mortale. Sed peccatum omissionis videtur esse semper mortale, quia opponitur præcepto affirmativo. Ergo omissio videtur esse gravius peccatum quàm sit transgressio.

4. Præterea, major pœna est pœna damni, scilicet carentia visionis divinæ, quæ debetur peccato omissionis, quàm pœna sensûs, quæ debetur peccato transgressionis, ut patet per Chrysostomum super *Matth.* Sed pœna proportionatur culpæ. Ergo gravius est peccatum omissionis quàm transgressionis.

Sed contra est, quòd facilius est abstinere à malo faciendo quàm implere bonum. Ergo graviùs peccat, qui non abstinet à malo faciendo,

(1) Sic Augustinus, quæst. 20 in *Levitic.* : *Si vocabulum discutiatur quid aliud sonat delictum nisi derelictum? Et qui delinquit, quid derelinquit nisi bonum?*

du mal, c'est-à-dire en péchant par transgression, qu'en n'accomplissant pas le bien, c'est-à-dire en commettant une omission (1).

(Conclusion. — Absolument parlant et indépendamment des circonstances, la transgression est un péché plus grave que l'omission, par la raison que celle-là est le contraire d'un acte de vertu, tandis que celle-ci en est la simple négation; il est néanmoins des omissions qui peuvent être plus graves que certaines transgressions.)

La gravité d'un péché se mesure sur son éloignement de la vertu. Or l'éloignement le plus grand est celui qui existe entre les contraires, *Metaph.*, X, 13. Le contraire est donc plus éloigné de son contraire que ne l'est la simple négation, ou la contradictoire; ainsi quand on dit : « Une chose est noire, » c'est plus que si l'on disoit : « Elle n'est pas blanche; » car tout ce qui est noir n'est pas blanc, et cette proposition n'admet pas de conversion. Or il est manifeste que la transgression est le contraire d'un acte de vertu, tandis que l'omission n'implique que la négation de ce même acte; ainsi ne pas donner à ses parents un témoignage de respect qui leur est dû, c'est un péché d'omission; mais on commet un péché de transgression à leur égard, en leur adressant une contumélie, ou en leur faisant une injure quelconque. Il est donc évident que, d'une manière absolue et indépendamment des circonstances, la transgression est un péché plus grave que l'omission, bien qu'il puisse y avoir telle omission plus grave que telle transgression (2).

Je réponds aux arguments : 1° Un délit, dans le sens ordinaire du mot, signifie une omission quelconque. Quelquefois cependant il exprime, dans un sens plus rigoureux, ou bien une omission qui tombe sur nos devoirs

(1) Parce que plus un précepte est facile à observer, plus est grave le péché dont on se rend coupable en le violant, comme le remarque quelque part saint Augustin, en parlant du péché de nos premiers pères.

(2) L'argument s'appuie, du reste, sur l'expiation exigée pour le délit dans la loi ancienne. Mais il n'est pas même sûr que cette expiation soit plus grande que celle dont la trangression est punie, comme on peut s'en convaincre en lisant le chapitre V tout entier du *Lévitique*.

---

quod est transgredi, quàm qui non implet bonum, quod est omittere.

(Conclusio. — Simpliciter et absolutè transgressio gravius peccatum est omissione, quò illa actui virtutis adversetur, hæc verò ejusdem actûs negationem importet, quanquam omissio aliqua gravior esse valeat aliquâ transgressione.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum in tantum est grave, in quantum à virtute distat. Contrarietas autem est maxima distantia, ut dicitur in X *Metaphys.* (text. 13). Unde contrarium magis distat à suo contrario, quàm simplex ejus negatio : sicut *nigrum* plus distat ab albo, quàm simpliciter *non album;* omne enim nigrum est non album, sed non convertitur. Manifestum est autem quòd transgressio contrariatur actui virtutis; omissio autem importat negationem ipsius : putà, peccatum omissionis est, si quis debitam reverentiam parentibus non exhibeat; peccatum autem transgressionis, si contumeliam vel quamcumque injuriam eis inferat. Unde manifestum est quòd simpliciter et absolutè loquendo, transgressio (1) est gravius peccatum quàm omissio, licèt aliqua omissio possit esse gravior aliquâ transgessione.

Ad primum ergo dicendum, quòd delictum communiter sumptum significat quamcumque omissionem. Quandoque tamen strictè accipitur

(1) Quæ *peccatum commissionis*, 1, 2, qu. 72, art. 6, dicta est, ubi ejus et peccati omissionis differentia explicatur.

envers Dieu, ou bien celle que l'on commettroit sciemment et avec une sorte de mépris touchant un devoir quelconque. Et sous ce rapport le délit a un caractère de gravité qui exige une expiation plus grande.

2° *Faire le bien* est une expression à laquelle on peut en opposer deux: *ne pas faire le bien*, d'abord, c'est l'omission; *faire le mal*, ensuite, c'est la transgression. L'une de ces deux propositions est la contradictoire, et l'autre est la contraire; celle-ci emporte une distance plus grande par rapport à la proposition directe. Voilà pourquoi la transgression est de soi un péché plus grave que l'omission.

3° De même que l'omission est opposée aux préceptes affirmatifs, de même la transgression l'est aux préceptes négatifs. L'une et l'autre donc, prises dans leur sens rigoureux, peuvent atteindre à la gravité du péché mortel. Dans un sens plus large on appelle néanmoins transgression ou omission un léger écart en dehors des préceptes affirmatifs ou négatifs, ce qui n'est qu'un acheminement à quelque chose d'entièrement opposé. Dans ce sens, l'une et l'autre peuvent n'être qu'un péché véniel.

4° Au péché de transgression répondent, et la peine du dam, parce qu'il nous détourne de Dieu, et la peine du sens, parce qu'il nous incline d'une manière désordonnée vers les biens périssables. Au péché d'omission sont également dues ces deux sortes de peines, selon cette parole, *Matth.*, VII, 19 : « Tout arbre qui ne rapporte pas de bons fruits, sera coupé et jeté au feu. » Et cela à cause de la racine d'où l'omission procède, bien qu'elle n'implique pas actuellement un attachement désordonné aux choses périssables.

---

pro eo quòd omittitur aliquid de his quæ pertinent ad Deum, vel quando scienter et quasi cum quodam contemptu derelinquit homo id quod facere debet. Et sic habet quamdam gravitatem, ratione cujus majori expiatione indiget.

Ad secundum dicendum, quòd ei quod est bonum facere opponitur et *non facere bonum*, quod est omittere, et *facere malum*, quod est transgredi; sed primum *contradictoriè*, secundum *contrariè*, quod importat majorem distantiam. Et ideo transgressio est gravius peccatum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut omissio opponitur præceptis affirmativis, ita transgressio opponitur præceptis negativis. Et ideo utramque, si propriè accipiatur, importat rationem peccati mortalis. Potest autem largè dici transgressio vel omissio, ex eo quòd aliquid sit præter præcepta affirmativa vel negativa, disponens ad oppositum ipsorum. Et sic utrumque largè accipiendo, potest esse peccatum veniale.

Ad quartum dicendum, quòd peccato transgressionis respondet, et *pœna damni*, propter aversionem à Deo, et *pœna sensûs*, propter inordinatam conversionem ad bonum commutabile. Similiter etiam omissioni non solùm debetur *pœna damni*, sed etiam *pœna sensûs*, secundùm illud *Matth.*, VII : « Omnis arbor quæ non facit fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur. » Et hoc propter radicem ex qua procedit, licèt non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile.

FIN DU HUITIÈME VOLUME.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE HUITIÈME VOLUME.

SECONDE PARTIE DE LA SECONDE (SUITE).

TRAITÉ

DES VERTUS THÉOLOGALES (SUITE).

QUESTION XXVIII.

De la joie.

ARTICLE I. La joie est-elle en nous l'effet de la charité? 2
ARTICLE II. La joie spirituelle, qui est l'effet de la charité, est-elle susceptible d'être mêlée de tristesse? 4
ARTICLE III. La joie spirituelle, qui est l'effet de la charité, peut-elle être en nous pleine et entière? 7
ARTICLE IV. La joie est-elle une vertu? 10

QUESTION XXIX.

De la paix.

ARTICLE I. La paix est-elle la même chose que la concorde? 13
ARTICLE II. Tous les êtres tendent-ils vers la paix? 16
ARTICLE III. La paix est-elle proprement l'effet de la charité? 19
ARTICLE IV. La paix est-elle une vertu? 22

QUESTION XXX.

De la miséricorde.

ARTICLE I. Le mal est-il le motif propre qui excite à la miséricorde? 24
ARTICLE II. La miséricorde accuse-t-elle un défaut dans celui qui l'éprouve? 28
ARTICLE III. La miséricorde est-elle une vertu? 31
ARTICLE IV. La miséricorde est-elle la plus grande des vertus? 34

QUESTION XXXI.

De la bienfaisance.

ARTICLE I. La bienfaisance est-elle un acte de la charité? 37

ARTICLE II. Doit-on faire du bien à tous ses semblables? 40
ARTICLE III. Devons-nous faire plus de bien à ceux qui nous sont unis? 42
ARTICLE IV. La bienfaisance est-elle une vertu spéciale? 46

QUESTION XXXII.

De l'aumône.

ARTICLE I. L'aumône est-elle un acte de la charité? 48
ARTICLE II. A-t-on convenablement distingué les divers genres d'aumônes? 51
ARTICLE III. Les aumônes corporelles sont-elles préférables aux aumônes spirituelles? 57
ARTICLE IV. Les aumônes corporelles ont-elles un effet spirituel? 60
ARTICLE V. Y a-t-il un précepte qui nous oblige à faire l'aumône? 62
ARTICLE VI. Doit-on jamais faire l'aumône avec le nécessaire? 67
ARTICLE VII. Peut-on faire l'aumône avec des biens injustement acquis? 69
ARTICLE VIII. Celui qui est en pouvoir d'autrui a-t-il le droit de faire l'aumône? 74
ARTICLE IX. Devons-nous de préférence faire l'aumône à nos proches? 77
ARTICLE X. L'aumône doit-elle être faite avec abondance? 80

QUESTION XXXIII.

De la correction fraternelle.

ARTICLE I. La correction fraternelle est-elle un acte de la charité? 83
ARTICLE II. La correction fraternelle est-elle de précepte? 87
ARTICLE III. La correction fraternelle regarde-t-elle seulement les supérieurs? 92
ARTICLE IV. Est-on jamais tenu de corriger son supérieur? 95
ARTICLE V. Un pécheur doit-il en corriger un autre? 98
ARTICLE VI. Doit-on quelquefois s'abstenir de corriger le prochain, dans la crainte qu'il n'en devienne pire? 100
ARTICLE VII. Dans la correction fraternelle faut-il de nécessité de précepte que l'admonition secrète précède la dénonciation? 103
ARTICLE VIII. L'admonition devant témoins doit-elle précéder la dénonciation publique? 109

QUESTION XXXIV.

De la haine.

ARTICLE I. Peut-on haïr Dieu? 112
ARTICLE II. La haine de Dieu est-elle le plus grand des péchés? 114
ARTICLE III. Toute haine du prochain est-elle un péché? 117
ARTICLE IV. La haine du prochain est-elle le plus grand des péchés qui se commettent contre lui? 119
ARTICLE V. La haine est-elle un vice capitale 121
ARTICLE VI. La haine vient-elle de l'envie? 123

QUESTION XXXV.

Du dégoût spirituel.

ARTICLE I. Le dégoût est-il un péché? 127
ARTICLE II. Le dégoût est-il un vice spécial? 130
ARTICLE III. Le dégoût est-il un péché mortel? 132
ARTICLE IV. Le dégoût doit-il être considéré comme un vice capital? 135

QUESTION XXXVI.

De l'envie.

ARTICLE I. L'envie est-elle une tristesse? 140
ARTICLE II. L'envie est-elle un péché? 143
ARTICLE III. L'envie est-elle un péché mortel? 147
ARTICLE IV. L'envie est-elle un vice capital? 149

QUESTION XXXVII.

de la discorde.

ARTICLE I. La discorde est-elle un péché? 153
ARTICLE II. La discorde provient-elle de la vaine gloire? 156

QUESTION XXXVIII.

De la contention.

ARTICLE I. La contention est-elle un péché mortel? 159
ARTICLE II. La contention provient-elle de la vaine gloire? 163

QUESTION XXXIX.

Du schisme.

ARTICLE I. Le schisme est-il un péché spécial? 165
ARTICLE II. Le schisme est-il un péché plus grave que l'infidélité? 168
ARTICLE III. Les schismatiques ont-ils quelque pouvoir? 172
ARTICLE IV. Est-il convenable, pour punir les schismatiques, de les excommunier? 174

QUESTION XL.

De la guerre.

ARTICLE I. Est-ce toujours un péché de faire la guerre? 177
ARTICLE II. Est-il permis aux clercs et aux évêques de faire la guerre? 182
ARTICLE III. Est-il permis de dresser des embûches pendant la guerre? 186
ARTICLE IV. Est-il permis de combattre les jours de fête? 188

QUESTION XLI.

De la querelle.

ARTICLE I. La querelle est-elle toujours un péché? 190
ARTICLE II. La querelle est-elle fille de la colère? 193

QUESTION XLII.

De la sédition, qui est opposée à la paix.

ARTICLE I. La sédition est-elle un péché spécial, distinct des autres? 196
ARTICLE II. La sédition est-elle toujours un péché mortel? 198

QUESTION XLIII.

Du scandale.

ARTICLE I. Le scandale est-il bien défini « une parole ou une action manquant de rectitude, et qui est une occasion de ruine? » 202
ARTICLE II. Le scandale est-il un péché? 206
ARTICLE III. Le scandale est-il un péché spécial? 209
ARTICLE IV. Le scandale est-il un péché mortel? 211
ARTICLE V. Le scandale passif peut-il tomber sur les nommes parfaits? 213
ARTICLE VI. Le scandale actif peut-il se trouver chez les hommes parfaits? 215
ARTICLE VII. Faut-il renoncer à des biens spirituels à cause du scandale? 218
ARTICLE VIII. Faut-il abandonner des biens temporels à cause du scandale? 223

QUESTION XLIV.

Des préceptes de la charité.

ARTICLE I. Faut-il quelque précepte concernant la charité? 227
ARTICLE II. A-t-il fallu établir deux préceptes au sujet de la charité? 230
ARTICLE III. Suffit-il de deux préceptes concernant la charité? 232
ARTICLE IV. Le précepte d'aimer Dieu de tout notre cœur est-il convenable? 235
ARTICLE V. A ces paroles : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, » est-il convenable d'ajouter, « de toute votre ame et de toute votre force? 237
ARTICLE VI. Le précepte de l'amour de Dieu peut-il s'accomplir en cette vie? 240
ARTICLE VII. Est-il convenable qu'il soit établi un précepte touchant l'amour du prochain? 242
ARTICLE VIII. L'ordre de la charité tombe-t-il sous le précepte? 244

QUESTION XLV.

Du don de sagesse.

ARTICLE I. Doit-on compter la sagesse parmi les dons du Saint-Esprit? 247
ARTICLE II. La sagesse réside-t-elle dans l'intellect comme dans son sujet? 250
ARTICLE III. La sagesse est-elle purement spéculative, ou bien est-elle aussi pratique? 253
ARTICLE IV. La sagesse peut-elle exister sans la grace, et avec le péché mortel? 255

ARTICLE V. La sagesse se trouve-t-elle en tous ceux qui sont en état de grace? 257
ARTICLE VI. La septième béatitude correspond-elle au don de sagesse? 259

QUESTION XLVI

De la folie, qui est l'opposé de la sagesse.

ARTICLE I. La folie est-elle opposée à la sagesse? 264
ARTICLE II. La folie est-elle un péché? 267
ARTICLE III. La folie est-elle engendrée par la luxure? 268

QUESTION XLVII.

De la prudence considérée en elle-même.

ARTICLE I. La prudence est-elle dans la puissance intellective, ou dans la puissance appétitive? 271
ARTICLE II. La prudence est-elle seulement du ressort de la raison pratique, ou l'est-elle aussi de la raison spéculative? 274
ARTICLE III. La prudence connoît-elle les choses particulières? 276
ARTICLE IV. La prudence est-elle une vertu? 279
ARTICLE V. La prudence est-elle une vertu spéciale? 281
ARTICLE VI. La prudence prédétermine-t-elle la fin des vertus morales? 284
ARTICLE VII. Appartient-il à la prudence de trouver le milieu propre aux vertus morales? 287
ARTICLE VIII. Le commandement est-il le principal acte de la prudence? 289
ARTICLE IX. La sollicitude appartient-elle à la prudence? 291
ARTICLE X. La prudence s'étend-elle au gouvernement de la multitude? 293
ARTICLE XI. La prudence qui a pour objet le bien particulier est-elle de la même espèce que celle qui se rapporte au bien général? 296
ARTICLE XII. La prudence se trouve-t-elle dans les sujets, ou seulement dans les princes? 298
ARTICLE XIII. La prudence peut-elle se trouver dans les pécheurs? 300
ARTICLE XIV. La prudence se trouve-t-elle en tous ceux qui ont la grâce? 303
ARTICLE XV. La prudence nous vient-elle de la nature? 305
ARTICLE XVI. Peut-on perdre la prudence par l'oubli? 308

QUESTION XLVIII.

Des parties que l'on distingue dans la prudence.

ARTICLE I. Est-il rationnel de distinguer trois parties dans la prudence? 310

QUESTION XLIX.

Des parties intégrantes de la prudence considérées en particulier.

ARTICLE I. La mémoire fait-elle partie de la prudence? 316
ARTICLE II. L'intellect fait-il partie de la prudence? 319
ARTICLE III. La docilité doit-elle être rangée parmi les parties de la prudence? 322
ARTICLE IV. L'habileté est-elle une partie de la prudence? 324

ARTICLE V. La raison doit-elle être regardée comme faisant partie de la prudence? 327
ARTICLE VI. La prévoyance doit-elle être regardée comme une partie de la prudence? 329
ARTICLE VII. La circonspection peut-elle être une partie de la prudence? 332
ARTICLE VIII. La précaution doit-elle être regardée comme une partie de la prudence? 334

QUESTION L.

Des parties subjectives de la prudence.

ARTICLE I. L'art de gouverner doit-il être regardé comme une espèce de prudence? 336
ARTICLE II. La politique doit-elle être regardée comme une partie spéciale de la prudence? 339
ARTICLE III. Y a-t-il une espèce de prudence que l'on doive appeler économique? 341
ARTICTE IV. Y a-t-il une espèce de prudence qui s'applique à l'art militaire? 343

QUESTION LI.

Des vertus annexées à la prudence.

ARTICLE I. L'eubulie est-elle une vertu? 346
ARTICLE II. L'eubulie est-elle une vertu distincte de la prudence 348
ARTICLE III. Le bon sens peut-il être regardé comme une vertu? 351
ARTICLE IV. Le discernement est-il une vertu distincte? 354

QUESTION LII.

Du don de conseil.

ARTICLE I. Le conseil doit-il être rangé parmi les sept dons du Saint-Esprit? 357
ARTICLE II. Le don de conseil répond-il à la vertu de prudence? 359
ARTICLE III. Le don de conseil subsiste-t-il dans la patrie? 362
ARTICLE IV. La cinquième béatitude « heureux les miséricordieux,... » répond-elle au don de conseil? 365

QUESTION LIII.

Des vices opposés à la prudence, et d'abord de l'imprudence.

ARTICLE I. L'imprudence est-elle un péché? 368
ARTICLE II. L'imprudence est-elle un péché spécial? 371
ARTICLE III. La précipitation est-elle un péché compris dans l'imprudence? 374
ARTICLE IV. L'inconsidération est-elle un péché spécial compris dans l'imprudence? 376
ARTICLE V. L'inconstance est-elle un vice compris dans l'imprudence? 379
ARTICLE VI. Les vices précédents naissent-ils de la luxure? 381

QUESTION LIV.

De la négligence.

ARTICLE I. La négligence est-elle un péché spécial? 383
ARTICLE II. La négligence est-elle opposée à la prudence? 385
ARTICLE III. La négligence peut-elle être un péché mortel? 387

QUESTION LV.

Des vices opposés à la prudence, mais qui lui ressemblent.

ARTICLE I. La prudence de la chair est-elle un péché? 390
ARTICLE II. La prudence de la chair est-elle un péché mortel? 392
ARTICLE III. L'astuce est-elle un péché spécial? 395
ARTICLE IV. Le dol est-il un péché qui revienne à l'astuce? 397
ARTICLE V. La fraude revient-elle à l'astuce? 399
ARTICLE VI. Est-il permis d'avoir de la sollicitude pour les choses temporelles? 401
ARTICLE VII. Doit-on être en sollicitude pour les choses à venir? 404
ARTICLE VIII. Les vices dont on vient de parler naissent-ils de l'avarice? 406

QUESTION LVI.

Des préceptes qui regardent la prudence.

ARTICLE I. Etoit-il nécessaire qu'il fût donné dans le décalogue quelques préceptes touchant la prudence? 409
ARTICLE II. L'ancienne loi renferme-t-elle des préceptes prohibitifs convenables touchant les vices opposés à la prudence? 412

QUESTION LVII.

Du droit.

ARTICLE I. Le droit est-il l'objet de la justice? 414
ARTICLE II. Convient-il de diviser le droit en droit naturel et en droit positif? 417
ARTICLE III. Le droit des gens est-il la même chose que le droit naturel? 421
ARTICLE IV. Faut-il distinguer en deux espèces le droit paternel et le droit du maître? 423

QUESTION LVIII.

De la justice.

ARTICLE I. La justice est-elle convenablement définie : « une volonté perpétuelle et constante de rendre à chacun son droit? » 427
ARTICLE II. La justice implique-t-elle toujours un rapport entre deux êtres? 431
ARTICLE III. La justice est-elle une vertu? 434
ARTICLE IV. La justice réside-t-elle dans la volonté comme dans son sujet? 436
ARTICLE V. La justice est-elle une vertu générale? 439

ARTICLE VI. La justice, considérée comme vertu générale, est-elle essentiellement la même chose que toute vertu? 441
ARTICLE VII. Outre la justice générale, y a-t-il une justice particulière? 445
ARTICLE VIII. La justice particulière a-t-elle sa matière spéciale? 447
ARTICLE IX. La justice s'applique-t-elle aux passions? 450
ARTICLE X. Le milieu que doit atteindre la justice est-il le milieu réel? 453
ARTICLE XI. L'acte propre de la justice est-il de rendre à chacun son droit? 455
ARTICLE XII. La justice a-t-elle la prééminence parmi toutes les vertus morales? 457

QUESTION LIX.

De l'injustice.

ARTICLE I. L'injustice est-elle un vice spécial? 460
ARTICLE II. Est-on injuste par cela seul qu'on commet une injustice? 462
ARTICLE III. Peut-on être volontairement passif de l'injustice? 465
ARTICLE IV. Toute injustice est-elle un péché mortel? 468

QUESTION LX.

Du jugement.

ARTICLE I. Le jugement est-il un acte de la justice? 470
ARTICLE II. Est-il permis de juger? 473
ARTICLE III. Le jugement fondé sur le soupçon est-il illicite? 476
ARTICLE IV. Doit-on interpréter favorablement les choses douteuses? 479
ARTICLE V. Doit-on toujours juger d'après les choses écrites? 482
ARTICLE VI. Un jugement est-il mauvais dès-lors qu'il est porté par usurpation? 484

QUESTION LXI.

De la division de la justice en justice commutative et en justice distributive.

ARTICLE I. La division de la justice en commutative et distributive est-elle légitime? 488
ARTICLE II. Le milieu dans lequel la vertu consiste est-il pris de la même manière dans la justice distributive et dans la justice commutative? 491
ARTICLE III. Ces deux sortes de justice ont-elles des matières diverses? 494
ARTICLE IV. Le *juste* est-il absolument la même chose que la réciprocité d'action? 498

QUESTION LXII.

De la restitution.

ARTICLE I. La restitution est-elle un acte de la justice commutative? 502
ARTICLE II. Est-il de nécessité de salut qu'on restitue ce qui a été enlevé? 505
ARTICLE III. Suffit-il de restituer simplement ce qui a été injustement pris? 508
ARTICLE IV. Doit-on jamais restituer ce qu'on n'a pas pris? 510
ARTICLE V. La restitution doit-elle toujours être faite à celui dont on a pris quelque chose? 512
ARTICLE VI. Celui qui a pris une chose est-il toujours tenu de la restituer? 516

ARTICLE VII. Ceux qui n'ont rien pris sont-ils tenus de restituer? 519
ARTICLE VIII. Doit-on restituer immédiatement, ou peut-on différer la restitution? 522

QUESTION LXIII.

De l'acception des personnes.

ARTICLE I. L'acception des personnes est-elle un péché? 525
ARTICLE II. L'acception des personnes peut-elle avoir lieu dans la dispensation des choses spirituelles? 528
ARTICLE III. Le péché d'acception de personnes peut-il se trouver dans les simples témoignages d'honneur et de respect? 532
ARTICLE IV. L'acception des personnes est-elle un péché qui puisse avoir lieu dans les jugements? 534

QUESTION LXIV.

Des vices opposés à la justice commutative, et d'abord de l'homicide.

ARTICLE I. Est-il défendu du tuer un être vivant quelconque? 537
ARTICLE II. Est-il permis de tuer les pécheurs? 539
ARTICLE III. Est-il permis à une personne privée de tuer un pécheur? 543
ARTICLE IV. Les clercs ont-ils le droit de tuer les malfaiteurs? 545
ARTICLE V. Est-il jamais permis de se tuer soi-même? 547
ARTICLE VI. Peut-on dans aucun cas tuer un innocent? 552
ARTICLE VII. Est-il quelquefois permis de donner la mort en se défendant? 555
ARTICLE VIII. Celui qui tue un homme par accident est-il coupable d'homicide? 558

QUESTION LXV.

De la mutilation des membres.

ARTICLE I. Est-il jamais permis de mutiler un homme dans quelqu'un de ses membres? 561
ARTICLE II. Est-il permis aux parents de frapper leurs enfants, aux maîtres de frapper leurs serviteurs? 565
ARTICLE III. Est-il quelquefois permis d'incarcérer un homme? 568
ARTICLE IV. Le péché est-il aggravé quand les injustices énumérées plus haut sont commises contre une personne liée à une autre? 570

QUESTION LXVI.

Des injustices qui ont les choses pour objet, et en premier lieu du vol.

ARTICLE I. La possession des choses extérieures est-elle naturelle à l'homme? 573
ARTICLE II. Quelqu'un a-t-il le droit de posséder une chose comme lui appartenant en propre? 575
ARTICLE III. Est-il de l'essence du vol que la chose prise le soit en secret? 578
ARTICLE IV. Le vol et la rapine sont-ils des péchés qui diffèrent d'espèce? 580
ARTICLE V. Le vol est-il toujours un péché? 582
ARTICLE VI. Le vol est-il un péché mortel? 585

ARTICLE VII. Peut-on voler pour cause de nécessité? 587
ARTICLE VIII. La rapine peut-elle avoir lieu sans péché? 590
ARTICLE IX. Le vol est-il un péché plus grave que la rapine? 593

QUESTION LXVII.

Des vices opposés à la justice commutative et qui consistent en paroles, et, d'abord, de l'injustice considérée dans le juge.

ARTICLE I. Un juge peut-il juger avec justice celui qui ne lui est pas subordonné? 595
ARTICLE II. Un juge peut-il juger contrairement à la vérité de lui connue, en se fondant sur les choses alléguées? 598
ARTICLE III. Un juge peut-il condamner quelqu'un alors même qu'il ne se présente pas d'accusateur? 601
ARTICLE IV. Le juge peut-il licitement remettre la peine? 604

QUESTION LXVIII.

De la justice dans l'accusation.

ARTICLE I. Un homme est-il obligé d'accuser? 607
ARTICLE II. Est-il nécessaire d'accuser par écrit? 610
ARTICLE III. L'accusation devient-elle injuste par calomnie, prévarication ou tergiversation? 612
ARTICLE IV. L'accusateur hors d'état de prouver ce qu'il avance, est-il passible de la peine du talion? 615

QUESTION LXIX.

Des vices opposés à la justice considérés dans la personne de l'accusé.

ARTICLE I. Un accusé peut-il sans commettre un péché mortel nier la vérité qui tourneroit à sa condamnation? 618
ARTICLE II. L'accusé peut-il se défendre par une calomnie? 621
ARTICLE III. Un accusé peut-il décliner la sentence d'un juge en faisant appel à un autre? 624
ARTICLE IV. Un condamné à mort peut-il se défendre par la force, s'il en a la faculté? 627

QUESTION LXX.

De l'injustice considérée dans la personne du témoin.

ARTICLE I. Un homme est-il tenu de rendre témoignage? 629
ARTICLE II. Le témoignage de deux ou trois témoins est-il suffisant? 633
ARTICLE III. Un témoin peut-il être rejeté sans qu'il y ait de sa faute? 637
ARTICLE IV. Le faux témoignage est-il toujours un péché mortel? 639

QUESTION LXXI.

De la justice considérée dans les avocats.

ARTICLE I. Un avocat est-il tenu à se charger de la cause d'un pauvre? 642
ARTICLE II. Est-il convenable que l'office d'avocat soit interdit à certains individus conformément au droit? 645

ARTICLE III. Un avocat pèche-t-il quand il défend une cause injuste ? 648
ARTICLE IV. Un avocat peut-il recevoir de l'argent pour son plaidoyer ? 650

QUESTION LXXII.

Des paroles injurieuses, en dehors des jugements, et d'abord de la contumélie.

ARTICLE I. La contumélie consiste-t-elle en paroles? 654
ARTICLE II. La contumélie ou l'outrage sont-ils un péché mortel ? 657
ARTICLE III. Devons-nous supporter les contumélies qui nous sont faites? 660
ARTICLE IV. La contumélie provient-elle de la colère ? 663

QUESTION LXXIII.

De la détraction.

ARTICLE I. La détraction est-elle bien définie, le « dénigrement par de secrètes paroles de la réputation d'autrui ? » 665
ARTICLE II. La détraction est-elle un péché mortel ? 668
ARTICLE III. La détraction est-elle le plus grave des péchés que l'on commet contre le prochain ? 671
ARTICLE IV. Celui qui écoute patiemment la détraction commet-il un grave péché ? 675

QUESTION LXXIV.

Des rapports contre le prochain.

ARTICLE I. Les rapports contre le prochain sont-ils un péché distinct de la détraction? 679
ARTICLE II. Le détracteur commet-il un péché plus grave que le rapporteur ? 681

QUESTION LXXV.

De la dérision.

ARTICLE I. La dérision est-elle un péché spécial et distinct de ceux qui précèdent ? 684
ARTICLE II. La dérision peut-elle être un péché mortel? 686

QUESTION LXXVI.

De la malédiction.

ARTICLE I. Est-il jamais permis de maudire quelqu'un ? 690
ARTICLE II. Est-il permis de maudire les créatures irraisonnables ? 694
ARTICLE III. Maudire est-ce un péché mortel ? 696
ARTICLE IV. La malédiction est-elle un péché plus grave que la détraction ? 697

QUESTION LXXVII.

Des fraudes dans les achats et les ventes.

ARTICLE I. Peut-on vendre une chose plus qu'elle ne vaut? 700
ARTICLE II. Une vente est-elle rendue illicite pour quelque défaut de la chose vendue ? 703

ARTICLE III. Le vendeur est-il tenu de déclarer les défauts de la chose vendue? 708
ARTICLE IV. Est-il permis dans le négoce de vendre plus cher qu'on n'achète? 712

QUESTION LXXVIII.

Du péché de l'usure dans les prêts.

ARTICLE I. Est-ce un péché de prêter à usure? 716
ARTICLE II. Peut-on exiger un autre avantage quelconque pour de l'argent prêté? 722
ARTICLE III. Est-on tenu de restituer tout ce qu'on a gagné avec un argent provenant de l'usure? 728
ARTICLE IV. Est-il permis d'emprunter de l'argent à intérêt? 730

QUESTION LXXIX.

Des parties intégrantes de la justice, qui consistent à faire le bien et à éviter le mal.

ARTICLE I. Doit-on regarder ces deux choses, « éviter le mal et faire le bien, » comme des parties de la justice? 733
ARTICLE II. La transgression est-elle un péché spécial? 736
ARTICLE III. L'omission est-elle un péché spécial? 738
ARTICLE IV. Le péché d'omission est-il plus grave que le péché de transgression? 742

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU HUITIÈME VOLUME.

COULOMMIERS. — Typogr. A. MOUSSIN.

3 2044 069 637 700

THOMAS Aquinas
Somme théologique.

604.7
T30.6
1874f
v. 8